

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II
w Krakowie

Tereza Huspeková CHR

Teologia w kontekście antropologii religii

Dialog z myślą Bensaona Salera

Rozprawa doktorska

napisana na seminarium z teologii fundamentalnej

pod kierunkiem **ks. dr. hab. Damiana Wąska, prof. UPJPII**

Kraków 2022

Opis bibliograficzny

Autor: Tereza Huspeková CHR

Tytuł pracy: Teologia w kontekście antropologii religii. Dialog z myślą Bensona Salera

Typ pracy: rozprawa doktorska

Promotor: dr hab. Damian Wąsek, prof. UPJPII

Miejsce i rok: Kraków 2022

Liczba stron: 282

Streszczenie

Tematem tej dysertacji jest kwestia dialogu między teologią i antropologią religii, przy czym za miejsce spotkania obu dziedzin uznano refleksję nad zjawiskiem ludzkiej religijności. Materiałem do rozważań jest koncepcja amerykańskiego antropologa Bensona Salera, zawierająca propozycję konceptualizacji religii w oparciu o idee „podobieństw rodzinnych” i teorii prototypów oraz wyjaśniania genezy religii za pośrednictwem hipotez kognitywnych i ewolucyjnych. Choć praca ma charakter interdyscyplinarny, refleksja podejmowana jest z punktu widzenia katolickiej teologii fundamentalnej. Myśl Salera potraktowana jest jako przykład podejścia z dziedziny antropologii religii stanowiącego szczególny kontekst, wobec którego uprawiana jest teologia. Celem dysertacji jest 1) stworzenie ram metodologicznych dla określenia relacji obu obszarów wchodzących w dialog, 2) opracowanie koncepcji Salera oraz 3) wskazanie kierunków refleksji teologicznej, dotyczącej tematów szczegółowych, które można z jego myśli wyprowadzić. W związku z tym praca została podzielona na trzy części, przy czym pierwsza ma charakter kontekstualny, druga zawiera opracowanie myśli Salera z poziomu nieteologicznych badań nad religią, a trzecia zakorzeniona jest w perspektywie teologicznej.

Słowa kluczowe: antropologia religii / dialog / Benson Saler / religia / religioznawstwo kognitywne

Spis treści

Wstęp	3
1 Powód i <i>status quaestionis</i>	4
2 Kwestie terminologiczne.....	7
3 Problem i cel	8
4 Struktura i metoda.....	9
I Budowanie mostu: Kontekst metodologiczny.....	11
1 Teologia jako nauka?	11
1.1 Natura teologii	12
1.2 Nauka a (nie)naukowość teologii	14
1.3 Teologia katolicka jako dyscyplina	20
2 Miejsce refleksji o religii w ramach nauk teologicznych.....	23
2.1 Historia refleksji o religii w teologii katolickiej do początku XX wieku.....	23
2.2 Nauczanie Soboru Watykańskiego II i jego konsekwencje dla teologicznej refleksji o religii	26
2.3 Teologia fundamentalna, teologia religii czy teologia komparatywna?.....	30
3 Miejsce antropologii religii w ramach nauk religioznawczych	38
3.1 Odkrycie „religii” i początki nauk religioznawczych w kulturze zachodniej	39
3.2. Początki antropologii jako dyscypliny w myśli zachodniej	43
3.3. Antropologia religii – między religioznawstwem a antropologią	47
4 Budowanie konstrukcji: Metaperspektywa metodologiczna	58
4.1 Podstawy <i>savoir-vivre</i> dla dialogistów.....	58
4.2 Konstrukcja i „przyczółki” po obu stronach	61
4.3 Zastosowanie i status zbudowanej konstrukcji.....	75
II O bogach i ludziach: Religia w ujęciu Bensona Salera.....	81
1 Kontekst biograficzno-bibliograficzny twórczości Bensona Salera	82
1.1 Życie i dzieło Salera	82
1.2 Spojrzenie Salera na dziedzinę badań nad religią	84
1.3. Wybrane wątki z twórczości Salera	87
2 Problem konceptualizacji religii w ujęciu Bensona Salera	91
2.1 Spojrzenie Salera na problemy z konceptualizacją religii w kontekście międzykulturowym.....	91
2.2 Ocena dotychczasowych rozwiązań podejścia do konceptualizacji religii w ujęciu Salera	99
2.3 Elementy składowe podejścia Salera do konceptualizacji religii.....	113
2.4 Propozycja konceptualizacji religii w ujęciu Salera.....	135
3 Kwestia „naturalnego” wyjaśniania zjawiska religii w ujęciu Bensona Salera	143
3.1 Powiązanie konceptualizacji religii z „naturalnym” wyjaśnianiem religijności ludzkiej w myśli Salera	143

3.2 Spojrzenie Salera na kognitywne wyjaśnianie zjawiska ludzkiej religijności	149
3.3 Hipoteza ewolucyjnego pochodzenia elementów składowych religii w ujęciu Salera	159
3.4 Zjawisko ateizmu jako przykład zastosowania podejścia kognitwino-ewolucyjnego w twórczości Salera	164
4 Koncepcja religii w ujęciu Bensona Salera: Podsumowanie	169
III Droga tam i z powrotem: Teologia wobec koncepcji Bensona Salera	173
1 Zanim wrócimy do tematu	173
1.1 Kilka uwag metodologicznych	173
1.2 Czy warto było „budować most”?	177
2 Między redukcjonizmem a redukcją	181
2.1 Redukcja czy redukcjonizm?	181
2.2 Teologia wobec podejść redukcyjnych.....	186
3 O czym nie można mówić... ..	192
3.1 Język teologii – spojrzenie z drugiej strony „mostu”	193
3.2 Język teologii – kierunki i inspiracje	205
4 Teologia religii – teologia czego?	214
4.1 Obraz religii w wybranych dokumentach Magisterium Kościoła katolickiego	217
4.2 Obraz religijności w teorii objawieniowej genezy religii	226
4.3 Obrazy „religii” – wnioski.....	235
5 W kierunku „realistycznej i relewantnej” teologii religii?	238
5.1 Orientacje.....	239
5.2 Człowiek rozwijający się „wewnątrz” Boga: Teologia ewolucyjna Denisa Edwardsa.....	241
5.3 Chwałą Boga żyjący człowiek: Inspiracje z antropologii św. Ireneusza z Lyonu ...	250
5.4 Zamiast podsumowania	261
Zakończenie	267
Bibliografia	272
1 Wykaz publikacji Bensona Salera	272
2 Dokumenty Magisterium Kościoła	274
3 Literatura pomocnicza	275

Wstęp

Chwałą Boga jest człowiek żyjący...
(św. Ireneusz z Lyonu)

„Jeśli potrafisz budować mosty, nigdy nie wpadniesz w przepaść” – powiedział współczesny turecki poeta Mehmet Murat Ildan w jednym ze swoich aforyzmów. We współczesnych, zglobalizowanych i wielokulturowych społeczeństwach, w których wszystko jest „zsielowane”, a w których jednocześnie powstaje coraz więcej napięć i konfliktów, obraz budowania mostów staje się coraz bardziej aktualny. Można go odnieść także do sytuacji teologii na początku XXI wieku. Jeszcze sto lub dwieście lat temu w Kościele katolickim refleksja teologiczna w znacznej mierze pełniła rolę „muru obronnego”, który miał zachować skarb wiary nieskażony przez nowe nurty kulturowe i filozoficzne, rozwijające się obok lub w opozycji do chrześcijaństwa. Wraz z przemianami społeczno-kulturowymi w XX wieku zmieniła się także sytuacja teologii. Współcześnie jest ona uprawiana w kontekście szybkiego rozwoju techniki i nauk przyrodniczych, skomplikowanych procesów geopolitycznych oraz dekonstrukcji klasycznych hierarchii i obrazów rzeczywistości. Dotyczy to nie tylko tradycji chrześcijańskiej, ale ogólnego klimatu intelektualnego w kulturze zachodniej, w tym także spojrzenia na religijność. Dlatego Ildan, którego cytowałam przed chwilą, mógł w innym kontekście stwierdzić, że religia dzisiaj jest nie mostem, lecz Murem Chińskim między Bogiem a człowiekiem.

W sytuacji erozji tradycyjnych sposobów mówienia o Bogu oraz nieufności do instytucjonalnych form religii, teologowie chrześcijańscy mają przed sobą niełatwe zadanie: opowiedzieć na nowo chrześcijańską Dobrą Nowinę w taki sposób, by pokazać jej piękno i wyrazić jej treść w sposób wiarygodny dla ludzi współczesnych. Z jednej strony, takie okoliczności stanowią dla teologii wyzwanie, z drugiej strony, mogą stać się źródłem inspiracji do odkrywania rozmaitych wymiarów Objawienia. W tych okolicznościach, w większym stopniu dochodzi do głosu dialogiczny aspekt refleksji teologicznej – teologia uprawiana jest w *kontekście* idei lub praktyk związanych z różnymi obszarami ludzkiego doświadczenia. Wynika z tego konieczność jej wejścia w relację z nieteologicznymi dyscyplinami, które nie są już tylko źródłem danych, lecz stają się partnerami dialogu. Trzeba więc dążyć do budowania „mostów” metodologicznych, by nasza refleksja teologiczna nie stała się „Murem Chińskim”, oddzielającym ludzi od Boga.

Ze względu na taki stan rzeczy postanowiłam wykorzystać swoją „podwójną tożsamość” teologa i religioznawcy – kiedyś bowiem religioznawstwo było dla mnie

głównym obszarem zainteresowania – i napisać dysertację w kluczu interdyscyplinarnym. Jej tematem jest *spotkanie teologii z antropologią religii* jako segmentem nieteologicznych badań nad religią. Antropologia religii rozumiana jest tu jako specyficzny *kontekst* dla teologii, z którym prowadzony jest dialog, który z kolei jest punktem wyjścia do dalszych rozważań teologicznych. Z powodów, które wyjaśnię później, istotny materiał dla moich rozważań stanowią wybrane aspekty myśli współczesnego amerykańskiego antropologa Bensona Salera. Interesują mnie jednak nie tylko wątki szczegółowe, wynikające ze spotkania obu dyscyplin – takie jak definicja religii lub teorie genezy religijności ludzkiej – lecz także sam „most” czyli perspektywa metodologiczna, łącząca oba obszary wiedzy.

Choć, jak wspomniałam, praca ma charakter interdyscyplinarny, to jednak cała perspektywa mieści się w obrębie katolickiej teologii fundamentalnej oraz została ujęta w kluczu teologii kontekstualnej. Chodzi więc o zagadnienia z pogranicza teologii, które domagają się obszerniejszego wprowadzenia. Z tej przyczyny *Wstęp* podzieliłam na cztery części, które dotyczą: 1) powodów podjęcia tematu wraz ze stanem badań 2) wyjaśnienia podstawowych terminów, 3) podjętego problemu i celu pracy oraz 4) opisu struktury pracy i przyjętej metody.

1 Powód i *status quaestionis*

Jednym z powodów, dla których postanowiłam zająć się tym tematem, jest niemalże całkowity brak opracowań wskazanego problemu w środowisku polskim oraz niezbyt szerokie zainteresowanie tą kwestią w przestrzeni zagranicznej. Prawdopodobnie pierwszą monografią z pogranicza teologii i antropologii kulturowej jest pionierskie dzieło *Anthropology and Theology* anglikańskiego autora Douglasa J. Daviesa, bazujące w dużej mierze na metodzie porównawczej i poświęcone serii zagadnień szczegółowych (np. symbolizm, ucieleśnienie, zasługa)¹. Praca ta nie wywarła jednak większego wpływu na innych badaczy i nie zawiera wątków metodologicznych, dotyczących relacji teologii i nauk religioznawczych (sam Davies zresztą określił ją jako „niesystematyczną”²). Kolejnym autorem, który zwrócił uwagę na możliwość dialogu antropologii z teologią, jest amerykański antropolog Joel Robbins. W artykule *Anthropology and Theology: An Awkward Relationship?* Robbins stwierdza, że współczesna refleksja teologiczna może stanowić wyzwanie dla aktualnie nieco rozmytego krajobrazu antropologii kulturowej i jako przykład podaje pytania stawiane światu współczesnemu przez radykalną ortodoksję Johna

¹ Zob. D.J. Davies, *Anthropology and Theology*, Berg, Oxford 2002.

² Zob. *ibid.*, s. 3.

Milbanka³. Rozważania te są jednak prowadzone z perspektywy antropologii społeczno-kulturowej, a myśl teologiczna stanowi w nich tylko inspirację dla rewaluacji teorii antropologicznych. Z innych prac można wymienić tekst Jamesa S. Bielo pod tytułem *Anthropology, Theology, Critique* poświęcony tzw. badaniom krytycznym nad religią⁴ oraz artykuł *The Anthropologist (AND) The Theologian*, którego autorem jest teolog i pastor protestancki Taido Chino.

Najbardziej systematyczne ujęcie relacji teologii i antropologii stanowi projekt protestanckiego teologa Derricka Lemonsa pod tytułem *theologically engaged anthropology*, któremu autor poświęcił kilka opracowań. Przedstawia w nich, między innymi, wskazówki pozwalające korzystać z teologii w badaniach antropologicznych oraz lepiej się orientować w kontekście stawiania pytań teologicznych w badaniach terenowych⁵. Również ta perspektywa dotyczy jednak ogólnie pojętej antropologii kulturowej, a nie samej antropologii religii rozumianej jako jeden z segmentów pola nauk religioznawczych. Ponadto proponuje ona sposób połączenia obu dyscyplin polegający na dosyć bliskiej syntezie, która ze względu na pewną „teologizację” religioznawstwa lub antropologii (w znaczeniu „przemycania” nieuzasadnionych założeń teologicznych do badań nieteologicznych) może budzić zastrzeżenia autorów nie związanych osobiście z jakąś określoną tradycją wyznaniową.

Wszystkie wyżej wymienione pozycje zostały napisane przez teologów protestanckich bądź antropologów, którzy tematów teologicznych dotykają ze względu na zainteresowanie badaniami antropologicznymi wspólnot chrześcijańskich. Teologowie katoliccy korzystają z antropologii bądź etnologii religii najczęściej w ramach misjologii, w odniesieniu do pewnych zagadnień szczegółowych, albo w kontekście teologii komparatywnej lub innych podobnych obszarów⁶. W powszechnie dostępnych katalogach nie spotkałam żadnej systematycznej pracy w obrębie teologii katolickiej, która stawiałaby pytania o relację obu obszarów i zawierała szerszą refleksję metodologiczną.

Niewielka liczba opracowań nie jest jednak wystarczającym powodem do podjęcia jakiegoś zagadnienia, gdyż taki stan rzeczy mógłby równie dobrze świadczyć o tym, że chodzi o kwestię marginalną i niewartą uwagi. Trzeba stwierdzić, że antropolog Benson

³ Zob. J. Robbins, *Anthropology and Theology: An Awkward Relationship?*, „Anthropological Quarterly” 2006, t. 79, nr 2: 285–294.

⁴ J.S. Bielo, *Anthropology, Theology, Critique*, „Critical Research on Religion” 2018, t. 6, nr 1: 28–34.

⁵ Zob. np. J.D. Lemons (red.), *Theologically Engaged Anthropology*, Oxford University Press, Oxford (UK) 2018.

⁶ Zob. np. A. Nichols, *Patrząc na liturgię: Krytyczna ocena jej współczesnej formy*, T. Glanz (tłum.), Klub Książki Katolickiej, Poznań 2005. Autor nawiązuje między innymi do antropologii społecznej dla uzasadnienia krytyki zmian w liturgii Kościoła Rzymskokatolickiego, które miały miejsce po Soborze Watykańskim II.

Salera, z którego twórczości korzystam, nie należy do najbardziej znanych autorów ze swojej dziedziny, a temat, który wybrałam, może się wydawać nieco osobliwy. Ponadto wątki zawarte w teologicznej części tej pracy być może dałoby się wyprowadzić również z innych źródeł. Warto się więc zastanowić, jakie korzyści ze spotkania z ideami Salera mogą płynąć dla teologii.

Po pierwsze, podjęcie takiego tematu może wpłynąć na pogłębienie refleksji o zjawisku ludzkiej religijności na polu teologii katolickiej. Po Soborze Watykańskim II stosunkowo wiele uwagi w ramach teologii katolickiej poświęcono relacji chrześcijaństwa do innych religii bądź refleksji teologicznej nad zjawiskiem religii w ogóle. Badania te prowadzone były najczęściej w ramach teologii fundamentalnej lub teologii religii, przy czym nierzadko korzystano z danych i teorii zaczerpniętych również z nieteologicznych badań nad religią. W centrum uwagi najczęściej stawiano kwestie związane z Objawieniem i soteriologią. Z tego powodu, w odniesieniu do religii skupiano się przede wszystkim na tekstach i doktrynie, a zwłaszcza na „świętych księgach” tzw. wielkich religii świata. Najczęściej korzystano z dzieł historyków lub fenomenologów religii, a antropologia i etnologia religii, która nierzadko zajmuje się badaniem zwyczajów ludów pierwotnych oraz różnymi ludzkimi, „przyziemnymi” zjawiskami w religiach, była w tej refleksji pomijana⁷.

Tradycje religijne różnych kultur i okresów historycznych są jednak bardzo zróżnicowane pod względem charakteru i układu ich poszczególnych elementów składowych. Nie we wszystkich systemach aspekt doktrynalny ma takie samo miejsce, jak w tradycji chrześcijańskiej. Przykładowo, w ortopraktycznie zorientowanych religiach indyjskich teksty nierzadko stanowią tylko pewnego rodzaju komentarz bądź „podręcznik” do skomplikowanego systemu rytualnego, w którym aspekt semantyczny tekstów może mieć znaczenie marginalne (w ten sposób badanie kilkudniowej celebracji ofiary wedyjskiej doprowadziło indolog Fritza Staala nawet do stwierdzenia, że rytuał jest czystym działaniem pozbawionym wszelkiego celu i znaczenia⁸). Zredukowanie tradycji religijnych do aspektu doktrynalnego oraz potraktowanie ich narracji jako mniej lub bardziej niedoskonałej teologii jest zatem nieporozumieniem. Takie podejście prowadzi do ograniczenia zakresu możliwych problemów badawczych oraz do zniekształcenia danych, co z kolei wpływa na refleksję teologiczną. W takiej sytuacji dialog z antropologią religii

⁷ Zob. np. J. Morales, *Teología de las religiones*, Ediciones Rialp, Madrid 2008, s. 13-21. Z subdyscyplin religioznawstwa autor przywołuje tylko historię religii, socjologię religii, fenomenologię religii, psychologię religii i filozofię religii. Inne obszary zostały pominięte.

⁸ Zob. F. Staal, *Ritual and Mantras: Rules Without Meaning*, Motilal Banarsidass, Delhi 1996.

może stanowić remedium dla budowania zbyt romantycznych, „nierealistycznych” obrazów religii (l.p.) lub religii (l.mn.) przez teologów oraz inspirację do tworzenia nowych perspektyw.

Po drugie, niektóre podejścia z dziedziny antropologii religii można uznać za swego rodzaju wyzwanie dla teologii. Dotyczy to zwłaszcza podejść „naturalistycznych”, redukcyjnych, które starają się zjawisko ludzkiej religijności sprowadzić do czynników naturalnych tak pod względem genezy, jak i konsekwencji dla życia człowieka. W ten nurt wpisuje się także antropolog Benson Saler, który w różnych miejscach stwierdza, że zjawiska składające się na religię powstały jako następstwo działania ludzkich mechanizmów poznawczych oraz że w religii nie ma nic nadzwyczajnego i że tak naprawdę w badaniach nad religią powinny nas interesować nie religie, lecz ludzie. Mogłoby się wydawać, że takie ujęcie jest sprzeczne z chrześcijańską wizją rzeczywistości, w której pytanie o prawdziwość ludzkich wyobrażeń na temat Boga oraz sensowność praktyk kultycznych ma kluczowe znaczenie. Rozważania podjęte w tej pracy mogą stanowić źródło wskazówek do tego, jak na polu refleksji teologicznej można obchodzić się z podejściami religioznawczymi, które wydają się negować autentyczność doświadczenia wiary chrześcijańskiej.

2 Kwestie terminologiczne

Choć szczegółowym określeniem pojęć i charakteru obszarów wchodzących w dialog zajmę się później, już teraz muszę dokonać kilku uściśleń terminologicznych, by móc ustalić problem, cel, strukturę i metodę tej pracy. Jak wspomniałam, strony dialogu stanowią teologia oraz antropologia religii, którą zaliczyć można do nauk religioznawczych. Mówiąc o *teologii*, będę miała na myśli chrześcijańską tradycję teologiczną Kościoła katolickiego wraz z jej charakterystycznym rozumieniem Objawienia, roli Magisterium oraz podejścia do poznania teologicznego. *Nauki religioznawcze* natomiast ujmuję, za religioznawcą Clintonem Bennettem, jako dyscyplinę będącą wielometodowym i wieloogniskowym polem nieteologicznych badań nad zjawiskiem religii⁹. W związku z tym, *antropologię religii* rozumiem jako jedną z subdyscyplin, która wchodzi w skład nauk religioznawczych (w podobny sposób jak np. psychologia religii bądź socjologia religii). Opisać ją można najogólniej jako badania nad różnorodnością zjawisk związanych ze zbiorem zachowań,

⁹ Por. C. Bennett, *In Search of the Sacred: Anthropology and the Study of Religions*, Cassell, London / New York 1996, s. 5-8. Celowo nie podaję definicji pojęcia „religii”, ponieważ zagadnienie to będzie jednym z istotnych wątków pracy.

przekonań i wyobrażeń ludzkich określanych mianem religii¹⁰. Celowo nie używam określenia *nauki religiolologiczne*, stosowanego w pewnych kontekstach w środowisku polskim, w którego zakres wchodzi wszystkie obszary akademickich badań nad religią, łącznie z teologią religii¹¹. Pragnę bowiem podkreślić autonomię nauk religioznawczych względem refleksji teologicznej i *vice versa*. Powodem jest to, że – z przyczyn, które wyjaśnię później – opowiadam się za odniesieniem teologii do religioznawstwa na zasadzie modelu relacji teologii do nauk „nieteologicznych”, w którym oba obszary przylegają do siebie, ale nie są ze sobą zmieszane.

3 Problem i cel

W niniejszej dysertacji interesuje mnie pytanie o możliwość dialogu między teologią i antropologią religii, przy czym punktem styczonym jest tu refleksja nad zjawiskiem ludzkiej religijności, podejmowana w ramach obu tych dyscyplin. Rozważania prowadzone są z perspektywy teologii, z uwzględnieniem wszystkich istotnych dla niej założeń (afirmacja przekonania o istnieniu Boga Trójjedynego, uznanie kondycji człowieka jako istoty przez Niego stworzonej itd.). Jak wspomniałam, materiał dla moich rozważań stanowią wybrane aspekty twórczości antropologa Bensona Salera. W szczególności chodzi o dwa wątki: po pierwsze, o jego specyficzne podejście do definicji pojęcia „religii”, kwestionujące niektóre klasyczne ujęcia religii jako autonomicznych zjawisk, posiadających własną istotę i granice, a po drugie, o naturalistyczne podejście do genezy religii, zakorzenione w kognitywistyce religii i psychologii ewolucyjnej.

Pytania problemowe tej pracy można sformułować następująco: 1) W jaki sposób refleksja teologiczna może odpowiedzieć na wyzwanie, które stanowią „naturalistyczne”, redukcyjne podejścia z dziedziny antropologii religii, przy czym przykład takiej perspektywy stanowić będzie myśl Bensona Salera?; oraz 2) Jakie inspirację mogą z takiego spotkania wynikać dla teologii, tak w kontekście metodologii, jak i zagadnień szczegółowych?

W związku z powyższym, celem tej pracy jest, po pierwsze, stworzenie ram metodologicznych dla określenia relacji obu obszarów wchodzących w dialog, po drugie,

¹⁰ Por. J.D. Eller, *Introducing Anthropology of Religion*, Routledge, New York / London 2007, s. 18n; F. Bowie, *Antropologia religii: Wprowadzenie*, K. Pawluś (tłum.), Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2008, s. 1-2. Niektórzy badacze zwracają uwagę na to, że taki podział jest nieco sztuczny, gdyż wielu autorów zaliczanych do tej dziedziny uważałoby siebie nie za religioznawców, ale raczej za antropologów zajmujących się między innymi także zjawiskiem religii. Na potrzeby tego opracowania taką typologię uważam jednak za wystarczającą.

¹¹ Zob. A. Bronk, *Podstawy nauk o religii*, Towarzystwo Naukowe, Lublin 2003, s. 32-33.

opracowanie koncepcji religijności w ujęciu Bensona Salera oraz po trzecie, wskazanie kierunków refleksji teologicznej, dotyczącej tematów szczegółowych, które można wyprowadzić z myśli Salera. Co do ostatniego obszaru, szczególne miejsce ma w nim propozycja zarysu teologicznej narracji o religijności ludzkiej, którą można zbudować, korzystając z „naturalistycznych” teorii religii.

4 Struktura i metoda

Struktura i sposób pracy odpowiadają wyżej wskazanym celom, dlatego dysertację podzieliłam na trzy części. Pierwsza, zawierająca kontekst metodologiczny relacji teologii i antropologii religii, składa się z czterech rozdziałów. Najpierw opisuję charakter teologii jako dyscypliny, a później staram się określić miejsce refleksji nad religią/religiami w teologii katolickiej oraz antropologii religii w ramach nauk religioznawczych. W ostatnim, czwartym rozdziale przedstawiam propozycję „metaperspektywy” metodologicznej, spajającej obie dziedziny.

Druga część dysertacji poświęcona jest opracowaniu wybranych wątków myśli Bensona Salera, dotyczących jego koncepcji religii. Zawiera ona kontekst biograficzno-bibliograficzny, rozdział opisujący jego podejście do konceptualizacji religii, inspirowane ideą „podobieństw rodzinnych” i teorią prototypów, rozdział dotyczący wyjaśniania zjawiska religii za pomocą hipotez kognitywnych i ewolucyjnych oraz podsumowanie całej perspektywy.

Trzecia część pracy zawiera refleksję teologiczną nad wątkami wydobytymi z koncepcji Salera. Składa się ona z wprowadzenia oraz czterech esejów, poświęconych kolejno: kwestii redukcjonizmu w pismach Salera, roli języka w teologii, pewnym aspektem refleksji teologiczno-religijnej oraz propozycji zarysu teologicznego podejścia do zjawiska religii.

Metoda pracy została dostosowana do interdyscyplinarnego charakteru dysertacji. W *Części I* oraz pierwszym rozdziale *Części II* korzystam przede wszystkim z opracowań, dotyczących historii teologii i antropologii religii oraz twórczości Salera. W *Części II* próbuję dokonać syntezy materiału wyodrębnionego z tekstów Bensona Salera, przy czym, w kontekście doboru fragmentów, zasadniczo uwzględniam całość jego twórczości. Natomiast *Część III* ma charakter pewnego rodzaju hermeneutyki teologicznej, rozumianej jako refleksja nad zjawiskami „nieteologicznymi”, podejmowana w perspektywie Objawienia. Ujmując metodologię w kluczu klasycznego podziału metod, który bywa czasami stosowany w opracowaniach polskojęzycznych, można powiedzieć, że rozdziały

kontekstualne zredagowane zostały przy użyciu metody genetyczno-historycznej, *Część II* – metody syntetycznej, a *Część III* – metody hermeneutycznej.

Warto jednak zaznaczyć, że choć cała praca osadzona jest na gruncie teologii, refleksja teologiczna w sensie ścisłym ma miejsce dopiero na ostatnim etapie rozważań, w *Części III*. *Część I* zawiera „metaperspektywę”, która pozwala na spojrzenie na obie dyscypliny jakby „od zewnątrz”. *Część II* natomiast należy do obszaru nieteologicznych badań nad religią i mogłaby zostać w analogiczny sposób opracowana przez nieteologa. Jak wyjaśnię szerzej w rozdziale I.4, celem takiego podziału treści jest utrzymanie autonomii obu obszarów. Ze względu na specyfikę poruszanych zagadnień wrócę do kwestii metodologicznych w sposób bardziej szczegółowy w każdej z części dysertacji.

Takie ujęcie tematu niesie pewne ograniczenia. Po pierwsze, w przypadku opracowań syntetycznych, uwzględniających znaczną ilość źródeł z różnych dziedzin, istnieje niebezpieczeństwo zbytniego „rozgałęziania się” wątków. Autor pracujący z takim materiałem może czasami mieć wrażenie, jakby walczył z mityczną Hydrą, której po odcięciu jednej głowy odrastają trzy inne, a po nich kolejne i kolejne. Jeśli pragnie on „potwora” okiełznać, musi się skupić tylko na jednej linii rozważań, a pominąć wszystkie pozostałe. Z tego powodu moja dysertacja zawiera wiele uproszczeń oraz nieprecyzyjnych określeń („kultura zachodnia”, „myśl współczesna”, „klasyczna teologia” itd.), które w innym kontekście mogłyby sprawiać wrażenie niedopowiedzeń lub niezreflektowanych, ogólnych *cliché*. Celowo jednak nie rozwijam tych wątków, albowiem próby ich wyjaśniania prowadziłyby do odrastania kolejnych „głów”, co uniemożliwiłoby zajęcie się tym tematem.

Po drugie, w związku z powyższym, treść dysertacji nie stanowi jakiegoś systematycznego opracowania wybranych kwestii ani w odniesieniu do myśli Salera, ani do teologicznych zagadnień szczegółowych. Chodzi raczej o pewne ogólne wskazania, intuicje i zarysy idei, które mogą pomóc wyznaczyć kierunki do dalszych rozważań.

Pozwolę sobie więc teraz zaprosić czytelnika, by wspólnie przypatrzeć się budowaniu „mostu” między teologią i antropologią religii. Przejdziemy się po tej konstrukcji „tam i z powrotem” i zobaczymy, co – poza uniknięciem upadku w przepaść – możemy z takiego spaceru wynieść.

I Budowanie mostu: Kontekst metodologiczny

*Wszystkie rzeczy bowiem z samego faktu, że są stworzone,
mają własną trwałość, prawdziwość i dobroć.*

(Konstytucja *Gaudium et spes*)

Pierwsza część tej dysertacji poświęcona jest zagadnieniom metodologicznym stanowiącym niezbędny kontekst dla kwestii szczegółowych, wynikających ze spotkania teologii z antropologią religii. Jak wspomniałam we *Wstępie*, pozwolę sobie skorzystać z metafory budowania mostu, który łączy dwa oddalone od siebie punkty. W kolejnych rozdziałach zobaczymy, że w przypadku teologii i religioznawstwa zbudowanie odpowiednich ram dla dialogu stanowi pewnego rodzaju wyzwanie. Oba obszary dzielą wprawdzie wiele wspólnych płaszczyzn i tematów, niemniej jednak ich relacji od początku towarzyszyły konflikty i napięcia. Celem tej części pracy będzie zatem stworzenie perspektywy, która pozwoliłaby na określenie charakteru i granic obu dyscyplin oraz na zaproponowanie odpowiedniego modelu ich wzajemnego odniesienia. Na tym etapie – odwołując się do metafory budowania mostu – mam zamiar stworzyć ogólną konstrukcję, w ramach której można będzie ująć zagadnienia szczegółowe związane z twórczością Bensona Salera, stanowiące zasadniczy obszar mojego zainteresowania.

Rozważania podejmowane będą z punktu widzenia teologii, przy czym za miejsce spotkania obu dyskursów uznaję refleksję nad zjawiskami określanymi mianem religii. Z tej przyczyny w pierwszym rozdziale tej części zamierzam odpowiedzieć na pytanie, jak w kontekście tej refleksji można podejść do kwestii naukowości teologii. W drugim rozdziale postaram się wskazać, jak rozumiem miejsce refleksji o religii w ramach nauk teologicznych, a w trzecim rozdziale w sposób analogiczny opisać miejsce antropologii religii w ramach nauk religioznawczych. Wreszcie w ostatnim rozdziale przedstawię propozycję „metaperspektywy” łączącej obie dziedziny, która pozwoliłaby ująć temat tej dysertacji w możliwie ścisłe ramy metodologiczne.

1 Teologia jako nauka?

Wchodzimy w przestrzeń dialogu dwóch dyskursów¹, z których jeden dąży do tego, by być „świecką” dyscypliną akademicką niezwiązaną z jakąś określoną religią lub nurtem

¹ Pojęcia „dyskurs” używam w znaczeniu zbliżonym do tego, w jakim bywa ono stosowane w ramach nurtu badań religioznawczych określanym jako *discursive study of religion*, do którego odwołuję się

duchowości, a drugi stanowi integralny aspekt konkretnej tradycji religijnej. Jak wspomniałam, historię powstawania i wzajemnych odniesień obu obszarów w formie współczesnej zawsze cechowało pewne napięcie. Z jednej strony, od czasów Oświecenia przez krytyków religii i nieco później przez myślicieli pozytywistycznych wysuwane były pytania dotyczące naukowości teologii jako dyscypliny, które czasami prowadziły nawet do wykluczania wydziałów teologicznych z uniwersytetów. Z drugiej strony, teologowie nierzadko podchodzili z rezerwą do empirycznych badań nad religią ze względu na niebezpieczeństwo redukcjonizmu i obawy przed sprowadzeniem całej rzeczywistości religii do czynników biologiczno-społecznych. W różnych momentach spotkań i konfliktów oba dyskursy musiały więc uzasadniać swoje pozycje.

Perspektywa tej pracy zakorzeniona jest w refleksji teologicznej, dlatego w tym przypadku inicjatywa jest po stronie teologii. Z tego powodu najpierw musimy się zastanowić, jaki jest nasz punkt wyjścia i co mamy na myśli, kiedy mówimy o teologii w znaczeniu dyscypliny akademickiej.

1.1 Natura teologii

Znaczenie słowa *teologia* zmieniało się stopniowo w ciągu historii. Zostało ono przejęte z myśli greckiej i w pierwszych wiekach było przez Ojców Kościoła stosowane najczęściej dla opisanego „widzenia” tajemnic Bożych w znaczeniu kontemplacji mistycznej. Jako nazwa konkretnej dyscypliny lub całokształtu doktryn pojawia się ono prawdopodobnie pierwszy raz u Piotra Abelarda, a później w sposób bardziej systematyczny w XIII wieku, poczynając od św. Tomasza z Akwinu. Od tego momentu wyraz *teologia* na ogół zarezerwowany jest dla określenia dyskursywnego poznania Boga i tajemnic objawionych bądź dla dyscypliny zajmującej się tego rodzaju poznaniem. Pewne rozmycie następuje dopiero w XX wieku, gdy termin ów zaczyna być stosowany także w innych kontekstach („neuroteologia”, „teologia buddyjska” itp.)².

Wynika z tego, że rzeczywistość teologii chrześcijańskiej rozwija się między dwoma biegunami. Z jednej strony, teologia winna być uprawiana w odniesieniu do Boga i w kontekście żywego doświadczenia wiary w tajemnice zbawcze, które zostały objawione przez wcielonego Syna Bożego. Z drugiej strony, teologia dąży do tego, by być przestrzenią racjonalnej refleksji znajdującej wyraz w postaci konkretnej dyscypliny naukowej. Tadeusz Dzidek definiuje teologię chrześcijańską jako „poznanie Boga i całej rzeczywistości

w podrozdziale I.4.2 – zob. K. von Stuckrad, *Discursive Study of Religion: From States of the Mind to Communication and Action*, „Method & Theory in the Study of Religion” 2003, t. 15, nr 3: 255–271, s. 266.

² Por. J. Morales, *Wprowadzenie do teologii*, P. Rak (tłum.), Wydawnictwo „M”, Kraków 2006, s. 19.

w relacji do Niego, oparte na Objawieniu, rozwijane w Kościele przy współdziałaniu łaski”³ lub, w innym miejscu, jako systematyczną refleksję nad Objawieniem, rozwijaną we wspólnocie Kościoła i w postawie wiary oraz w świetle łaski⁴. Za przedmiot – albo, nawiązując do św. Tomasza z Akwinu, raczej za podmiot – teologii w tej perspektywie można uznać Boga wraz z tajemnicami Jego życia oraz całą rzeczywistość w odniesieniu do Niego (można więc mówić o „teologii nauki”, „teologii małżeństwa” itp.).

Charakterystyczną cechą teologii chrześcijańskiej jest założenie o pierwszeństwie Bożej inicjatywy oraz niezbywalności wymiaru duchowego i eklezjalnego dla refleksji teologicznej. Źródłem ludzkiego poznania Boga jest On sam, a ostatecznym celem wszelkiego mówienia o tajemnicach Bożych jest spotkanie z Nim w wieczności. Przekonanie o troistości Boga oraz o wcieleniu Drugiej Osoby Boskiej prowadzi do stwierdzenia, które znajdujemy u niektórych Ojców Kościoła, że pierwszym „teologiem” jest sam Chrystus. To On jest „tym, co widzialne w Ojcu”⁵, jednorodzoną Synem Bożym, który zna Ojca i objawia nam Jego tajemnice (por. Mt 11,27; J 1,18). Dlatego teologia czerpie z apostoelskiego doświadczenia spotkania z Chrystusem, które poświadczono zostało przez Pismo i Tradycję oraz którego treść jest przekazywana i rozwijana we wspólnocie uczniów Chrystusa, będącej Jego Ciałem. Ów aspekt jest niezwykle ważny, gdyż, jak zauważa Dzidek, „odarta z tego kontekstu, ujmowana czysto po akademicku teologia będzie się jawić jedynie jako jeszcze jedna egzotyczna dyscyplina w obrębie religiofilologii”⁶.

Ponadto, refleksja teologiczna jest aktywnością ludzką, a jako taka angażuje rozum i wolę człowieka. José Morales zauważa, że pewnego rodzaju „teologię spontaniczną” uprawia każdy człowiek wierzący, który szuka zrozumienia swojej wiary, ze względu na sam fakt bycia wierzącym⁷. Tego rodzaju refleksja racjonalna nad treścią wiary, będąca podstawą wszelkiej teologii, przekształciła się w ciągu wieków w dyscyplinę akademicką, która posiada własne metody, terminologię i pole zainteresowania. „Teologia naukowa” dąży zatem do tego, by w sposób ścisły i systematyczny rozwijać treści zawarte w Objawieniu oraz podejmować problemy pojawiające się w różnych kontekstach historycznych i kulturowych.

W ten sposób powstaje pytanie o status teologii jako nauki. Z jednej strony, jako obszar racjonalnej refleksji przestrzegającej ogólnych zasad argumentacji i posiadającej własną

³ T. Dzidek, *Teologia jako nauka* [w:] *Racjonalność wiary*, B. Kochaniewicz (red.), Uniwersytet im. Adama Mickiewicza-Wydział Teologiczny, Poznań 2012: 93–100, s. 95.

⁴ Zob. T. Dzidek, Ł. Kamykowski, A. Napiórkowski OSPPE (red.), *Teologia fundamentalna (t. 5): Poznanie teologiczne*, Wydawnictwo Naukowe PAT, Kraków 2006, s. 51.

⁵ Zob. Ireneusz z Lyonu, *Adversus haereses*, 4.6.6.

⁶ T. Dzidek et al. (red.), *Poznanie teologiczne*, op. cit., s. 72.

⁷ Zob. J. Morales, *Wprowadzenie do teologii*, op. cit., s. 13.

metodologię, „teologia naukowa” ma charakter autonomicznej dyscypliny. Trudno zresztą zaprzeczyć, że np. teologia trynitarna św. Tomasza z Akwinu stanowi imponujący i misternie skonstruowany system poznania ludzkiego. Z drugiej strony, wymiar duchowy i eklezjalny teologii wraz z danymi Objawienia wykracza poza ramy sprawdzalności empirycznej i jest dostępny tylko dla osoby wierzącej. Teolog chrześcijański nie może nie wierzyć w istnienie Boga. To sprawia, że tak rozumiana teologia akademicka pozostaje dyscypliną wysoce elitarną związaną z konkretną wspólnotą wyznaniową. Na dodatek warto wziąć pod uwagę współczesne problemy ze zdefiniowaniem samego pojęcia nauki, co dalej komplikuje sprawę statusu teologii. Trzeba się zatem zastanowić, w *jakim sensie* możemy teologię nazywać nauką, co będzie tematem następnego podrozdziału.

1.2 Nauka a (nie)naukowość teologii

Pytania o „naukowość” teologii formułowano w różny sposób, w zależności od tego, jak w danym kontekście historyczno-naukowym rozumiano naukę. Historia znaczenia pojęcia *nauki* w kulturze zachodniej jest długa i skomplikowana. Na potrzeby tego opracowania można jednak wyszczególnić trzy zasadnicze rodzaje podejścia do nauki, które spotyka się obecnie tak w dyskursie popularnym, jak i w środowiskach akademickich. Po pierwsze, jest to ujęcie nauki jako wiedzy pewnej, dowiedzionej; po drugie, jest to rozumienie nauki jako zbioru hipotez; a po trzecie, jest to założenie, że nauką jest to, co jest w danym momencie za naukę ogólnie uznawane. Taka typologia jest oczywiście dużym uproszczeniem, ale na potrzeby tego opracowania można ją uznać za wystarczającą. W centrum naszego zainteresowania nie jest bowiem historia bądź ocena różnych koncepcji nauki, lecz status teologii jako dyscypliny. Spróbujmy zatem przyjrzeć się sytuacji teologii w poszczególnych typach podejścia do kwestii „naukowości”.

1. *Nauka jako wiedza pewna.* W kontekście potocznym często spotykamy rozumienie nauki jako poznania pewnego, dowiedzonego, wyrażonego w sposób ścisły i precyzyjny. Źródła takiego przekonania można się doszukiwać już w filozofii arystotelesowskiej, na gruncie której twierdzenia uznaje się za naukowe, jeśli dotyczą tego, co realnie istnieje, oraz jeśli są pewne i konieczne. Pewność z kolei wynika albo z oczywistości danego twierdzenia, albo z niezawodnego logicznego wynikania zbudowanego na owych twierdzeniach pierwotnych⁸ (do pierwszej grupy twierdzeń należałyby zatem np. zasady geometrii, a do drugiej prawa optyki, które są na geometrii oparte).

⁸ Zob. T. Rutowski, *Rozwój pojęcia nauki*, „Studia Płockie”, 1974, t. 2: 155–166, s. 156.

Św. Tomasz z Akwinu, którego system teologiczny korzysta z filozofii Arystotelesa, uznaje teologię (*sacra doctrina*) za naukę (*scientia*), gdyż jest ona wyprowadzona z zasad objawionych nam przez Boga⁹. Z tego punktu widzenia poprawnie zbudowane twierdzenia teologiczne są poznaniem najbardziej pewnym, gdyż mają one swój początek w Bogu i wychodzą od Objawienia, które dokonało się przez wcielenie Syna Bożego. W średniowieczu zatem teologia jest uważana za „królową nauk”, a filozofia, do której zaliczano także poznanie dotyczące przyrody, traktowana jest jako *ancilla theologiae*, „służebnica” teologii, stanowiąca dla teologów narzędzie dla ustalenia konkluzji teologicznych, dotyczących ważnych prawd wiary chrześcijańskiej¹⁰.

W czasach nowożytnych podejście do nauki ulega przekształceniu. Nadal poszukiwane jest poznanie pewne i niezawodne, lecz, jak zauważa Alan F. Chalmers, tym razem ma być ono wyprowadzone z faktów doświadczenia, uzyskanych na drodze obserwacji dostępnej dla każdej osoby o prawidłowo funkcjonujących zmysłach. Takie podejście zakłada, że z pojedynczych obserwacji można indukcyjnie wyprowadzić sformułowanie ogólnych praw i teorii, a z tych znowu dedukcyjnie wynikają pojedyncze przewidywania (np. „w dużej liczbie pojedynczych przypadków zostało zaobserwowane rozszerzanie się kawałków metalu przy wyższej temperaturze [obserwacja], zatem metale pod wpływem temperatury rozszerzają się [prawo ogólne], a z tego wynika, że tory tramwajowe na słońcu mogą ulec zniekształceniu [przewidywanie]”). W opinii Chalmersa stwierdzenia te wyrażają ogólnie rozpowszechniony pogląd na temat wiedzy naukowej wielu ludzi współczesnych¹¹.

W takiej perspektywie sytuacja teologii jawi się znacznie mniej korzystnie. Podstawowe prawdy Objawienia chrześcijańskiego zostały bowiem poświadczone i przekazane przez małą grupę ludzi będących uczniami Jezusa z Nazaretu, a doświadczenie wiary nie jest w sposób oczywisty dostępne dla każdej osoby o prawidłowo funkcjonujących zmysłach. Nawet jeśli rozumowanie teologiczne zostanie uznane za formalnie poprawne, to spoczywa ono na fundamentach, które nie są sprawdzalne na drodze eksperymentu (zmartwychwstanie Chrystusa, zbawcza wartość chrztu itd.). Trudno się zatem dziwić, że dla ludzi, którzy myślą w kategoriach sprawdzalności empirycznej, a nie wierzą w istnienie Trójjedynego Boga, nazywanie teologii nauką wydaje się niedorzeczne.

⁹ Zob. Tomasz z Akwinu, *Summa theologiae*, p. I, q. 1, a. 2 [Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna: O Bogu, cz. I, (I, 1-12)*, P.M. Belch OP (tłum.), Nakł. Katolickiego Ośrodka Wydawniczego „Veritas”, London 1975.].

¹⁰ Por. J. Maritain, *An Essay on Christian Philosophy*, Philosophical Library, New York (NY) 1955. [<https://maritain.nd.edu/jmc/etext/aeocp15.htm>, 17.01.2022].

¹¹ Zob. A.F. Chalmers, *Czym jest to, co zwiemy nauką?: Rozważania o naturze, statusie i metodach nauki*, Siedmioróg, A. Chmielewski (tłum.), Wrocław 1997, s. 22n.

2. *Nauka jako zbiór hipotez*. Rozumienie nauki jako poznania pewnego, wyprowadzonego indukcyjnie z pojedynczych obserwacji, okazało się jednak nie do utrzymania ze względu na trudności z uzasadnieniem samej indukcji. Takie rozumowanie sprawdza się bowiem dobrze w życiu codziennym (przykładowo, jeśli przez całe życie obserwowano się zjawisko spadania przedmiotów, to nie opłaca się wątpić, że rzucając się z wieży widokowej spadną w dół), ale jego wynikiem nie jest wiedza pewna (nawet jeśli wszystkie dotąd zaobserwowane kruki były czarne, to nie można z pewnością stwierdzić, że *wszystkie* kruki są czarne, bo następny kruk może być zielony). Do tego dochodzi sprawa uteoretyzowania obserwacji, które polega na tym, że każde zdanie obserwacyjne jest już wyrażone w języku jakiejś teorii, w związku z czym teoria *poprzedza* obserwację a nie *vice versa* (np. proste zdanie „w dniu 19.08.2019 w Krakowie słońce weszło o godz. 5.33” zakłada pewien sposób mierzenia czasu przy zastosowaniu konkretnych przyrządów, do których konstrukcji potrzebne były konkretne teorie).

W związku z tym zaproponowano inne rozwiązanie, kojarzone najbardziej z twórczością Karla Poppera. Według niego trzeba zrezygnować z wymogu niezawodności wiedzy naukowej, a poznanie naukowe potraktować jako zbiór falsyfikowalnych hipotez¹² (to znaczy, że na podstawie obserwacji można zaproponować hipotezę, że wszystkie kruki są czarne, ale jeśli następny zaobserwowany kruk będzie albinosem, to nasza hipoteza zostanie sfalsyfikowana i trzeba będzie ją zmodyfikować). Można zatem mówić nie o pewności twierdzeń naukowych, lecz o „prawdopodobieniu” (ang. *verisimilitude*), o przybliżaniu się do prawdy.

Sprawa teologii także w tym kontekście jawi się jako złożona. Z jednej strony, Popper zaliczał do poznania, któremu można przyznać cechę obiektywności, tylko zdania falsyfikowalne empirycznie. Twierdzenia pewnych teorii psychologicznych lub społecznych oraz znaczna część zdań metafizycznych i religijnych nie spełniają jednak tego wymogu. Na przykład, założenia o istnieniu bądź nieistnieniu wszechmogącego i miłosiernego Boga nie da się poddać falsyfikacji przez konfrontację z zaobserwowanymi zdarzeniami¹³. Nieszczęścia i kataklizmy mogą być zawsze interpretowane przez osobę niewierzącą jako argument za nieistnieniem Boga, a przez osobę wierzącą jako odcinek historii zbawienia upadłej ludzkości, będący okazją do nawrócenia. Podobnie niewytłumaczalne uzdrowienie kogoś śmiertelnie chorego może być przez osobę wierzącą interpretowane jako cud, a przez osobę niewierzącą jako następstwo procesów naturalnych, których na razie nie potrafimy wyjaśnić. Działania osobowego Boga nie da się sprawdzić na drodze eksperymentu,

¹² Zob. *ibid.*, s. 62n.

¹³ Por. *ibid.*, s. 66.

ponieważ w swojej wolności nie ma On obowiązku stosowania się do naszych przewidywań (poza tym dla człowieka wierzącego, będącego w relacji z Bogiem jako Osobą, takie podejście byłoby czymś niedorzecznym). Ewentualnie, można się zastanawiać nad możliwością falsyfikacji twierdzenia o zmartwychwstaniu Jezusa w cielesności, ale nawet w przypadku rzekomego znalezienia Jego szczątków po dwóch tysiącach lat trudno sobie wyobrazić stwierdzenie tożsamości z taką pewnością, by twierdzenie o zmartwychwstaniu można było uznać za sfalsyfikowane. Przy takim spojrzeniu poznania teologicznego nie można zatem uznać za wiedzę naukową w sensie falsyfikowalnych hipotez poddawanych sprawdzeniu na drodze eksperymentu i obserwacji empirycznej.

Z drugiej strony, falsyfikacjonistyczne podejście do nauki zawiera element tymczasowej konwencji w odniesieniu do faktów: obserwacyjne zdania bazowe powstają w wyniku zgody wspólnoty naukowców na określenie pewnych zdarzeń za pomocą konkretnego, intersubiektywnego i nieco arbitralnego języka¹⁴. Nasza obserwacja zawsze jest uteoretyzowana, może się zatem zdarzyć, że pod wpływem zmiany teorii wspólnota badaczy zdecyduje się zmienić zdanie na temat tego, co przyjęte zostało jako fakt¹⁵ (w ten sposób np. zdania jednostkowe dotyczące obserwacji wschodów Jutrzenki i zachodów Gwiazdy Wieczornej trzeba sformułować inaczej, jeśli Jutrzenka i Gwiazda Wieczorna zostały uznane za jedną planetę o nazwie Wenus). Fakty w tej perspektywie nie są zatem czymś niezmiennym i danym raz na zawsze, lecz są do pewnego stopnia konstruowane przez samych badaczy.

Filozof Zbigniew Liana w tym kontekście zwraca uwagę na to, że praktyki językowe wspólnot religijnych niosą pewne podobieństwo do praktyk wspólnot naukowców. W tradycji chrześcijańskiej funkcjonuje pewien podstawowy zbiór faktów religijnych, które tworzą stwierdzenia przekazane przez bezpośrednich uczniów Jezusa z Nazaretu, przy czym podstawę akceptacji tworzy w tym przypadku intersubiektywna zgoda apostołów i pierwszego Kościoła. Twierdzenia te tworzą fundament treści wiary chrześcijańskiej, w konfrontacji z którymi są testowane wszystkie kolejne koncepcje teologiczne, przekonania osobiste chrześcijan oraz interpretacja Starego Testamentu. W ten sposób pełnią one funkcję analogiczną do zbioru faktów w naukach empirycznych, ponieważ np. żadne objawienia prywatne nie zostaną uznane przez Kościół, jeśli pod kątem treści nie okażą się one niesprzeczne z owymi faktami fundamentalnymi¹⁶.

¹⁴ Zob. Z. Liana, *O możliwej obiektywności poznania religijnego (teologii)* [w:] *Racjonalność wiary*, B. Kochaniewicz (red.), Uniwersytet im. Adama Mickiewicza-Wydział Teologiczny, Poznań 2012: 61–73, s. 68.

¹⁵ Zob. *ibid.*

¹⁶ Zob. *ibid.*, s. 70-71.

Oczywiście, jak autor zauważa, fakty religijne nacechowane są znacznie wyższym stopniem elitaryzmu niż fakty empiryczne, albowiem ich akceptacja dokonuje się na poziomie określonych grup wyznaniowych (na dodatek różne tradycje religijne bazują na różnych, często wzajemnie sprzecznych zbiorach faktów podstawowych)¹⁷. Powszechnie sprawdzenie owych faktów fundamentalnych nastąpi dopiero w sytuacji określanej czasami przez teologów jako „weryfikacja eschatologiczna”, która ma jednak charakter ostateczny. Przy takim spojrzeniu można więc teologię akademicką uznać za naukę hipotetyczną, której struktura jest do pewnego stopnia analogiczna do innych nauk z tą różnicą, że jej koncepcje są testowane wobec faktów doświadczenia apostołskiego i że jej podstawowe założenia zostaną sprawdzone dopiero w wieczności¹⁸.

3. *Nauka jako to, co jest za nią aktualnie uważane*. Moment arbitralności w odniesieniu do konstruowania faktów i hipotez naukowych zaakcentowany został w różnych socjologicznie orientowanych podejściach do wiedzy naukowej. Można między nie zaliczyć rozmaite koncepcje nauki, poczynając od teorii paradygmatów Thomasa Kuhna przez mocny program socjologii wiedzy, podkreślający społeczne uwarunkowanie wszystkich przekonań, aż po radykalny anarchizm metodologiczny Paula K. Feyerabenda, głoszący, że w kontekście tworzenia nowych teorii *anything goes*, „wszystko wolno”¹⁹. Wspólnym mianownikiem owych koncepcji jest przekonanie, że za naukę uznaje się to, co jest za nią aktualnie uważane w danym społeczeństwie. Z jednej strony, taka postawa niesie ze sobą pewne trudności, gdyż nie jest ona w stanie dostarczyć kryteriów na określenie różnicy między takimi rzeczywistościami, jak np. fizyka kwantowa a zajęcia prowadzone na Wieczorowym Uniwersytecie Marksizmu-Leninizmu. Z drugiej strony, stwarza ona przestrzeń dla docenienia różnych „miękkich” dyscyplin w ramach humanistyki, jak np. literaturoznawstwo bądź interpretatywistycznie zorientowana antropologia kulturowa.

W tej perspektywie współczesną teologię akademicką można bez większych kłopotów uznać za naukę, ponieważ pod kątem formalnym jej praktyka nie różni się w żaden sposób od innych dyscyplin humanistycznych²⁰. Autorom opracowań teologicznych stawia się wymóg stosowania precyzyjnego, intersubiektywnego języka, przy czym ich prace winny zawierać istotne elementy obecne we wszystkich innych tekstach naukowych. Rozprawy doktorskie z teologii recenzowane są w standardowy sposób, a pracownicy naukowcy wydziałów teologicznych muszą borykać się z takimi samymi problemami

¹⁷ Zob. *ibid.*, s. 71.

¹⁸ Zob. T. Dzidek et al. (red.), *Poznanie teologiczne*, op. cit., s. 77-78.

¹⁹ Dla szerszego omówienia tego tematu zob. A. Grobler, *Metodologia nauk*, Wydawnictwo Aureus / Wydawnictwo Znak, Kraków 2008, s. 267-278.

²⁰ Por. J. Woleński, *Granice niewiary*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2004, s. 186n.

dotyczącymi publikacji, parametryzacji i zdobywania grantów jak ich koledzy z innych dziedzin.

W pewnych odmianach czysto socjologicznego ujęcia nauki – a także w kontekście wspomnianej już tymczasowości zgody dotyczącej faktów – status teologii może być jednak stawiany pod znakiem zapytania. Podstawowe prawdy Objawienia chrześcijańskiego nie podlegają bowiem negocjacji, a katolicka refleksja teologiczna zawsze uprawiana jest w odniesieniu do Magisterium Kościoła²¹. Pierwotna decyzja wspólnoty o przyjęciu faktów fundamentalnych (istnienie Boga, zmartwychwstanie itd.) została podjęta w sposób definitywny. Także określenie definicji dogmatycznych zamyka dyskusję w pewnych sprawach: w ciągu historii może się zmienić ocena zakresu lub kwalifikacji teologicznej danych treści bądź rozumienie ich relacji do innych tajemnic, ale ogłoszenia dogmatu nie da się cofnąć.

Jeśli zatem któryś z badaczy (teologów) stworzy koncepcję, która zdaje się odbiegać od aktualnego nauczania Kościoła, to zostanie on wezwany do uzgodnienia jej z siatką prawd podstawowych. Jeżeli nie sprostą temu wyzwaniu i nadal będzie podtrzymywał swoje poglądy, znajdzie się poza obszarem ortodoksji, co może skończyć się odebraniem mu misji do nauczania. Możliwość ingerencji władz kościelnych w działalność teologów jest uzasadniona w perspektywie relacji teologii do innych aspektów tradycji chrześcijańskiej. Wśród niewierzących naukowców, podkreślających wolność w odniesieniu do badań naukowych, czasami takie sytuacje wzbudzają sprzeciw i stają się źródłem wątpliwości co do statusu teologii jako dyscypliny akademickiej.

Socjologiczne podejście do definicji nauki może się również okazać kłopotliwe dla samej teologii. Teologowie bowiem próbują czasami uzasadniać obecność teologii na uniwersytetach finansowanych z budżetu państwa, argumentując, że jeśli teologia odpowiada na potrzeby religijne i światopoglądowe ludzi w społeczeństwie, to jest to wystarczający powód do istnienia wydziałów teologicznych²². W konsekwencji może to jednak oznaczać, że jeśli zmieni się opinia społeczna i chrześcijanie staną się mniejszością, to w danym kontekście kulturowym teologia chrześcijańska może zostać uznana za nienaukową i będzie wykluczona z uniwersytetów, ewentualnie zastąpiona przez refleksję związaną z innymi wyznaniem bądź ideologiami. Wynika z tego, że dla samych teologów socjologiczny argument na rzecz ich dyscypliny może być bronią obosieczną.

²¹ Zob. Z. Liana, *O możliwej obiektywności poznania religijnego (teologii)*, op. cit., s. 72.

²² Por. J. Herbut, *Jaką nauką jest teologia katolicka?* [w:] *Tożsamość teologii*, A. Anderwald, T. Dola, M. Rusecki (red.), Redakcja Wydawnictw Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Opolskiego, Opole 2010: 11–19, s. 17.

Na podstawie powyższych rozważań można więc stwierdzić, że pytanie o (nie)naukowość teologii jest wieloaspektowe, a odpowiedź na nie udzielona może różnić się znacząco w zależności od przyjętej koncepcji nauki i od grona adresatów. W związku z tym w następnym podrozdziale przedstawię podejście do teologii jako dyscypliny, które uważam za najbardziej korzystne w perspektywie mojej dysertacji.

1.3 Teologia katolicka jako dyscyplina

Z analizy relacji teologii katolickiej do dyskursu nazywanego nauką wynika, że określenie statusu teologii nie jest sprawą prostą i oczywistą. Powodem są współczesne trudności z definicją nauki oraz złożona natura samej teologii, która jest jednocześnie dyscypliną akademicką i poszukiwaniem zrozumienia spraw wiary. Jeśli więc chcemy określić status teologii na potrzeby dysertacji, której tematem jest dialog teologii z innym segmentem badań akademickich, musimy się odnieść do co najmniej trzech perspektyw.

Najpierw warto zacząć od spojrzenia „z zewnątrz”, czyli z punktu widzenia nauk. Możliwym rozwiązaniem trudności przedstawionych powyżej jest powstrzymanie się od rozstrzygnięcia o „naukowości” lub „nienaukowości” teologii katolickiej. Na podstawie kryteriów socjologicznych można ją bowiem uznać za pełnowartościową dyscyplinę akademicką z obszaru humanistyki, posiadającą własne metody, strukturę i obszar zainteresowań w formie analogicznej do innych „miękkich” nauk²³. To dotyczy także miejsca teologii w życiu społecznym. Podobnie jak filozofia bądź etyka, teologia zajmuje się pytaniami egzystencjalnymi, które dla wielu ludzi są pytaniami najważniejszymi²⁴. Z tego też wynika, że grono adresatów wyników badań teologicznych nie musi być ograniczone do ludzi uważających się za chrześcijan, gdyż wiele podejmowanych zagadnień odgrywa ważną rolę w szerszym kontekście społecznym i kulturowym (np. problemy moralno-etyczne, miejsce *sacrum* w świecie współczesnym itd.). Dla teologa takie czysto „zewnątrzne” podejście byłoby oczywiście mało zadowalające, niemniej jednak na potrzeby dialogu można je uznać za uzasadnione.

Kolejną perspektywą jest podejście graniczne, biorące pod uwagę charakter teologii jako hipotetycznego poznania zbudowanego na danych Objawienia, które człowiek wierzący przyjmuje w akcie wiary i którego stopień zgodności z rzeczywistością zostanie

²³ W prawodawstwie polskim przez Rozporządzenie Ministra Nauki i Szkolnictwa Wyższego z 20 września 2018 r. nauki teologiczne zostały, co prawda, uznane za osobną dziedzinę oddzieloną od dziedziny nauk humanistycznych, ale tego rodzaju klasyfikacje są raczej kwestią umowną i różnią się znacząco w różnych państwach (teologia bywa np. zaliczana do jednej rodziny dyscyplin wraz z filozofią i etyką w ramach dziedziny nauk humanistycznych albo bywa inaczej ujęty sam podział między „naukami” i „humanistyką”).

²⁴ J. Herbut, *Jaką nauką jest teologia katolicka?*, op. cit., s. 17.

przez wszystkich sprawdzony w momencie śmierci. Patrząc z tego punktu widzenia, można uznać teologię za swego rodzaju naukę dążącą do względnej obiektywności i ścisłości argumentacyjnej. Jak zobaczyliśmy wcześniej, wszystkie koncepcje i modele teologiczne muszą być logicznie powiązane z siatką prawd podstawowych, zawartych w Objawieniu chrześcijańskim. W odniesieniu do dialogu na poziomie akademickim ważną rzeczą jest, by twierdzenia teologiczne były wyrażone za pomocą klarownego intersubiektywnego języka, przy czym ich treść i wynikanie logiczne winny być przedstawione w taki sposób, by były zrozumiałe dla każdego myślącego człowieka bez względu na to, czy jest on wierzący, czy nie. Nawet jeśli druga strona dialogu nie uznaje prawdziwości twierdzeń fundamentalnych, to teolog powinien być w stanie uzasadnić, dlaczego – zakładając, że Objawienie jest prawdziwe – na drodze systematycznej, racjonalnej refleksji doszedł do takich a nie innych wniosków.

Oczywiście, trzeba zaznaczyć, że żywej rzeczywistości Objawienia nie sposób sprowadzić do zestawu twierdzeń, z których tylko dedukcyjnie wyprowadzane są kolejne wnioski. Również takie podejście byłoby dla teologa mało zadowalające. Raczej chodzi o to, że doświadczenie zbawczego poznania Boga w Chrystusie zostało wypowiedziane w języku ludzkim i z tej właśnie przyczyny twierdzenia, przez które próbujemy je określić, podlegają normalnym prawom logiki i argumentacji. Nawet opisy spotkania z Bogiem w doświadczeniu mistycznym, które czasami do granicy napinają możliwości ludzkiego języka w próbie wyrażenia niewyraźnego, muszą być przynajmniej niesprzeczne w odniesieniu do prawd Objawienia, jeśli mają zostać uznane przez wspólnotę wiernych za autentyczne.

Ostatni aspektem to spojrzenie na teologię „od wewnątrz”, gdyż dla teologa katolickiego – podobnie jak dla każdego chrześcijanina – przyjęcie fundamentalnych prawd wiary wraz z pewnymi zasadami interpretacji jest decyzją zasadniczą, egzystencjalną. W przypadku teologii zatem hasło *anything goes*, „wszystko wolno”, jest nie do zastosowania. Katolicka refleksja teologiczna rozwijana jest w odniesieniu do Magisterium Kościoła oraz pozostaje powiązana z kultem liturgicznym i z życiem wierzących. Przykładowo, jeśli by nawet pewne poglądy teologów były cenione w środowisku akademickim i pozytywnie przyjmowane przez społeczeństwo, to bez uznania przez Magisterium, którego zadaniem jest dbać o depozyt wiary, nie zostałyby one włączone do oficjalnego nauczania Kościoła (co przy socjologicznym podejściu do nauki w innej dyscyplinie nie miałyby miejsca). Właśnie te aspekty teologii spotykają się nierzadko

z niezrozumieniem, niemniej jednak bez nich teologia katolicka przestałaby być teologią, ponieważ zostałaby pozbawiona wymiaru duchowego i eklezjalnego.

Na podstawie powyższych rozważań można streścić podejście do teologii jako dyscypliny w następujący sposób²⁵:

Pod kątem struktury i metody teologia rozumiana jest jako dyscyplina akademicka z obszaru humanistyki; pod kątem treści – jako racjonalna refleksja nad Objawieniem i całą rzeczywistością w odniesieniu do niego przy założeniu, że dane Objawienia są prawdziwe; a pod kątem relacji do tradycji chrześcijańskiej – jako próba zrozumienia wiary, dokonująca się we wspólnocie Kościoła i w odniesieniu do doświadczenia spotkania z Bogiem, które On sam zainicjował.

²⁵ Na końcu rozdziałów lub podrozdziałów pierwszej i drugiej części tej pracy zamieszczam krótkie podsumowanie istotnych wątków dla łatwiejszej orientacji w argumentacji i strukturze treści.

2 Miejsce refleksji o religii w ramach nauk teologicznych

Jak wspomniałam we *Wstępie*, głównym problemem tej pracy jest kwestia możliwości i warunków dialogu między akademicką teologią katolicką i antropologią religii, przy czym rozważania podejmowane są z punktu widzenia teologii i za miejsce spotkania uznaję refleksję nad zjawiskami określanymi mianem religii. Jeśli zatem w poprzednim podrozdziale opisałam, jakie podejście do teologii jako dyscypliny uważam w tym kontekście za odpowiednie, to teraz należy uczynić kolejny krok i zastanowić się, jak należy określić miejsce refleksji o religii w naukach teologicznych. W tym celu trzeba choć w skrócie i jakby „z lotu ptaka” spojrzeć na rozwój podejścia do tego tematu w historii teologii katolickiej.

2.1 Historia refleksji o religii w teologii katolickiej do początku XX wieku

Najpierw warto zauważyć, że w teologii trudno mówić o historii „teologii religii” lub refleksji o „religii” jako takiej, ponieważ pojęcie „religia” we współczesnym rozumieniu niekoniecznie jest dla teologii katolickiej „terminem rodzimym”. To może wydawać się nieco zaskakujące, biorąc pod uwagę, że w potocznym ujęciu „religia” stanowi temat wielu dyskusji teologicznych, etycznych bądź pastoralnych. Warto jednak wziąć pod uwagę, że język teologii kształtował się przeważnie w oparciu o język biblijny i o pojęcia przejęte ze starożytnej filozofii greckiej lub kultury łacińskiej. W myśli starożytnej termin „religia” we współczesnym znaczeniu – tzn. jako określenie pewnego wyodrębnionego segmentu kultury i doświadczenia człowieka – nie posiada odpowiednika¹. Łacińskie *religio*, z którego wywodzi się współczesna „religia”, zostało co prawda zastosowane w kilku miejscach w łacińskich tłumaczeniach Biblii, niemniej jednak nie jest ono prostym przełożeniem na łacinę jakiegoś określonego biblijnego pojęcia greckiego lub hebrajskiego². W Starym Testamencie spotykamy je najczęściej w znaczeniu prawa, zwyczaju lub obrzędu, a w Nowym Testamencie zastępuje ono greckie terminy związane z kultem bądź pobożnością. Zostało ono przejęte z kultury Cesarstwa Rzymskiego, w której rozwijało się chrześcijaństwo pierwszych wieków, trudno je zatem uznać za pojęcie biblijne.

W języku teologicznym terminy z podobnym rodowodem nie stanowią wyjątku. Teologia chrześcijańska zasymilowała bowiem w pierwszych wiekach wiele pojęć niebiblijnych związanych z filozofią grecką lub kulturą łacińską, które na stałe zadomowiły

¹ Co do zagadnienia kształtowania się koncepcji religii w okresie nowożytnym zob. P. Harrison, *‘Religion’ and the Religions in the English Enlightenment*, Cambridge University Press, Cambridge 2002.

² Por. Ł. Kamykowski, *Teologia religii: Pojęcie – natura – przedmiot* [w:] *Teologia religii: Chrześcijański punkt widzenia*, G. Dziewulski (red.), Wydawnictwo Księży Sercanów, Łódź / Kraków 2007: 21–33, s. 26.

się w słownictwie teologicznym (np. *homoousios*, *substantia*). Znaczenie takich terminów zostało dosyć ściśle określone podczas burzliwych sporów trynitarnych i chrystologicznych w kontekście pierwszych soborów powszechnych. W centrum uwagi było jednak wtedy pytanie o tożsamość i zbawcze dzieło Chrystusa, a podejście do innych kultur bądź religii stanowiło temat marginalny³. Refleksja nad tym, co dzisiaj określilibyśmy jako „religia w ogóle”, była nieobecna, a kwestia podejścia do innych religii pojawiała się co najwyżej w konfrontacji z judaizmem i politeizmem grecko-rzymskim lub w kontekście pytania o zbawienie sprawiedliwych przed wcieleniem. Ścisły aparat pojęciowy na temat „religii” nie został zatem w ramach refleksji teologicznej wypracowany, ponieważ nie zachodziła taka potrzeba.

W związku z tym teologia łacińska przejęła pojęcie *religio* w rozumieniu ogólnym, w jakim stosowane było np. u Cyserona (od *relegere* – „odczytać na nowo”, co należy się bogom) lub Laktancjusza (od *religare* – „wiązać” z Bogiem), a następnie u św. Augustyna (od *reeligere* – „ponownie wybrać” Boga po grzechu)⁴. W tę linię wpisał się św. Tomasz z Akwinu ujmując *religio* w znaczeniu cnoty moralnej związanej ze sprawiedliwością oraz osobowego związku człowieka z Bogiem⁵. Do jego koncepcji w większym lub mniejszym stopniu odnosiło się wielu późniejszych teologów katolickich aż do czasów współczesnych. Warto zauważyć, że takie podejście jest bardzo odległe od aktualnego rozumienia terminu „religia” we współczesnych naukach humanistycznych. Trudno zatem byłoby w ramach dyskursu teologicznego opisać rozwój „teologii religii” jako dzieje refleksji nad jakąś stosunkowo jasno określoną ideą „religii”, która przewijałaby się przez historię teologii katolickiej. Możemy jednak śledzić zmiany w podejściu teologów do zjawisk, które *obecnie* wchodzą w zakres pojęcia „religia”.

Jak wspomniałam, w pierwszych wiekach chrześcijaństwa znaczenie refleksji teologicznej nad „religią” czy „religiami” było raczej znikome. Ocena innych tradycji religijnych wśród starożytnych autorów chrześcijańskich była przeważnie negatywna (np. Tertulian wprost uznaje kultury pogańskie za dzieło demonów⁶). Niektórzy Ojcowie Kościoła przyznawali pewną wartość ewentualnie judaizmowi przedchrześcijańskiemu lub filozofii greckiej (np. koncepcja „ziaren Słowa” u św. Justyna Męczennika lub pedagogia

³ Zob. Z. Kubacki SJ, *Wprowadzenie do teologii religii*, Wydawnictwo Rhetos, Warszawa 2018, s. 20.

⁴ Zob. T. Dzidek, Ł. Kamykowski, A. Kubiś (red.), *Teologia fundamentalna (t. 2): Religie świata a chrześcijaństwo*, Wydawnictwo Naukowe PAT, Kraków 1998, s. 11.

⁵ Zob. Z.J. Zdybicka, *Czy u św. Tomasza istnieją dwie koncepcje religii?*, „Zeszyty Naukowe KUL” 1974, t. 17, nr 4: 17–27.

⁶ Zob. J. Morales, *Teología de las religiones*, op. cit., s. 76.

Chrystusowa u św. Klemensa Aleksandryjskiego)⁷. Choć w dzisiejszym rozumieniu zagadnienia te z pewnością wchodziłyby co najmniej w zakres filozofii religii, to dla Ojców filozofia była czymś całkiem różnym od politeistycznych religii pogańskich i te religie nie były według nich warte uwagi. W ich przekonaniu nie zawierały one żadnych pozytywnych elementów i były bezużyteczne w perspektywie pytania o zbawienie.

Ponadto, mniej więcej od V wieku następowała radykalizacja rozumienia aksjomatu *extra Ecclesiam nulla salus* („poza Kościołem nie ma zbawienia”), pochodzącego prawdopodobnie od św. Cypriana z Kartaginy. Początkowo owa formuła dotyczyła tylko schizmatyków, którzy byli w Kościele, ale później odłączyli się od niego. U św. Augustyna z Hippony i następnie u św. Fulgencjusza z Ruspe aksjomat ten został jednak zastosowany także do wyznawców judaizmu i kultów pogańskich oraz do wszystkich nieochrzczonych w ogóle (w tym także dzieci zmarłych bez chrztu)⁸. Literalne rozumienie formuły *extra Ecclesiam...* przetrwało w teologii katolickiej co najmniej do czasów nowożytnych.

W okresie średniowiecza większość teologów co prawda odcinała się od tezy o potępieniu dzieci zmarłych bez chrztu, niemniej jednak formuła *extra Ecclesiam...* w Kościele łacińskim dalej interpretowana była w sposób ekskluzywistyczny⁹. Znalazło to wyraz w orzeczeniu Soboru Florenckiego, w bulli *Cantate Domino* z 1442 r., gdzie czytamy, że „nikt z tych, co są poza Kościołem katolickim, nie tylko poganie, ale i Żydzi, heretycy i schizmatycy, nie mogą stać się uczestnikami życia wiecznego, ale pójdą w ogień wieczny”¹⁰. Za źródło takiego podejścia można uznać przekonanie, że Ewangelia została już głoszona wszystkim ludziom na całym świecie, w związku z czym nieprzyjęcie wiary chrześcijańskiej uznawano za zawinione.

Przełom nastąpił dopiero w okresie wielkich odkryć geograficznych u progu nowożytności, kiedy chrześcijanie na Zachodzie uświadomili sobie, że wciąż istnieją ludy, które nie z własnej winy nie mogły poznać Chrystusa. W teologii katolickiej pojawiły się więc różne propozycje rozwiązania kwestii dotyczących zbawienia ludzi żyjących poza widzialnymi granicami Kościoła. W tym kontekście stworzono pojęcie niezawinionej „niepokonalnej nieświadomości” dotyczącej Ewangelii, zastosowane później także

⁷ Por. Ibid., s. 79–82.

⁸ Zob. Z. Kubacki SJ, *Wprowadzenie do teologii religii*, op. cit., s. 42.

⁹ Zob. ibid., s. 43.

¹⁰ Sobór we Florencji, *Bulla unii z Koptami «Cantate Domino»* (4 II 1442), 16 [Dokumenty soborów powszechnych III (1414–1445): Konstancja, Bazylea-Ferrara-Florencja-Rzym, A. Baron, H. Pietras SJ (red.), Wydawnictwo WAM / Księża Jezuici, Kraków 2005: 570–619].

w odniesieniu do niekatolików, którzy żyją w krajach katolickich, ale zostali wychowani w wierze przodków¹¹.

Kolejnym ważnym czynnikiem stymulującym rozwój refleksji w tej dziedzinie stały się spory w okresie reformacji oraz późniejsze kontrowersje związane z filozoficzną krytyką religii i z teologią modernistyczną. W ich trakcie podważona została wyjątkowość „religii katolickiej”, która przez adwersarzy stopniowo zaczęła być postrzegana jako jedna z wielu religii współistniejących wraz z innymi światopoglądami w ramach społeczeństw.

Te oraz inne wydarzenia w historii kultury europejskiej sprawiły, że problem „religii” – choć nadal prawie wyłącznie w ujęciu apologetyczno-polemicznym – stał się ważnym zagadnieniem w teologii katolickiej w odniesieniu tak do obrony wiary *ad extra* wobec oponentów, jak i do uzasadniania jej wiarygodności *ad intra* dla samych katolików.

2.2 Nauczanie Soboru Watykańskiego II i jego konsekwencje dla teologicznej refleksji o religii

W poprzednim podrozdziale prześledziliśmy w skrócie rozwój podejścia do tematu „religii” w ramach teologii katolickiej od czasów patrystycznych aż do pierwszej połowy XX wieku, kiedy owo zagadnienie stało się ważnym problemem apologetycznym i pastoralnym. Za moment przełomowy można uznać dopiero Sobór Watykański II (1962–1965), którego nauczanie w zasadniczy sposób wpłynęło na kształt refleksji o religii i religiach we współczesnej teologii katolickiej. Z tej przyczyny spróbuję teraz naświetlić parę wątków będących u źródeł przemiany, która miała miejsce w drugiej połowie XX wieku.

Wypowiedzi Magisterium na temat religii przed Soborem Watykańskim II były raczej rzadkie i pojawiały się pośrednio, w kontekście problemu zbawienia niechrześcijan, indyferentyzmu religijnego bądź działalności misyjnej¹². Jak stwierdza teolog Zbigniew Kubacki, w Kościele katolickim na początku XX wieku „otwartość na dialog z kulturą, dialog ekumeniczny, a tym bardziej na dialog międzyreligijny jest raczej znikoma, by nie powiedzieć żadna”¹³. W okresie przedsoborowym następuje jednak pewne przesunięcie akcentów w obszarze eklezjologii. Do głosu dochodzi patrystyczne ujęcie Kościoła jako mistycznego Ciała Chrystusa, w którym Kościół rozumiany jest bardziej jako żywy organizm niż jako instytucja. Pozwala to na nowo przemyśleć sytuację ludzi niebędących

¹¹ Zob. Z. Kubacki SJ, *Wprowadzenie do teologii religii*, op. cit., s. 68.

¹² Zob. I.S. Ledwoń OFM, „...i nie ma w żadnym innym zbawienia”: *Wyjątkowy charakter chrześcijaństwa w teologii posoborowej*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2006, s. 54.

¹³ Z. Kubacki SJ, *Wprowadzenie do teologii religii*, op. cit., s. 72.

formalnie członkami Kościoła katolickiego. W tym kluczu papież Pius XII w encyklice *Mystici Corporis* z 1943 r. uznał, że nawet niechrześcijanie mogą być „skierowani” (*ordinantur*) do Kościoła przez pewne nieświadomione życzenie lub pragnienie¹⁴.

Wątek eklezjologii Ciała mistycznego rozwinęło w okresie przedsoborowym kilku wybitnych teologów, takich jak Jean Daniélou (1905–1974), Henri de Lubac (1896–1991) czy Karl Rahner (1904–1984), którzy zinterpretowali go w sposób pozwalający na bardziej pozytywną ocenę roli religii niechrześcijańskich w Bożym planie zbawienia¹⁵. W ich myśli znacząca była otwartość na dialog ze światem współczesnej filozofii i nauk, powrót do źródeł patrystycznych oraz – zwłaszcza w przypadku de Lubaca i Rahnera – odrzucenie ostrego przeciwstawienia porządku łaski i natury, obecnego w teologii neoscholastycznej. Daniélou i de Lubac, w nawiązaniu do patrystycznych koncepcji „ziaren Logosu” oraz „pedagogii Bożej”, wpisali się ze swoim podejściem do innych religii w tzw. „teorię wypełnienia”. W tej perspektywie religie niechrześcijańskie rozumiane są jako przygotowanie do chrześcijaństwa, w którym dopełnienie znajdują wszystkie ich pozytywne elementy¹⁶. Rahner poszedł jeszcze o krok dalej: ze względu na społeczną naturę człowieka uznał religie za społeczne wyrazy relacji człowieka z Bogiem, które – nawet jeśli zawierają elementy niedoskonałe i grzeszne – mogą posiadać pewną wartość zbawczą dla swoich wyznawców¹⁷. Twórczość tych autorów wywarła znaczący wpływ na nauczanie Soboru Watykańskiego II na temat religii niechrześcijańskich i nadała kształt posoborowej refleksji o religiach w teologii katolickiej (choć nowatorskie tezy Rahnera nie spotkały się z aprobatą ojców soborowych).

W dokumentach Soboru Watykańskiego II po raz pierwszy w tekstach Magisterium temat relacji Kościoła do innych religii zostaje podjęty wprost, obszernie i w sposób systematyczny. Temu zagadnieniu w całości poświęcona została *Deklaracja o stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich* «*Nostra aetate*» oraz pojawiało się ono przy okazji innych kwestii m.in. w *Konstytucji dogmatycznej o Kościele* «*Lumen gentium*» oraz *Konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym* «*Gaudium et spes*».

Konstytucja *Lumen gentium* stwierdza, że także poza widzialnym organizmem Kościoła „znajdują się liczne pierwiastki uświęcenia i prawdy” oraz – w nawiązaniu do encykliki Piusa XII *Mystici Corporis Christi* – że także niechrześcijanie są „w rozmaity

¹⁴ Zob. Pius XII, *Encyklika* «*Mystici Corporis*» (28 IV 1943), 17 [*Encyklika Mystici Corporis papieża Piusa XII o Kościele, Mistycznym Ciele Chrystusa*, Tum, Wrocław 2001].

¹⁵ Zob. Z. Kubacki SJ, *Wprowadzenie do teologii religii*, op. cit., s. 87.

¹⁶ Zob. *ibid.*, s. 80-83.

¹⁷ Por. K. Kałuża, *Czy teologia komparatywna zastąpi teologię religii?*, „*Studia Oecumenica*”, 2016: 319–358, s. 322.

sposób przyporządkowani (*ordinantur*) do Ludu Bożego”, przy czym wszelkie „dobro i prawdę, jakie się u nich znajduje, Kościół traktuje jako przygotowanie do Ewangelii”¹⁸. Choć w konstytucji tej jest mowa o poszczególnych wyznawcach, a nie o religiach jako takich, jej eklezjologia pozwala na dostrzeżenie wartości pozytywnych poza formalnymi granicami Kościoła katolickiego, także u wyznawców religii niechrześcijańskich. Deklaracja *Nostra aetate* wprost odwołuje się do „najgłębszego zmysłu religijnego”, którym przeniknięte jest życie wspólnot ludzkich, i podkreśla, że ludzie zawsze oczekiwali „od różnych religii odpowiedzi na głębokie tajemnice ludzkiej egzystencji”¹⁹. Ze względu na temat tej dysertacji warto zwrócić uwagę również na dwa wątki poruszane przez konstytucję *Gaudium et spes*, mianowicie na dowartościowanie względnej autonomii świata nauk oraz na podkreślenie społecznego charakteru ludzkiej egzystencji²⁰.

Z wyżej wymienionych fragmentów wynika, że Sobór dostrzega w innych tradycjach religijnych wartościowe elementy postrzegane jako „przygotowanie do Ewangelii”, nawiązując w ten sposób do „teorii wypełnienia”, zarysowanej w twórczości niektórych autorów w okresie przedsoborowym. Niemniej jednak na pytanie, czy religie niechrześcijańskie mogą być zamierzonymi i chcianymi przez Boga drogami zbawienia dla swoich wyznawców, Sobór w opinii większości teologów nie udzielił odpowiedzi²¹. Z jednej strony, teksty soborowe nie wspominają o możliwości pośrednictwa zbawczego w religiach jako takich rozpatrywanych w aspekcie instytucjonalnym i doktrynalnym. Z drugiej strony, biorąc pod uwagę wątki dotyczące społecznego charakteru ludzkiej egzystencji, nie jest tu całkowicie wykluczona interpretacja w duchu teologii Rahnera, ujmującej religie jako swego rodzaju „kanał”, przez który do ich wyznawców dociera zbawcza łaska Boża²². Sam Sobór zostawił jednak tę kwestię otwartą.

W każdym razie zmiana paradygmatu, która dokonała się w kontekście *Vaticanum II*, wpłynęła znacząco na podejście do kwestii religii tak na poziomie instytucjonalnym, jak i na polu refleksji teologicznej. Dostrzeżenie pozytywnych elementów innych religii i kultur

¹⁸ Sobór Watykański II, *Konstytucja dogmatyczna o Kościele «Lumen gentium»* (21 XI 1964), 8; 16 [*Sobór Watykański II: Konstytucje, dekryty, deklaracje (tekst łacińsko-polski, nowe tłum.)*, Pallotinum, Poznań 2008: 144–263].

¹⁹ Sobór Watykański II, *Deklaracja o stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich «Nostra aetate»* (28 X 1965), 2; 1 [*Sobór Watykański II: Konstytucje, dekryty, deklaracje (tekst łacińsko-polski, nowe tłum.)*, Pallotinum, Poznań 2008: 520–527; dalej: DRN].

²⁰ Zob. Sobór Watykański II, *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym «Gaudium et spes»* (7 XII 1965) 36; 24n [*Sobór Watykański II: Konstytucje, dekryty, deklaracje (tekst łacińsko-polski, nowe tłum.)*, Pallotinum, Poznań 2008: 824–981; dalej: KDK].

²¹ Zob. Z. Kubacki SJ, *Wprowadzenie do teologii religii*, op. cit., s. 222.

²² Zob. ibid.; dla szerszej dyskusji poświęconej tym zagadnieniom zob. I.S. Ledwoń OFM, „...i nie ma w żadnym innym zbawienia”, op. cit., s. 188–195.

stworzyło przestrzeń dla dialogu międzyreligijnego. Także postępująca globalizacja oraz konieczność odnalezienia się w społeczeństwach wielokulturowych i wieloreligijnych sprawiły, że temat relacji z innymi religiami stał się w Kościele katolickim ważnym zagadnieniem teologicznym i pastoralnym. W związku z tym papież Paweł VI powołał nową dykasterię Kurii Rzymskiej pod nazwą Sekretariat ds. Niechrześcijan, która od 1988 r. zaczęła działać jako Papieska Rada ds. Dialogu Międzyreligijnego. Problem stosunku chrześcijaństwa do innych religii został uwzględniony także w wielu dokumentach dotyczących katechezy i działalności misyjnej oraz w programach formacji kapłanów i teologów, dla których temat religii niechrześcijańskich i ateizmu przewidziany jest jako obowiązkowy w ramach pierwszego cyklu studiów podstawowych²³. Z refleksją na temat religii i dialogu międzyreligijnego powinni się zatem – choćby teoretycznie – zetknąć wszyscy kandydaci do kapłaństwa oraz większość osób, którym w Kościele katolickim udzielono misji kanonicznej.

W tych okolicznościach – także ze względu na dowartościowanie nauk przez konstytucję soborową *Gaudium et spes* – teologowie i misjonarze zaczęli korzystać z dorobku etnologii oraz nieteologicznych nauk religioznawczych, co zapoczątkowało rozwój teologicznych badań nad konkretnymi religiami niechrześcijańskimi. Ponadto, uznanie istnienia „głębokiego zmysłu religijnego” u niechrześcijan, o którym wspomina deklaracja *Nostra aetate*, odbiło się echem w wielu innych dokumentach posoborowych. Warto zwrócić uwagę zwłaszcza na *Katechizm Kościoła Katolickiego*, który wprost nazywa człowieka „istotą religijną”, a ludzkie akty religijne rozumie jako przejaw pragnienia Boga wpisanego w serca wszystkich ludzi²⁴. Takie spojrzenie pozwala na określenie w dyskursie teologicznym pewnego wspólnego fundamentu doświadczenia ludzkiego, obecnego w różnych kulturach, który można nazwać *religią* w liczbie pojedynczej, w znaczeniu bardzo zbliżonym do tego, które spotykamy w ramach nieteologicznych badań religioznawczych (tym zagadnieniem zajmiemy się szerszej w rozdziale III.4). W ten sposób możliwa staje się teologiczna refleksja zarówno nad *religiami* (l.mn.) jako tradycjami

²³ Zob. Jan Paweł II, *Konstytucja apostolska «Sapientia christiana»* (15 IV 1979), 51 [*Papieża Jana Pawła II konstytucja apostolska „Sapientia Christiana” o uniwersytetach i wydziałach kościelnych*, Kuria Metropolitalna, Kraków 1979]; Franciszek, *Konstytucja apostolska «Veritatis gaudium»* (27 XII 2017), 55 [*Konstytucja apostolska „Veritatis gaudium” o uniwersytetach i wydziałach kościelnych*, Biblos, Tarnów 2018].

²⁴ Por. Kongregacja Nauki Wiary, *Katechizm Kościoła Katolickiego* (11 X 1992), 28 [*Katechizm Kościoła katolickiego*, Pallottinum, Poznań 2009; dalej: KKK].

rozwijającymi się w ramach konkretnych społeczeństw, jak też nad *religią* (l.p.) jako pewnym obszarem rzeczywistości ludzkiej, do której owo pojęcie się odnosi²⁵.

W rezultacie, w okresie posoborowym w Kościele katolickim temat religii został na nowo podjęty w ramach *teologii fundamentalnej*, która ze względu na zmianę paradygmatu z polemicznego na dialogiczny zaczęła szukać odpowiedniej dla siebie metody, oraz w ramach *teologii religii* – nowej dziedziny, której przedmiotem właściwym są teologiczne badania nad religiami/religią. Ponadto, w niektórych ośrodkach rozwijana jest również tzw. *teologia komparatywna*, która zajmuje się teologicznymi badaniami porównawczymi nad religiami. Kwestią relacji owych dziedzin refleksji oraz ustalenia podejścia odpowiedniego na potrzeby tej dysertacji zajmiemy się w następnym punkcie.

2.3 Teologia fundamentalna, teologia religii czy teologia komparatywna?

Jak wspomniałam w poprzednim podrozdziale, systematyczna refleksja na temat religii na polu teologii katolickiej podejmowana jest obecnie w ramach *teologii fundamentalnej*, *teologii religii* oraz *teologii komparatywnej*. Wzajemne stosunki owych dyscyplin są jednak dosyć skomplikowane i wśród teologów nie ma zgody co do zakresu ich kompetencji, metod oraz relacji do innych działów teologii. Z tego powodu nie podaję w tym miejscu szczegółowego opisu całej problematyki, lecz ograniczam się do przedstawienia tylko tych aspektów, które pozwolą stworzyć perspektywę odpowiednią dla zagadnień, którym poświęcona została ta dysertacja. W centrum zainteresowania jest pytanie o warunki i możliwości dialogu teologii z antropologią religii, dlatego naszym zadaniem jest w tej chwili określenie pozycji, z której mamy zamiar ów dialog na polu teologii prowadzić (przy czym najwięcej uwagi poświęcam teologii fundamentalnej, ponieważ w jej metodologii ostatecznie zakorzenione jest to opracowanie).

Teologia fundamentalna

Współczesna *teologia fundamentalna* jest następczynią klasycznej, potrydenckiej apologetyki, w której zakresie tradycyjnie mieścił się również traktat o religii. Apologetyka jako samodzielna dyscyplina została wyodrębniona na początku XIX wieku, przy czym jej zadaniem było opracowanie „przedsionków wiary” oraz motywów jej wiarygodności, a za jej przedmiot formalny uznawano wiarygodność rozumową orędzia chrześcijańskiego²⁶.

²⁵ Dla opracowania problemu teologicznego pojęcia religii zob. np. K. Kałuża, *Ku teologicznemu pojęciu religii*, „Analecta Cracoviensia”, 2017, t. 49: 41–65.

²⁶ Por. H. Seweryniak, *Teologia fundamentalna (t.1)*, Towarzystwo „Więź”, Warszawa 2010, s. 26-27.

Treści w ramach apologetyki dzielono na trzy obszary: *demonstratio religiosa*, w którym za pomocą argumentów rozumowych uzasadniano istnienie Boga i możliwość Objawienia, *demonstratio christiana*, w którym wskazywano konkretyzację tego Objawienia w Jezusie Chrystusie, oraz *demonstratio catholica*, w którym wykazywano, że prawdziwym Kościołem ustanowionym przez Chrystusa jest Kościół rzymskokatolicki. Refleksja nad religią/religiami znajdowała się w pierwszym *demonstratio*²⁷.

Ze względu na kontekst historyczny nastawienie klasycznej apologetyki było raczej obronne i polemiczne, w związku z czym ocena kultury i myśli poza tradycją katolicką – w tym także innych religii – była przeważnie negatywna. Zmiana paradygmatu w teologii, która nastąpiła wraz z Soborem Watykańskim II, ujawniła pewne braki takiego podejścia, jak np. słaby kontakt ze współczesną kulturą i nauką, przeracjonalizowanie refleksji oraz przeakcentowanie aspektu obronnego bez zabiegania o pokazanie piękna i głębi orędzia chrześcijańskiego jako istotnego motywu wiarygodności²⁸. W perspektywie dowartościowania stworzenia i kultury ludzkiej w nauczaniu Soboru oraz w kontekście wrażliwości człowieka żyjącego w świecie po doświadczeniu dwóch wojen światowych, taki sposób uzasadniania wiary chrześcijańskiej przestał być przekonujący. Konieczną zatem stała się zmiana podejścia, w związku z czym klasyczna apologetyka przekształciła się w teologię fundamentalną.

Obecnie teologia fundamentalna uprawiana jest jako dyscyplina teologiczna – w przeciwieństwie do dawnej apologetyki, będącej raczej dziedziną przedteologiczną – którą można rozumieć jako wprowadzenie do teologii dogmatycznej bądź opracowanie podstaw wiary chrześcijańskiej. Według Henryka Seweryniaka jej przedmiotem jest „wiarygodność [...] komunikowanego przez Kościół Objawienia Boga w Jezusie Chrystusie”, przy czym w strukturze teologii jako całości pełni ona funkcję uzasadniającą, dialogiczną i apologijną²⁹.

W tej postaci teologia fundamentalna jest dyscypliną stosunkowo młodą, która wciąż szuka swojego kształtu i metody. W odniesieniu do refleksji o religii nie ma zgody co do tego, w jakim zakresie i na którym etapie – a niekiedy nawet czy w ogóle – zagadnienie to powinno znaleźć się w opracowaniach teologiczno-fundamentalnych. Większość teologów fundamentalnych uznaje, że treść dawnego traktatu *demonstratio religiosa* wciąż należy do

²⁷ Por. H. Waldenfels SJ, *O Bogu, Jezusie Chrystusie i Kościele dzisiaj: Teologia fundamentalna w kontekście czasów obecnych*, Księgarnia Św. Jacka, Katowice 1993, s. 79 [H. Waldenfels SJ, *Kontextuelle Fundamentaltheologie*, Schöningh, Paderborn / München / Wein / Zürich 1988].

²⁸ Por. H. Seweryniak, *Teologia fundamentalna (t.1)*, op. cit., s. 29-30.

²⁹ Zob. *ibid.*, s. 52.

ich dyscypliny, niemniej jednak sposób podejścia do tego tematu w dużej mierze zależy będzie od przyjętego jej modelu. Według Seweryniaka we współczesnej teologii fundamentalnej można wyróżnić cztery zasadnicze nurty, mianowicie antropologiczny, hermeneutyczny, praktyczny i kontekstualny. Na potrzeby tej dysertacji – z przyczyn, które staną się jasne później – za najbardziej odpowiedni uważam model kontekstualny, którego zarys postaram się teraz opisać.

Nurt kontekstualny teologii fundamentalnej związany jest z twórczością Hansa Waldenfelsa SJ, który refleksję teologiczno-fundamentalną porównuje do stania na progu domu: „Ten, kto stoi na progu – pisze Waldenfels – znajduje się zarazem wewnątrz i na zewnątrz. Słyszy argumenty tych, którzy stoją na zewnątrz i tych, którzy są w domu. Zależy mu jednak na wejściu do domu”³⁰. Zadaniem teologii fundamentalnej byłoby zatem pokazanie piękna i sensowności wiary chrześcijańskiej tym, którzy są „na zewnątrz”, a jednocześnie wnoszenie nowych pytań i inspiracji dla tych, którzy są „wewnątrz domu” i którzy w orędzie chrześcijańskie już uwierzyli.

To oczywiście nie oznacza, że wątki teologiczno-fundamentalne nie są obecne także w innych dyscyplinach teologicznych i że np. dogmatyk nie będzie czasami musiał „stanać u drzwi” ze względu na tych, którzy, będąc „we wnętrzu domu”, nie pamiętają już, jak się tam dostali³¹. W obecnej sytuacji pluralizmu kulturowego i religijnego potrzebna wydaje się jednak odrębna dyscyplina uprawiana przez „specjalistów od zadawania pytań”, których zadaniem będzie właśnie budowanie mostów między teologią a innymi obszarami ludzkiego doświadczenia.

W takim ujęciu teologia fundamentalna staje się *par excellence* teologią dialogu, której zadaniem jest refleksja nad fundamentami wiary chrześcijańskiej w konfrontacji z nieustannie zmieniającymi się kontekstami kulturowymi oraz również z innymi dyscyplinami akademickimi. Warto zauważyć, że kształt prezentacji owych fundamentów będzie w dużej mierze zależał od konkretnego kontekstu społeczno-kulturowego: w sytuacji pokoju i otwartości bardziej zaakcentowany będzie wymiar dialogiczny, natomiast w kontekście prześladowań i niezrozumienia bardziej uwidoczni się wymiar apologetyczny i uzasadniający.

Przy takim rozumieniu teologii fundamentalnej świat religii oraz nieteologicznych nauk religioznawczych jest jednym z kontekstów, w którym rozwijana jest refleksja teologiczna. Wielość zjawisk określanых mianem religii stanowić może dla teologii źródło

³⁰ H. Waldenfels SJ, *O Bogu, Jezusie Chrystusie i Kościele dzisiaj*, op. cit., s. 83-82.

³¹ Por. *ibid.*, s. 84.

pytań oraz okazję do przemyślenia na nowo fundamentów własnej tożsamości, gdyż, jak podkreśla teolog Michael Barnes, chrześcijaństwo ze względu na swój zasadniczo dialogiczny charakter, wynikający z odwiecznej relacyjności Trójjedynego Boga, nie może do końca określić siebie „bez innego”³².

Z tej przyczyny nieunikniona jest konfrontacja także z naukami religioznawczymi, gdyż w zakresie refleksji o religii/religiach teologia skazana jest na korzystanie z ich dorobku i każda prezentacja danych zawiera już pewną dozę teorii. Z tego spotkania rodzą się kolejne pytania epistemologiczne, filozoficzne i antropologiczne (np. na temat warunków zrozumienia, możliwości stosowania nieteologicznych teorii w dyskursie teologicznym bądź pytania o źródło konkretnych zjawisk religijnych). W ten sposób zagadnienie religii i nieteologicznych nauk religioznawczych rozumiane jest jako jeden z aspektów rzeczywistości „na zewnątrz domu”, na którą teolog fundamentalny stojący „na progu” patrzy z punktu widzenia Objawienia i zadaje jej pytania.

Teologia religii

Choć temat religii podejmowany był przez teologów katolickich z różnych perspektyw już w okresie przedsoborowym, za początek *teologii religii* jako osobnej dyscypliny w ramach teologii katolickiej można uznać opublikowane w 1963 r. przez Heinza R. Schlettego dzieło pod tytułem *Die Religionen als Thema der Theologie: Überlegung zu einer «Theologie der Religionen»*, od którego wywodzi się jej nazwa. Choć jest to dyscyplina stosunkowo młoda i – jak stwierdza dokument Międzynarodowej Komisji Teologicznej *Chrześcijaństwo i religie* z 1997 r. – jej status epistemologiczny nie jest jeszcze dobrze określony³³, to ogólnie można ją opisać jako próbę „namysłu nad innymi religiami i wierzeniami religijnymi z pozycji własnej religii, własnego wyznania, a nawet własnej tradycji teologicznej”³⁴. Przedmiotem teologii religii może być więc religia w ogóle (*theologia religionis*) lub konkretna historyczna religia bądź religie (*theologia religionum*)³⁵. W ujęciu katolickim teologia religii stanowi część teologii systematycznej, przy czym jej zadaniem jest stawianie pytań z punktu widzenia własnej doktryny, które dotyczą znaczenia

³² Zob. M. Barnes, *Theology and the Dialogue of Religions*, Cambridge University Press, Cambridge (UK) / New York 2002, s. 221.

³³ Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Chrześcijaństwo i religie* (1997), 4 [https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_1997_cristianesimo-religioni_pl.html, 27.03.2022].

³⁴ H. Seweryniak, *Teologia religii a teologia fundamentalna: Refleksja metodologiczno-pedagogiczna* [w:] *Teologia religii: Chrześcijański punkt widzenia*, G. Dziewulski (red.), Wydawnictwo Księży Sercanów, Łódź / Kraków 2007: 183–201, s. 186.

³⁵ Zob. A. Bronk, *Podstawy nauk o religii*, op. cit., s. 151.

i oceny teologicznej innych religii, ich roli w dziejach zbawienia, kryteriów prawdziwości oraz możliwości zrozumienia innych religii z punktu widzenia tradycji własnej³⁶. Choć teologia religii nierzadko bywa uprawiana przez teologów fundamentalnych, to jednak w wielu ośrodkach uznawana jest za autonomiczną dyscyplinę, różną od teologii fundamentalnej lub religioznawstwa.

Z tego względu powstaje problem relacji teologii religii do teologii fundamentalnej oraz zasadności podejmowania tematu religii w obu dyscyplinach. Zdaniem Ireneusza S. Ledwońa teologia religii wchodzi w skład nauk religiologicznych i jako taka wykracza poza granice teologii fundamentalnej, będącej z założenia dyscypliną teologiczną³⁷. Z tej perspektywy umieszczenie refleksji o religiach w ramach teologii fundamentalnej może się wydawać nieuzasadnionym mieszaniem dyskursu teologii z autonomiczną dziedziną nauk religiologicznych.

Warto jednak zauważyć, że takie podejście jest ściśle uwarunkowane konkretnym rozumieniem pojęcia religii oraz dyscyplin, które się „religią” zajmują. Pojęcie „nauk religiologicznych”, związane zwłaszcza ze środowiskiem Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, rozwijało się w polskim kontekście w opozycji do redukcjonistycznego religioznawstwa marksistowskiego, przy czym w jego zakres miało wchodzić całe spektrum badań nad religią, z teologią religii włącznie³⁸. Wpisując się w ten nurt, Ledwoń ujmuje „religię” jako realny, egzystencjalny związek człowieka z Bogiem³⁹. Z punktu widzenia teologii takie podejście wydaje się atrakcyjne, gdyż pozwala na odrzucenie redukcjonizmu, który próbowałby zjawisko religii całkowicie „odwyjaśnić” (po angielsku bywa to czasami ujmowane jako *explaining away*), w znaczeniu sprowadzenia całej jej rzeczywistości i wszystkiego, do czego się odnosi, tylko do czynników biologicznych lub ogólnie naturalnych. Niemniej jednak dla dialogu teologii z nieteologicznymi naukami o religii taki model paradoksalnie może stanowić bardziej przeszkodę niż pomoc. W sytuacji dialogu trzeba bowiem brać pod uwagę również perspektywę drugiej strony i jednym z klasycznych zarzutów wielu religioznawców wobec „niereducjonistycznych” badań nad religią jest „teologizowanie” dyskursu religioznawczego i zawłaszczanie religioznawstwa przez teologię.

Tym tematem zajmę się szerzej w rozdziale III.4. W tym miejscu wystarczy powiedzieć, że określenie religii jako „realnego egzystencjalnego związku z Bogiem”

³⁶ Por. K. Kałuża, *Czy teologia komparatywna zastąpi teologię religii?*, op. cit., s. 324-326.

³⁷ Zob. I.S. Ledwoń OFM, „...i nie ma w żadnym innym zbawienia”, op. cit., s. 525.

³⁸ Por. A. Bronk, *Podstawy nauk o religii*, op. cit., s. 33.

³⁹ Zob. I.S. Ledwoń OFM, „...i nie ma w żadnym innym zbawienia”, op. cit., s. 463.

trudno utrzymać bez przyjęcia jakiejś formy światopoglądu teistycznego lub przynajmniej pewnej szczególnej wizji ludzkiej religijności. Przy takim ujęciu warunkiem prowadzenia badań nad religią stałoby się zaakceptowanie tego właśnie światopoglądu, co z kolei stawia pytanie o uszanowanie autonomii metod religioznawstwa jako nieteologicznej nauki humanistycznej względem teologii.

Biorąc pod uwagę kierunek wytyczony w konstytucji *Gaudium et spes*, podkreślającej słuszną autonomię świata nauk⁴⁰, na potrzeby tej dysertacji uważam za bardziej adekwatny taki model relacji między obiema dyscyplinami, w którym granica przebiega między teologią a nieteologicznym religioznawstwem i w którym katolicka teologia religii, ze względu na swój związek z konkretną tradycją wyznaniową, jest aspektem dyskursu teologicznego (nie zaś częścią ogólnie pojętych badań nad religią). Nie oznacza to przekreślenia autonomii teologii religii względem teologii fundamentalnej, lecz raczej utrzymanie jej w ramach teologii systematycznej, po uprzednim wywodzie teologiczno-fundamentalnym (przy czym pytanie natury praktycznej co do tego, w ramach których instytutów ma być ona uprawiana, nie ma w tym kontekście większego znaczenia). Zadaniem teologii fundamentalnej byłoby zatem postawienie pytań i zarysowanie kierunków refleksji na podstawie dialogu z nieteologicznymi badaniami nad religią, a zadaniem teologii religii – tworzenie systematycznych propozycji rozwiązań z punktu widzenia tradycji katolickiej.

Teologia komparatywna

Ostatnim typem refleksji na temat religii, która uprawiana jest w ramach teologii katolickiej, jest tzw. *teologia komparatywna*. Choć w środowiskach polskojęzycznych poświęcano temu kierunkowi stosunkowo niewiele uwagi, to trzeba chociaż skrótowo opisać jego charakter, ze względu na roszczenia niektórych przedstawicieli, wysuwających postulat zastąpienia teologii religii właśnie przez teologię komparatywną. Ów kierunek refleksji pojawił się pod koniec XX wieku w kontekście praktyki dialogu międzyreligijnego i w nawiązaniu do niekonfesyjnych badań nad religią uprawianych metodą porównawczą. Cechą charakterystyczną znacznej części opracowań z zakresu teologii komparatywnej jest ich mikrologiczny charakter – porównywane są konkretne elementy konkretnych tradycji religijnych bez zabiegania o budowanie ogólnych modeli⁴¹ (np. porównanie treści poezji chrześcijańskich mistyków z hymnami hinduskich *bhaktów*).

⁴⁰ Zob. KDK 36.

⁴¹ Zob. K. Kałuża, *Czy teologia komparatywna zastąpi teologię religii?*, op. cit., s. 343-344.

Chociaż pole teologii komparatywnej jest obecnie bardzo różnorodne, to można w nim zidentyfikować dwa główne nurty. Pierwszy, reprezentowany przez autorów takich jak Francis X. Clooney i James L. Fredericks, zakłada perspektywę konfesyjną, której celem jest wejście w dialog z przedstawicielami innych religii z punktu widzenia własnej tradycji na poziomie hermeneutyki tekstów. Drugi nurt, którego przedstawicielami są np. Keith Ward oraz Robert C. Neville, postuluje ujęcie ponadkonfesyjne, polegające na szukaniu wzorców podobieństw i różnic między poszczególnymi tradycjami religijnymi bez zadawania pytań o ich prawdziwość⁴².

Ze względu na trudności metodologiczne teologia komparatywna nierzadko bywa krytykowana tak przez teologów, jak i przez badaczy religii. Dla wielu religioznawców jej odmiana konfesyjna stanowi kolejną próbę „teologizowania” metody komparatywnej przez określoną tradycję wyznaniową⁴³. W przypadku wersji niekonfesyjnej, trudno z kolei stwierdzić, w jakim sensie jest ona teologią i czym różni się od nieteologicznych badań porównawczych. Ponadto, w dyskursie teologicznym postulat zastąpienia teologii religii przez konfesyjnie zorientowaną teologię komparatywną napotyka dwa poważne problemy: Po pierwsze, niemożliwa jest „mikrologiczna” komparacja elementów poszczególnych tradycji religijnych bez uwzględnienia ich kontekstu „makrologicznego”, co sprawia, że konieczne stają się uogólnienia systemowe właściwe dla teologii religii⁴⁴. Po drugie, także na płaszczyźnie mikrologicznej prędzej czy później dochodzi się do momentu, w którym trzeba postawić pytanie o prawdziwość porównywanych elementów – zresztą sam Clooney przyznaje, że w perspektywie konfesyjnej na pewnym etapie trzeba rozstrzygnąć, czy zbawienie polega na poznaniu Brahmana, czy też jego źródłem jest wyłącznie Chrystus⁴⁵. Niemniej jednak tego rodzaju kwestie należą raczej do kompetencji teologii religii, a sama metodologia teologii komparatywnej, w takim kształcie jak opisano powyżej, nie posiada narzędzi do ich rozwiązania.

Jak zatem stwierdza Zbigniew Kubacki, teologia komparatywna uprawiana z punktu widzenia własnej tradycji może stanowić ważne dopełnienie dla teologii religii w ramach teologii katolickiej, gdyż stwarza ona przestrzeń dla dogłębnego poznania idei obecnych w innych religiach oraz stanowi ważne narzędzie do nawiązania dialogu z ich wyznawcami. Niemniej jednak nie jest w stanie teologii religii zastąpić⁴⁶.

⁴² Por. *ibid.*, s. 335-337.; Z. Kubacki SJ, *Wprowadzenie do teologii religii*, op. cit., s. 298.

⁴³ Por. R. Bernhardt, *Comparative Theology: Between Theology and Religious Studies*, „Religions” 2012, t. 3, nr 4: 964–972, s. 966.

⁴⁴ Zob. K. Kałuża, *Czy teologia komparatywna zastąpi teologię religii?*, op. cit., s. 346-347.

⁴⁵ Por. *ibid.*, s. 347.

⁴⁶ Por. Z. Kubacki SJ, *Wprowadzenie do teologii religii*, op. cit., s. 303-304.

W tym podrozdziale prześledziliśmy zasadnicze wątki znajdujące się u podstaw współczesnego kształtu refleksji o religii/religiach w ramach teologii katolickiej. Dzięki temu możemy sformułować ogólny zarys podejścia, które uważam za odpowiednie:

Refleksja o religii/religiach w ramach teologii katolickiej może być na poziomie teoretycznym uprawiana w ramach teologii fundamentalnej, teologii religii bądź teologii komparatywnej. Teologia fundamentalna jest tu ujmowana jako dyscyplina „na progu”, dla której świat religii oraz dziedzina nauk religioznawczych staje się jednym z kontekstów, w zestawieniu z którym rozpatrywane są fundamenty własnej wiary. Teologia religii – we współpracy z teologią komparatywną jako jej uzupełnieniem – może następnie podejmować systematyczne opracowanie kierunków wskazanych przez refleksję teologiczno-fundamentalną. Dla dialogu teologii z antropologią religii wydaje się zatem najbardziej korzystna perspektywa teologiczno-fundamentalna, pozwalająca ustalić warunki spotkania, postawić pytania oraz nakreślić propozycje rozwiązania. Systematyczna refleksja teologiczno-religijna stanowiłaby natomiast kolejny krok całego procesu, który jednak wykraczałby już poza obszar zagadnień podejmowanych w tym opracowaniu.

3 Miejsce antropologii religii w ramach nauk religioznawczych

W tym rozdziale zajmiemy się określeniem miejsca antropologii religii w ramach nauk religioznawczych. To oznacza dwie rzeczy:

Po pierwsze, w tej chwili wyruszamy poza granice dyskursu teologicznego. Warto więc podkreślić – co może okazać się ważne zwłaszcza dla czytelników, którzy czują się bardziej „w domu” na polu teologii niż w dziedzinie badań religioznawczych – że mówiąc o religii/religiach zostawiamy na boku pytania o jej/ich prawdziwość, zbawczą wartość lub odniesienie do Boga. To nie oznacza zakwestionowania istnienia Boga lub rzeczywistości nadprzyrodzonej, lecz – np. w odniesieniu do pytania o powstanie „religii” jako idei w kulturze zachodniej – proste skupienie uwagi na pewnych procesach społeczno-historycznych.

Po drugie, trzeba pamiętać o tym, że podejmujemy próbę rozwiązania kwestii, dla której proste rozwiązanie nie istnieje. Przyczyną tego jest niedookreślony status metodologiczny nauk o religii/religiach oraz problem z samym pojęciem „religii”, która stanowi ich przedmiot. Jak wspomniałam we *Wstępie, nauki religioznawcze*, za Clintonem Bennettem, ujmuję jako „dyscyplinę będącą wielometodowym i wieloogniskowym polem nieteologicznych badań nad zjawiskiem religii”¹. Pośród badaczy jednak nigdy nie panowała zgoda co do tego, czy mamy tu do czynienia z jedną dyscypliną, której przedmiotem jest „religia” jako szczególne zjawisko badane z różnych perspektyw (antropologicznej, społecznej, psychologicznej itp.), czy też z określeniem ogólnym dla zbioru segmentów wielu odrębnych dyscyplin (antropologia, socjologia, psychologia itp.), w zakres których, wśród wielu innych zagadnień, wchodzi także rozmaite zjawiska opisywane w kulturze zachodniej pojęciem „religia”. Nasze rozumienie miejsca „antropologii religii” jest zatem ściśle związane z rozumieniem „nauk religioznawczych”, a to z kolei – z kwestią historii idei „religii” w kulturze zachodniej. Z tej przyczyny trzeba teraz, choć w skrócie, prześledzić prehistorię i początki „niereligijnego” studium „religii” w celu uniknięcia uogólnień i nieścisłości, które zaburzyłyby późniejszą refleksję szczegółową. Pragnę jednak zaznaczyć, że w tym, jak i w następnych punktach nie mam zamiaru podać wyczerpującego opisu historii rozwoju poszczególnych obszarów refleksji nad religią, lecz dotykam tylko pewnych wybranych zagadnień w celu stworzenia spójnej narracji.

¹ Zob. przypis nr 9 we *Wstępie*.

3.1 Odkrycie „religii” i początki nauk religioznawczych w kulturze zachodniej

Za jeden z warunków wyodrębnienia konkretnej dyscypliny uważa się ustalenie jej przedmiotu. Mogłoby się wydawać, że istnienie czegoś takiego jak „religia” jest czymś niepodważalnym i niewielu zaprzeczyłoby, że występowanie różnych „religii” towarzyszyło ludzkości od zarania dziejów. Peter Harrison w dziele *«Religion» and the Religions in the English Enlightenment* pokazuje jednak, że nie zawsze było to takie oczywiste. Jak wspomniałam wcześniej, pojęcia „religia” i „religie” pojawiły się we współczesnym znaczeniu w kulturze zachodniej stosunkowo późno, w czasie Oświecenia². Zostały one użyte jako ramy konceptualne pozwalające na wyodrębnienie pewnego aspektu rzeczywistości ludzkiej oraz nauk, które miały się nim zająć. Warto w tym kontekście zauważyć, że kategorie takie jak sztuka, ekonomia, natura lub religia nie są po prostu dane, lecz powstały w konkretnym kontekście geograficznym i historycznym³. W ten sposób stosunkowo niedawno pojawiła się w kulturze zachodniej np. kategoria „choroby psychicznej”, chociaż zjawiska, do których konceptualizacji została ona użyta, były w ludzkich wspólnotach zawsze obecne. Podobnie „religia” i „religie” we współczesnym rozumieniu tego pojęcia zostały odkryte na Zachodzie w konkretnych okolicznościach historycznych w okresie nowożytnym.

Kontekst zewnętrzny nowożytnego zainteresowania „religią” stanowiły wojny religijne oraz odkrycia geograficzne. Konflikty i spory okresu reformacji doprowadziły do rozbicia jedności wśród chrześcijan w Europie oraz postawiły pod znakiem zapytania wiarygodność chrześcijaństwa, a w konsekwencji „religii” w ogóle. W środku całego zamieszania, po raz pierwszy tak naprawdę możliwe stało się pytanie o „religię prawdziwą” – jest nią katolicyzm, protestantyzm, czy może jeszcze jakaś inna religia? – i prawdopodobnie po raz pierwszy różne tradycje wyznaniowe w Europie zaczęły być oceniane „z zewnątrz”.

Ponadto, odkrycia geograficzne stały się źródłem informacji na temat ogromnej ilości wierzeń i praktyk w ramach wielu egzotycznych kultur. W zderzeniu z nimi myśliciele europejscy zaczęli pytać o źródło i wartość tych zjawisk oraz dokonywać porównań⁴. W obliczu tych wydarzeń w kulturze europejskiej zaczyna się proces sekularyzacji, który paradoksalnie prowadzi do naukowego zainteresowania „religią” jako osobnym segmentem

² Por. P. Harrison, *«Religion» and the Religions in the English Enlightenment*, op. cit., s. i.

³ Por. A.L. Molendijk, *Introduction* [w:] *Religion in the Making: The Emergence of the Sciences of Religion*, A. L. Molendijk, P. Pels (red.), Brill, Leiden / Boston 1998: 1–27, s. 2.

⁴ Por. I. Strenski, *Understanding Theories of Religion: An Introduction*, Wiley Blackwell, Chichester (UK) / Oxford (UK) / Malden (USA) 2015, s. 12-14.

rzeczywistości. Warunkiem przyjęcia takiej perspektywy stało się określenie chrześcijaństwa jako osobnej „religii”, oddzielonej od państwa, a następnie zrównanie jej z innymi „religiami”, które stały się przedmiotem badań i krytyki filozofów⁵.

Powyższe procesy były możliwe m.in. ze względu na pewne szczególne nurty intelektualne, które zaczęły się już wcześniej kształtować w myśli europejskiej. Harrison jako główne źródła inspiracji refleksji nad „religią” wymienia teologię reformacyjną, platoników renesansowych oraz starożytne teorie religii. Zwraca uwagę na to, że ostra dychotomia między poznaniem naturalnym i objawionym, odziedziczona po teologii średniowiecznej i charakterystyczna dla teologii protestanckiej, stała się podstawą do myślenia o „innych” tradycjach religijnych jako o przejawach „religii naturalnej” w opozycji do wiary objawionej. Poza tym, spory apologetyczne prowadziły do dokonywania porównań, które później przekształciły się w porównawcze studium religii⁶. Z kolei w pismach autorów renesansowych inspirowanych się platonizmem takich jak np. Marsilio Ficino (1433–1499) można szukać źródła przekonania, że za wielością form różnych kultów i tradycji religijnych kryje się jakaś ogólna idea „religii” jako takiej i że chrześcijaństwo stanowi tylko jeden z przejawów owej idei⁷. Wreszcie ze względu na zainteresowanie starożytną literaturą grecką na nowo odkryto rozważania filozofów, którzy próbowali po raz pierwszy podać „naturalistyczne” wytłumaczenie powstania wierzeń i mitologii (np. teoria powstania religii w następstwie strachu przed zjawiskami naturalnymi przypisywana Demokrytowi)⁸. Splot tych wątków prowadził do transformacji rozumienia terminu „religia”, który zaczyna być używany dla określenia pewnego szczególnego aspektu rzeczywistości przejawiającego się w szczególnych historycznych odmianach, „religiach”.

Pierwsze systematyczne próby podejścia do tematu „religii” pojawiają się pod koniec XVI wieku. Za pionierów w tej dziedzinie można uznać Jeana Bodina (1530-1596) oraz lorda Herberta z Cherbury (1583-1648). Bodin, prawnik oraz profesor Sorbony, jako pierwszy systematycznie zastosował metodę porównawczą najpierw do różnych systemów prawnych, a następnie do refleksji nad religią. Napisał dzieło *Colloquium heptaplomeres de rerum sublimium Arcanis abditis*, zawierające hipotetyczną rozmowę siedmiu wyznawców różnych religii. Starał się w nim wykazać, że religią prawdziwą musi być religia najstarsza i że idea jakiegoś objawienia ponadnaturalnego jest czymś zbędnym. Herbert z Cherbury,

⁵ Por. R.J. Baird, *How Religion Became Scientific* [w:] *Religion in the Making: The Emergence of the Science of Religion*, A. L. Molendijk, P. Pels (red.), Brill, Leiden / Boston 1998: 206–229, s. 206-207.

⁶ Zob. P. Harrison, *'Religion' and the Religions in the English Enlightenment*, op. cit., s. 9.

⁷ Por. *ibid.*, s. 13-14.

⁸ Por. *ibid.*, s. 14-18.

który bywa uważany za pierwszego deistę, swoją teorię zbudował z kolei na porównaniu wszystkich dostępnych mu danych na temat różnych religii, dochodząc do wniosku, że prawdziwe i niezbędne muszą być te cechy, które obecne są we wszystkich religiach bez wyjątku⁹. W tym kontekście warto wspomnieć także późniejszy nurt krytyczno-historycznego studium Biblii, którego niektóre odmiany miały za cel znalezienie jak najbardziej obiektywnego, ponadkonfesyjnego podejścia do tekstu biblijnego przy zastosowaniu metod filologicznych¹⁰.

Te wszystkie zagadnienia stały się punktem wyjścia dla nowożytnych badań nad religią i zarysowały zasadnicze tematy obecne w późniejszym dyskursie badań religioznawczych. To pozwoliło wyodrębnić „religię” (l.p.) jako osobny segment doświadczenia ludzkiego oraz określić poszczególne „religie” (l.mn.) jako autonomiczne zjawiska, które od tego momentu traktowane są jako pewne abstrakcyjne systemy przekonań i praktyk – „katolicyzm”, „buddyzm”, „zoroastryzm” – należące do tej samej klasy fenomenów. Jednym z owoców nowożytnych poszukiwań „religii prawdziwej” stało się również przekonanie o istnieniu pewnej ogólnej „idei religii”, będącej u źródła wszystkich jej historycznych przejawów, które później wpłynęło zwłaszcza na nurt fenomenologii religii. Pod kątem metody, dziedzictwem owej prehistorii nieteologicznych badań nad religią stała się komparatystyka i stosowanie metod historii, filologii, krytyki literackiej oraz hermeneutyki, które zostały przejęte z nurtu historyczno-krytycznego studium Biblii¹¹.

Warto jednak zauważyć, że między kształtowaniem pojęcia „religii” a powstawaniem badań religioznawczych od początku istniała relacja zwrotna, w której rozumienie pojęcia wpływało na metodę, a badania formowały nowo powstające pojęcie. Jak podkreśla Arie L. Molendijk, „prowadzenie badań nigdy nie jest sprawą całkowicie niewinną”¹², ponieważ w naukach o człowieku praca badaczy zawsze może oddziaływać na przedmioty ich badań.

W wyniku powyższych procesów namysł nad „religią” i „religiami” stopniowo stał się oczywistym aspektem myśli zachodniej, co znalazło wyraz także na poziomie instytucjonalnym. W środowiskach kształtowanych przez tradycję protestancką kluczowy moment stanowiło powstanie katedry filozofii i historii religii na uniwersytecie w Lejdzie w 1876 r., które było następstwem reformy szkolnictwa wyższego w Holandii i do którego przyczynił się remonstrancki teolog Korneliusz Piotr Tiele (1830–1902). Projekt Tielego

⁹ Zob. I. Strenski, *Understanding Theories of Religion*, op. cit., s. 9-18.

¹⁰ Por. *ibid.*, s. 19-22.

¹¹ Por. *ibid.*, s. 22.

¹² A.L. Molendijk, *Introduction [Religion in the Making]*, op. cit., s. 22; jeśli nie wskazano inaczej, tłumaczenia cytatów z tekstów obcojęzycznych są mojego autorstwa.

dążył do zastąpienia kalwińskich wydziałów teologicznych katedrami niekonfesyjnych badań nad religią, w ramach których można byłoby uprawiać teologię za pomocą metod historycznych, filologicznych i porównawczych ponad podziałami wyznaniowymi. Choć Tiele z pewnością nie zabiegał o stworzenie „nieteologicznych” badań nad religią, to jednak jego inicjatywę można uznać za początek istnienia religioznawstwa jako samodzielnej dyscypliny¹³.

Mniej więcej w tym samym czasie Friedrich Max Müller (1823–1900), niemiecki filolog działający w Oxfordzie, ukuł dla swoich badań określenie „naukowe studium religii” (*scientific study of religion*), które szczegółowo wyjaśnił zwłaszcza w dziele *Introduction to the Science of Religion* (1873). Müller promował filologiczne studium tekstów rozmaitych religii starożytnych oraz starał się poprzez komparację różnych rodzin językowych wykazać, że najstarszą i oryginalną formą religii był henoteizm, a poszczególne „religie” powstały przez późniejsze zróżnicowanie określeń bóstwa, jako pewnego rodzaju „choroba języka”. Choć Müller nigdy formalnie nie piastował stanowiska profesora historii religii, to jednak bywa uważany za jednego z „ojców założycieli” filologicznie zorientowanego religioznawstwa akademickiego.

Z kolei we Francji, w której refleksja nad religią rozwijała się w kontekście katolicyzmu – lub raczej w konfrontacji z nim – momentem przełomowym stało się założenie oddzielnej sekcji dla „studium religii” w ramach *École Pratique des Hautes Études* w 1886 r., które miało kompensować zniesiony wcześniej katolicki wydział teologiczny Sorbony. W tym wypadku nowy program miał wydźwięk raczej antyklerykalny, a jego celem była nie tylko emancypacja nauk o religii od teologii, ale wręcz całkowite zastąpienie dyscyplin teologicznych nową „nieteologiczną” dziedziną badań religioznawczych.

Z pewnością można byłoby wspomnieć jeszcze wiele innych wydarzeń, które wpłynęły na ukształtowanie religioznawstwa jako dyscypliny, niemniej jednak wymienione wyżej wątki są wystarczające do tego, by zauważyć trzy ważne cechy początków nauk religioznawczych:

- 1) Pierwszą z nich jest ich skomplikowana relacja do teologii, będąca następstwem kontrowersji, krytyki religii lub szukania „religii prawdziwej” w czasie Oświecenia. Nowa „historia religii” została w wielu przypadkach zaprojektowana jako substytut lub remedium dla klasycznej teologii uprawianej w sposób konfesyjny.

¹³ Dla bliższego opisu historii początków religioznawstwa w Holandii zob. J.G. Platvoet, *Close Harmonies: The Science of Religion in Dutch Duplex Ordo Theology, 1860–1960*, „Numen”, 1998, t. 48: 115–162.

- 2) Drugą charakterystyczną cechą jest wielometodowość i złożoność dyskursu religioznawczego, który ukształtował się w oparciu o metodę porównawczą, krytykę historyczną tekstów starożytnych, filologię, filozofię inspirowaną platonizmem itd.
- 3) Trzecią cechą jest przekonanie wielu autorów, że za wielością „religii” (l.mn.) kryje się jakaś „idea religii” (l.p.), do określenia której można dotrzeć przez komparację albo przez studium najstarszych cywilizacji i kultur ludzkich. W ten sposób w myśli zachodniej zdomowia się pojęcie „religii” (l.p.) jako kategorii zbiorowej dla wyodrębnienia szczególnego aspektu życia ludzkiego oraz „religii” (l.mn.) jako określenie dla pewnych abstrakcyjnych systemów, które można ująć w „-izmy” (buddyzm, taoizm, hinduizm itp.), sklasyfikować i porównywać między sobą.

Te trzy aspekty warto mieć w pamięci w czasie rozważań nad kolejnymi zagadnieniami.

3.2. Początki antropologii jako dyscypliny w myśli zachodniej

W poprzednim podrozdziale prześledziliśmy historię początków nieteologicznych badań nad religią w kulturze zachodniej w celu nakreślenia ogólnych ram, w których mieszczą się poszczególne subdyscypliny religioznawstwa. Opisując miejsce „antropologii religii” w ramach nauk religioznawczych, należy zadać pytanie nie tylko o rozwój badań nad religią, lecz także o początki samej *antropologii* jako dyscypliny. Temu zagadnieniu poświęcony jest niniejszy podrozdział. Na początku trzeba stwierdzić, że przedmiot antropologii jest znacznie łatwiejszy do ustalenia niż przedmiot nauk religioznawczych. Nawet gdy badania antropologiczne prowadzone są w ramach różnych instytutów i jednostek, to ich przedmiotem jest po prostu *człowiek i jego świat*. Antropologia zajmuje się zatem przeważnie społeczeństwami wraz z relacjami ludzkimi, które je konstytuują, następnie kulturą generowaną przez ludzi, dalej wytworami i procesami psychiki ludzkiej, i wreszcie, badaniami archeologicznymi¹⁴. Wyodrębnienie antropologii jako autonomicznej dyscypliny pośród innych nauk nie jest jednak czymś oczywistym, albowiem – podobnie jak nauki religioznawcze – powstała ona w wyniku pewnych procesów społeczno-historycznych, charakterystycznych dla kultury zachodniej.

Kontekst początków badań antropologicznych w myśli zachodniej jest analogiczny do okoliczności powstawania niekonfesyjnych badań nad religią. Stanowi go renesansowe

¹⁴ Por. C. Bennett, *In Search of the Sacred*, op. cit., s. 11.

zainteresowanie sztuką i kulturą klasyczną, rozczarowanie będące następstwem wojen religijnych oraz oświeceniowa wiara w moc rozumu ludzkiego. Ważną rolę odegrały także odkrycia geograficzne, w następstwie których kultura europejska zderzyła się z wielką ilością informacji o egzotycznych zwyczajach i praktykach różnych ludów. Mimo że znaczna część tych danych mogła zostać niewłaściwie opisana i zrozumiana, to stały się one punktem wyjścia dla uczonych do klasyfikacji, systematyzacji i tworzenia obszernych zbiorów i encyklopedii etnograficznych¹⁵.

Wielu autorów oświeceniowych i poświeceniowych stawiało w tym kontekście pytania o naturę ludzką. W twórczości Thomasa Hobbesa oraz Johna Locke'a pojawia się wątek umowy społecznej, który zainspirował wielu myślicieli do badania systemów organizacji prawnej i społecznej różnych kultur¹⁶. Ważnym zagadnieniem stała się także kwestia pochodzenia poszczególnych ras i napięcie między teorią monogenizmu i poligenizmu. Na początku pojawiało się nawet pytanie, czy „dzikich” można w ogóle uznać za ludzi (i czy na przykład można im udzielić chrztu). Przez długi czas wielu badaczy opowiadało się po stronie poligenizmu, co w tym kontekście oznacza pogląd głoszący, że rasy są analogiczne do gatunków i że „dzicy” nie mogli powstać z tego samego przodka co „biali”.

Chociaż, jak wspomina Alan Barnard, „[n]a początku XIX wieku myślenie monogeniczne lub ewolucjonistyczne postrzegano jako politycznie liberalne, a w pewnych kręgach jako wręcz radykalne”¹⁷, to jednak monogeniści w końcu zdobyli przewagę. Ich kluczową tezę było przekonanie, że poszczególne rasy mają ten sam początek i że różnice między nimi są tylko kwestią odmiennego stopnia rozwoju. Stało się to warunkiem powstania antropologii jako dyscypliny, gdyż bez założenia, że wszystkie kultury, nawet te najbardziej egzotyczne, są jednak kulturami ludzkimi, niemożliwe byłoby powstanie nauki o „człowieku” jako gatunku, który wszystkie te zjawiska generuje¹⁸.

Tu spotykamy wątek, który wpłynął na to, że nowo powstająca antropologia zaczęła się rozwijać w nieco odmiennym kierunku, niż miało to miejsce w przypadku prehistorii nauk religioznawczych. Jeśli u „ojców założycieli” nauk o religii pojawiało się poszukiwanie jakiejś nieskażonej „religii pierwotnej” lub dążenie do odkrycia ogólnej „idei religii” ukrytej poza podziałami konfesyjnymi, to u pierwszych antropologów często

¹⁵ Por. *ibid.*, s. 20; na potrzeby tej pracy nie wprowadzam rozróżnienia między „etnografią”, „antropologią” lub „etnologią” – więcej w tym temacie w: A. Barnard, *Antropologia: Zarys teorii i historii*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 2016, s. 26-27; 31-34.

¹⁶ Zob. A. Barnard, *Antropologia*, *op. cit.*, s. 47-51.

¹⁷ *ibid.*, s. 56.

¹⁸ Zob. *ibid.*, s. 61.

występował nacisk na perspektywę ewolucjonistyczną. Możemy doszukiwać się kilku źródeł owej tendencji: Należą do nich zwłaszcza inspiracje heglowską filozofią dialektyczną oraz później twórczością Karola Marksa (1818–1883)¹⁹. Trzeba również wziąć pod uwagę postęp technologiczny w poświeceniowej kulturze europejskiej, a następnie wpływ pozytywizmu Augusta Comte’a (1798–1857) oraz Herberta Spencera (1820–1903), w którym pojawia się przekonanie, że pierwotne, zabobonne postrzeganie świata przez ludzi religijnych ma być stopniowo zastąpione przez „religię humanistyczną” lub w ogóle przez światopogląd naukowy²⁰.

Zasadnicze znaczenie miało jednak opublikowanie przez Karola Darwina (1809–1882) jego dzieł: *O powstawaniu gatunków* (1859) oraz, zwłaszcza, *O pochodzeniu człowieka* (1871). Darwin jako pierwszy zastosował teorię doboru naturalnego nie tylko do rozwoju gatunków zwierząt, ale także do wyjaśnienia powstania gatunku ludzkiego. Przyjęcie tej, dla wielu szokującej, perspektywy zapoczątkowało rewolucję, która objęła niemalże wszystkie dyscypliny naukowe²¹. Pierwsi antropologowie nie byli, co prawda, uczniami Darwina, gdyż ich dzieła powstawały mniej więcej równolegle do jego twórczości, niemniej jednak teorie darwinowskie przyczyniły się do stworzenia klimatu intelektualnego, w którym ewolucyjne podejście antropologów mogło się łatwo rozwijać²².

Jak zaznacza Robert Deliège, kluczową cechą ewolucjonizmu antropologów było przeniesienie perspektywy ewolucji biologicznej na rozwój instytucji w ramach społeczności ludzkich oraz przyporządkowanie różnych sposobów organizacji społecznej kolejnym etapom ewolucji. W tle tego przekonania było założenie, że najbardziej rozwiniętym społeczeństwem jest oczywiście społeczeństwo wiktoriańskie, a wszystkie inne kultury stanowią po prostu niższe stadia rozwoju cywilizacji²³. Przykładowo, nowojorski prawnik Lewis H. Morgan (1818-1881), który zajął się badaniem związków pokrewieństwa, podzielił rozwój ludzkości na trzy okresy – dzikość, barbarzyństwo i cywilizację – przy założeniu, że cały gatunek ludzki ma wspólne pochodzenie i że cała ewolucja zmierza teleologicznie ku coraz większej doskonałości²⁴.

W tym względzie istotne stało się spojrzenie na instytucje i zwyczaje ludów pierwotnych jako na niższe stadia rozwoju, przez które musiała przejść wcześniej także

¹⁹ Zob. C. Bennett, *In Search of the Sacred*, op. cit., s. 24.

²⁰ Zob. *ibid.*, s. 27.

²¹ Zob. R. Deliège, *Historia antropologii: Szkoły, autorzy, teorie*, K. Marczevska (tłum.) Oficyna Naukowa, Warszawa 2011, s. 19.

²² Por. *ibid.*, s. 22.

²³ Zob. *ibid.*

²⁴ Zob. *ibid.*, s. 25.

cywilizacja zachodnia. Teoria „przeżytków” (*survivals*) odegrała kluczową rolę w twórczości Edwarda B. Tylora (1832–1917), który w 1884 r. jako pierwszy otrzymał stanowisko profesora antropologii społecznej w Oksfordzie i bywa uważany za jednego z „ojców założycieli” antropologii jako dyscypliny akademickiej. Tylor podkreślał psychologiczną jedność całej ludzkości, przyjmując założenie, że różnice między rasami i kulturami spowodowane są różnym tempem rozwoju poszczególnych społeczeństw. Zabobonne i magiczne praktyki obecne w kulturach cywilizowanych uważał za przeżytki z wcześniejszych faz i był przekonany, że studium współczesnych „dzikich” jest zasadniczym źródłem danych na temat początków ludzkości, gdyż są oni pewnego rodzaju „żywymi skamieniałościami”. Tę perspektywę zaaplikował także do swojej teorii pochodzenia religii. Według Tylora u początków religii jest „wiara w istoty duchowe”, którą nazwał animizmem i którą uznał za następstwo prób zrozumienia przez ludzi archaicznych zjawiska snu i śmierci. Wszystkie religie miały wyewoluować z owego doświadczenia pierwotnego jako nieudane próby wytłumaczenia niezrozumiałych fenomenów, a jako takie, według Tylora, w końcu powinny być zastąpione wyjaśnieniem naukowym²⁵.

Kolejnym znaczącym autorem należącym do tego nurtu był James G. Frazer (1854–1941), który od 1908 r. piastował honorowe stanowisko pierwszego profesora antropologii na uniwersytecie w Liverpoolu. W swoim dziele *Złota gałąź* – które wywarło zasadniczy wpływ tak na antropologię naukową, jak i na opinię publiczną w odniesieniu pytania o genezę religii – Frazer, próbując posługiwać się metodą porównawczą, zgromadził ogromną ilość danych na temat zwyczajów wielu społeczeństw z różnych epok i obszarów geograficznych. Podobnie jak jego poprzednicy, Frazer zakładał, że społeczeństwa ludzkie ewoluują i że religijne spojrzenie na świat jest jednym ze stadiów rozwoju: Pierwotnym etapem miało być myślenie magiczne, które później zostało zastąpione przez religię, która z kolei powinna być w końcu zastąpiona światopoglądem naukowym²⁶.

Choć teorie Tylora i Frazera były krytykowane przez następne pokolenia antropologów ze względu na brak stosowania badań terenowych, intelektualizm oraz chaotyczne podejście do komparacji danych, to jednak twórczość tych autorów w zasadniczy sposób przyczyniła się do ukształtowania antropologii jako dyscypliny. Warto zauważyć, że ewolucjonizm pierwszych antropologów spotkał się z ostrym sprzeciwem myślicieli chrześcijańskich, jak i wielu autorów z kręgu badań nad historią religii. F. Max Müller, na przykład, sam uważając wielość form religijnych za „chorobę języka” i będąc przekonanym

²⁵ Zob. D.L. Pals, *Eight Theories of Religion*, Oxford University Press, New York 2006, s. 23-31.

²⁶ Zob. *ibid.*, s. 31-44.

o naturalnej pierwotnej otwartości człowieka na transcendencję, uważał antropologiczne teorie powstania religii za niedorzeczne, a ich metodologię za chybioną²⁷. Choć pierwsi badacze historii religii nierzadko byli krytyczni wobec klasycznej teologii konfesyjnej, to jednak ich celem nie było odrzucenie „religii” jako takiej, lecz raczej krytyczna refleksja duchowa i intelektualna, którą można byłoby uprawiać ponad podziałami między różnymi wyznaniem i tradycjami religijnymi. W przeciwieństwie do tego, teorie pierwszych antropologów, inspirowane pozytywizmem, dążyły do naturalistycznego wytłumaczenia początków religii oraz do zastąpienia jej nauką.

Podobnie więc jak w przypadku nauk o religii, cechami charakterystycznymi antropologii były skomplikowana relacja do teologii i do zjawiska religii w ogóle oraz stosowanie metody porównawczej. Jeśli jednak początki nieteologicznych badań nad religią związane były raczej ze studium tekstów religijnych oraz z poszukiwaniem „religii prawdziwej”, to pierwsze teorie antropologiczne dotyczyły przede wszystkim zwyczajów ludów pierwotnych, przy czym do ich specyfiki należały tendencja do redukcjonizmu i perspektywa ewolucjonistyczna.

Z tego powodu, w odniesieniu do pytania o źródło religijności ludzkiej, szybko pojawił się antagonizm między kręgiem „nieredukcjonistycznych” badań historii religii oraz redukcjonistyczną antropologią, która starała się sprowadzić religię do czynników naturalnych. Choć zwolennicy jednego i drugiego podejścia często dzielali te same motywacje, związane z własnymi poszukiwaniami duchowo-intelektualnymi, to jednak zaproponowane przez nich rozwiązania poszły w odmiennym kierunku. W każdym razie te dwie przeciwstawne tendencje wpłynęły w istotny sposób na kształtowanie się dziedziny badań nad religią, a napięcie między nimi pojawiało się w różnych odsłonach aż do czasów współczesnych.

3.3. Antropologia religii – między religioznawstwem a antropologią

Jak sama nazwa wskazuje, „antropologia religii” jest dziedziną na pograniczu antropologii i religioznawstwa. Jack D. Eller określa ją jako „badania naukowe nad różnorodnością ludzkich religii”, dla których kluczowa jest koncepcja kultury²⁸. Projekty z tego obszaru bywają realizowane tak w instytutach religioznawstwa, jak i antropologii lub socjologii, niemniej jednak określenie „antropologia religii” przyjęło się jako jedna nazwa ogólna. W poprzednich podrozdziałach zobaczyliśmy, że religioznawstwo i antropologia

²⁷ Zob. C. Bennett, *In Search of the Sacred*, op. cit., s. 44.

²⁸ Zob. J.D. Eller, *Introducing Anthropology of Religion*, Routledge, New York / London 2007; zob. *ibid.*, s. 4.

wywodzą się z podobnych nurtów myśli zachodniej, lecz na samym początku ich drogi obrały odmienny kierunek. Można się więc zastanawiać, jak doszło do tego, że „antropologia religii” stała się w ogóle możliwa. Dlatego teraz prześledzimy procesy, które doprowadziły do zbliżenia obu dyskursów, oraz przyjrzymy się wątkom charakterystycznym dla antropologii religii. Główna część tej dysertacji bazuje na myśli amerykańskiego antropologa Bensona Salera, dlatego szczególnie skupimy się na tradycji amerykańskiej, stanowiącej kontekst jego twórczości. Ze względu na to, że refleksja podejmowana jest z punktu widzenia teologii, na polu której obszar antropologii religii jest mało znany, temu zagadnieniu poświęcimy więcej uwagi niż tematom poprzednim.

Clinton Bennett, w cytowanej już monografii *In Search of the Sacred: Anthropology and the Study of Religions*, opisuje rozwój relacji antropologii i studium religii, od wspólnych początków przez etap dywergencji aż po fazę konwergencji i wzajemnej interakcji²⁹. Dla obu dziedzin rzeczywiście ważne znaczenie miała poświeceniowa krytyka religii oraz zafascynowanie innymi kulturami. Dla obu obszarów stało się charakterystyczne dokonywanie porównań. Jak jednak wspomniałam w poprzednim podrozdziale, pierwsi historycy religii zwrócili większą uwagę na porównawcze studium tekstów religijnych, nierzadko szukając w nich inspiracji dla własnych poszukiwań duchowych lub teologicznych. Myśl pierwszych antropologów z kolei rozwijała się często w duchu redukcjonistycznym i ewolucjonistycznym. Między nowo powstającą dziedziną badań nad religią oraz rodzącą się antropologią panowało napięcie, gdyż wielu antropologów odrzucało „teologizujące” podejście badaczy religii, a historycy religii z kolei nie zgadzali się na redukcyjne „odwyjaśnianie” religii i sprowadzanie jej tylko do czynników naturalnych.

W drugim pokoleniu badaczy, czyli w pierwszych dekadach XX wieku, istotna różnica między naukami o religii a antropologią dotyczyła metody oraz obszaru zainteresowania. Badacze religii nadal zajmowali się przede wszystkim studium tekstów za pomocą metod filologicznych i historycznych, przy czym ich twórczość nierzadko w jakiś sposób nawiązywała do historyczno-krytycznego studium Biblii. Antropologia natomiast zrodziła się raczej z zainteresowania praktykami ludów pierwotnych. Przyczyną takiego ukierunkowania antropologii była m.in. wspomniana perspektywa ewolucjonistyczna, w której badacze poprzez studium niecywilizowanych kultur starali się zrozumieć kulturę

²⁹ Por. C. Bennett, *In Search of the Sacred*, op. cit., s. 15-18; treść niniejszego podrozdziału w znacznej mierze bazuje na tym źródle.

własną i cywilizację w ogóle, oraz zaangażowanie aktywistów, którzy w kontekście kolonializmu prowadzili kampanię przeciw handlowi niewolnikami³⁰.

Z tego powodu przedmiotem badań antropologów stały się małe, żywe społeczeństwa kultur niepiśmiennych, co domagało się odpowiednich metod. Antropolodzy drugiego pokolenia opuścili więc biblioteki i wyruszyli w teren. Na przykład Bronisław Malinowski (1884–1942), „ojciec założyciel” antropologii brytyjskiej, zamieszkał na Wyspach Trobriandzkich, ucząc się języka tubylczego i stosując metodę „obserwacji uczestniczącej”³¹. Podobnie Franz Boas (1858–1942), który z kolei przyczynił się do powstania amerykańskiej antropologii kulturowej, jako przeciwnik ewolucjonizmu i założyciel nurtu relatywizmu kulturowego bazował w swoich poglądach na badaniach terenowych, które prowadził pośród Inuitów³². Od tego momentu praca w terenie stała się jedną z metod charakterystycznych dla projektów antropologicznych.

Choć wielu antropologów także na tym etapie podejmowało temat religii w swoich badaniach, to jednak drogi antropologii i badań nad religią – lub *historii religii*, jak często była owa dziedzina nazywana – rozeszły się. Jak stwierdza Bennett, antropolodzy postrzegali „religię w kategoriach funkcjonalistycznych, jako narzędzie kontroli społecznej lub jako katalizator, który pomaga jednoczyć społeczeństwa, co wydawało się wskazywać na jej ludzkie pochodzenie”³³. Dlatego zwłaszcza niektórzy teolodzy zaczęli uważać antropologię za naukę wrogą religii i będącą nie do pogodzenia z teologią.

W okresie po II wojnie światowej zaczęły się jednak coraz częściej pojawiać wspólne płaszczyzny. Z jednej strony, historycy religii ze względu na rozmaite trudności metodologiczne dotyczące metody komparatywnej przestali tworzyć religioznawcze „teorie wszystkiego” i zainteresowali się mikrologicznymi problemami szczegółowymi, w związku z czym zaczęli korzystać także z dorobku antropologów. Z drugiej strony, ze względu na postęp globalizacji coraz mniej kultur pozostało niedotkniętych przez cywilizację, dlatego antropolodzy utracili pole badań, które wcześniej było charakterystyczne dla ich dziedziny, i zaczęli się zajmować także różnymi zjawiskami w ramach cywilizacji zachodniej lub społeczności miejskich³⁴.

³⁰ Por. F. Barth, A. Gingrich, R. Parkin, S. Silverman (red.), *Antropologia. Jedna dyscyplina, cztery tradycje: brytyjska, niemiecka, francuska i amerykańska*, J. Tegnerowicz (tłum.), Wydawnictwo UJ, Kraków 2007, s. 14-15.

³¹ Zob. A. Barnard, *Antropologia*, op. cit., s. 131-137.

³² Zob. *ibid.*, s. 191-194.

³³ C. Bennett, *In Search of the Sacred*, op. cit., s. 74.

³⁴ Zob. *ibid.*, s. 92-94.

Ważnym czynnikiem okazał się również wpływ fenomenologii, który dotknął obie dziedziny. Wspólnym mianownikiem było zaakcentowanie kategorii doświadczenia, rozpatrywanie badanych zjawisk „jako takich”, jako fenomenów *sui generis*, oraz wzięcie w nawias własnych sądów na temat badanego przedmiotu. W dziedzinie badań nad religią nurt fenomenologii religii rozwijał się w różnych odmianach w dziełach autorów takich jak Rudolf Otto, Gerardus van der Leeuw, Friedrich Heiler lub Mircea Eliade. Zastosowanie metody fenomenologicznej stanowiło próbę oddzielenia nieteologicznych badań nad religią od teologii, przy jednoczesnym odrzuceniu redukcjonistycznego podejścia do religii³⁵. Przede wszystkim jednak zwrócenie uwagi na kategorię doświadczenia religijnego sprawiło, że badacze religii zaczęli się interesować nie tylko tekstami różnych religii, ale także ich wyznawcami. Zresztą Heiler w tym kontekście napisał, że „religię powinno się badać nie w książkach, lecz w żywych ludziach”³⁶. W związku z tym badania nad religią weszły w interakcję z psychologią, socjologią, antropologią i innymi dziedzinami, a następane pokolenie religioznawców zaczęło podejmować pracę w terenie.

W odniesieniu do antropologii nacisk fenomenologów na studium fenomenów „jako takich” można z kolei zestawiać z postulatami amerykańskiej szkoły Boasa podkreślającej, że każdą kulturę należy traktować niezależnie i rozumieć ją w jej własnych kategoriach. Jak zaznacza Bennett, idąc za Malinowskim, w tej perspektywie trzeba patrzeć na świat oczyma innych ludzi i przeżyć w sobie samym, co to znaczy być nimi. W ten sposób w antropologii zaczął się rozwijać nurt interpretacyjny, który odrzuca redukcjonistyczne ujęcie kultury i dąży do podejścia „rozumiejącego”. Kulture zaczynają być rozumiane jako systemy znaczeń, w związku z czym antropolodzy zyskują perspektywę, która pozwala im poważnie traktować praktyki i przekonania wyznawców religii bez względu na to, jakie jest ich osobiste zdanie na temat ich prawdziwości³⁷. Co prawda, wielu bardziej materialistycznie ukierunkowanych antropologów odrzucało podejścia fenomenologiczne jako próby przemycania krypto-teologii do antropologii, niemniej jednak antyredukcjonistyczne nurty badań zadomowiły się w dyskursie antropologicznym na stałe.

Na tym etapie badania nad religią i antropologią znowu zbliżyły się do siebie. Religioznawcy zaczęli korzystać z antropologii i innych dyscyplin oraz prowadzić badania w terenie. Antropolodzy z kolei zaczęli tworzyć nieredukcyjne opisy kultur, uwzględniające zjawiska religijne oraz poszerzyli swoje pole zainteresowania o badania kultur cywilizowanych, w których stosowano także metody historyczne i zajmowano się studium

³⁵ Zob. F. Bowie, *Antropologia religii*, op. cit., s. 6.

³⁶ Cytat w: C. Bennett, *In Search of the Sacred*, op. cit., s. 98; por. *ibid.*, s. 97-99.

³⁷ Por. *ibid.*, s. 95.

tekstów. Za klasyczny przykład podejścia łączącego antropologiczne badania w terenie ze studium historycznym można uznać prace amerykańskiego antropologa Clifforda Geertza (1926–2006), autora jednej z najbardziej znanych definicji religijności ludzkiej, w której religia ujmowana jest jako system symboli. Geertz prowadził badania terenowe na Bali, Jawie i w Maroku, a jednocześnie korzystał ze studium źródeł historycznych i z dorobku wielu innych dziedzin³⁸. Jego metoda „opisu gęstego” stała się punktem wyjścia dla interpretatywnej linii antropologii amerykańskiej, a jego wieloaspektowe podejście do kultury oraz religii stanowiło inspirację dla kształtowania religioznawstwa i antropologii jako wielometodowych dziedzin akademickich.

Współcześnie więc religioznawstwo i antropologia posiadają wiele wspólnych płaszczyzn. Obie dziedziny korzystają tak z badań terenowych, jak i ze studium tekstów i źródeł historycznych, oraz z dorobku psychologii, socjologii, biologii, archeologii i wielu innych nauk. Obie dziedziny wzajemnie oddziałują na siebie oraz wchodzą w interakcję z różnymi obszarami rzeczywistości ludzkich, wywierając jednocześnie wpływ także na tradycje, którymi zajmują się podczas swoich badań.

W przeciwieństwie do naukowców zajmujących się światem pozaludzkim, antropolog lub religioznawca bada rzeczywistość kultury i świata ludzkiego, do którego sam należy i który kształtuje poprzez swoją aktywność. Nie jest więc wyjątkiem, że obecność antropologów wśród badanych społeczności do pewnego stopnia transformuje tak funkcjonowanie owych wspólnot, jak i światopogląd badaczy. Przykładowo, antropolog Paul Stoller opisał, jak podczas badań w Afryce Zachodniej w ramach obserwacji uczestniczącej stał się uczniem czarnoksiężnika, po czym zmuszony został do nagłego przerwania pracy, kiedy pojawiły się u niego owrzodzenia, które uważał za skutek zaklęć wrogiej wobec niego kapłanki³⁹. Podobnie twórczość religioznawców może prowadzić do transformacji tradycyjnych nurtów religijnych lub powstawania nowych (jak np. w przypadku neohinduizmu lub niektórych europejskich wspólnot neopogańskich, do których powstania przyczyniło się m.in. zainteresowanie dawnymi tekstami i zwyczajami opisywanymi w pracach badaczy religii celtyckich, nordyckich lub słowiańskich). Wspólną cechą obu dziedzin jest zatem ich wielometodowość, podatność na interakcję z uczestnikami badanych kultur oraz tendencja do przyjmowania różnych perspektyw.

Jak zauważa religioznawca Andrzej Szyjewski, obecnie „większość dyskursu dotyczącego metodologii religioznawczej toczy się w obrębie i na pograniczu

³⁸ Zob. *ibid.*, s. 125.

³⁹ Zob. F. Bowie, *Antropologia religii*, op. cit., s. 10.

antropologii”⁴⁰. Do typowych zagadnień tej dziedziny należą np. badania mitu, rytuału, wierzeń i symboli oraz ich związku z funkcjonowaniem wspólnot w środowisku naturalnym, dalej studium praktyk poszczególnych społeczeństw oraz dokonywanie porównań między nimi lub tworzenie teorii na temat człowieka w ogóle na podstawie uzyskanych danych⁴¹. *Antropologię religii* można w świetle takiego określenia uznać za jeden z zasadniczych segmentów *nauk religioznawczych*, którego cechą charakterystyczną jest korzystanie z metod i teorii antropologicznych. Na to stwierdzenie warto zwrócić uwagę zwłaszcza w kontekście relacji teologii i religioznawstwa, gdyż, jak wspomniano we *Wstępie*, teorie i dane z badań „mikrologicznych” z obszaru antropologii religii nierzadko bywają pomijane w opracowaniach teologicznych dotyczących religii.

Sama antropologia jest jednak obszarem bardzo zróżnicowanym, łączącym w sobie rozmaite prądy filozoficzne, metodologiczne i światopoglądowe, co powoduje znaczne zróżnicowanie także na polu antropologii religii. Dla zilustrowania pozwolę sobie przytoczyć tabelę opracowaną przez Barnarda, zawierającą jeden z możliwych sposobów klasyfikacji perspektyw antropologicznych⁴²:

⁴⁰ A. Szyjewski, *Rozbite kubki po dekonstrukcji: Współczesne antropologiczne teorie religii*, „Studia Religiologica”, 2007, t. 40: 135–168, s. 135.

⁴¹ Odnosnie listy zagadnień charakterystycznych dla antropologii religii zob. np. R.L. Winzeler, *Anthropology and Religion: What We Know, Think, and Question*, Rowman & Littlefield Publishers, Lanham (MD) 2012, s. vii-x.

⁴² Zob. „Tabela 1: Perspektywy diachroniczne, synchroniczne i interakcyjne w antropologii”, [w:] A. Barnard, *Antropologia*, op. cit., s. 38.

perspektywy diachroniczne

ewolucjonizm

dyfuzjonizm

marksizm

teorie areału kulturowego

perspektywy synchroniczne

relatywizm strukturalizm

funkcjonalizm strukturalny

antropologia kognitywna

teorie areału kulturowego

funkcjonalizm

interpretacjonizm

perspektywy interakcyjne

transakcjonizm

procesualizm

feminizm

poststrukturalizm

posmodernizm

funkcjonalizm (pod pewnymi względami)

interpretacjonizm (pod pewnymi względami)

marksizm (pod pewnymi względami)

Z powyższej klasyfikacji wynika, że zróżnicowanie podejść na tym polu jest ogromne. Dlatego, ze względu na ów pluralizm perspektyw, określenie *antropologia religii* bywa stosowane jako kategoria ogólna, pozwalająca zebrać dorobek antropologów, którzy w różnych okresach historycznych zajmowali się w swoich badaniach zjawiskiem religii, lecz którzy niekoniecznie uznaliby samych siebie za religioznawców. Rozważając relację antropologii religii do teologii lub innych dyskursów, musimy zatem określić, *jaki rodzaj* antropologii religii mamy na myśli. Inna będzie sytuacja w przypadku antropologii interpretacjonistycznej, inna w ramach ekologii religii, a jeszcze inna na polu antropologii kognitywnej lub materializmu kulturowego. Jak wspomniałam wyżej, niniejszy rozdział stanowi kontekst metodologiczny dla tematu szczegółowego, którym jest twórczość Bensaona Salera, dlatego warto w tym miejscu opisać cechy charakterystyczne dla nurtu stanowiącego tło jego teorii, który wywodzi się z amerykańskiej linii antropologii.

Monografia *Antropologia. Jedna dyscyplina, cztery tradycje: brytyjska, niemiecka, francuska i amerykańska*, pod redakcją Frederika Bartha et al., wymienia cztery główne linie badań antropologicznych, przy czym część poświęcona antropologii amerykańskiej opracowana została przez Sydel Silverman⁴³. W Stanach Zjednoczonych utrzymywany jest podział antropologii na cztery dziedziny wiedzy: antropologię biologiczną, archeologię, językoznawstwo antropologiczne oraz antropologię kulturową⁴⁴. Choć badania często mają charakter inter- lub intradyscyplinarny, najwięcej projektów realizowanych jest na polu antropologii kulturowej, w ramach której także najczęściej podejmowany jest temat religii.

Jak wspomniano wyżej, początki antropologii amerykańskiej związane są z twórczością Franza Boasa oraz wywodzącym się z niej antyredukcyjnym nurtem relatywizmu kulturowego. Silverman zaznacza jednak, że rozwój antropologii amerykańskiej nie stanowił gładkiego rozwinięcia postulatów szkoły Boasa, lecz „arenę dyskusji, konfliktów i przejawiania się wszelkiego rodzaju różnic: teoretycznych, społecznych, politycznych i instytucjonalnych”⁴⁵. Już od drugiej połowy XIX wieku z powodów społeczno-politycznych prowadzone były badania w ramach społeczeństw ludności rdzennej Ameryki Północnej. W muzeach gromadzone były zbiory artefaktów i danych etnograficznych, a w 1902 r. powstało nowe stowarzyszenie antropologiczne *American Anthropological Association*⁴⁶. Boas, choć sam był zwolennikiem teorii ewolucji, rozwijał swoją perspektywę w opozycji do teorii rasistowskich i podkreślał znaczenie etnologii i lingwistyki dla badania kultur w świetle ich własnych kategorii. Choć jego uczniowie przejęli model antropologii oparty na czterech dziedzinach wiedzy, to jednak w ich pismach znaczącą rolę odgrywała koncepcja kultury⁴⁷. Klasycznym przykładem jest teoria wzorców kulturowych Ruth Benedict (1887–1948), w której kultury są postrzegane jako pewnego rodzaju autonomiczne „gestalty” w sposób analogiczny do wzorców osobowości jednostki. Do tej linii nawiązuje także późniejsza antropologia kulturowa Clifforda Geertza oraz rozmaite podejścia postmodernistyczne, poststrukturalistyczne i interpretacjonistyczne.

Stopniowo jednak tradycja amerykańska wchłaniała wpływy antropologii europejskiej, a paradygmat Boasa został zakwestionowany przez neoewolucjonizm Lesliego

⁴³ Zob. S. Silverman, *Stany Zjednoczone* [w:] *Antropologia. Jedna dyscyplina, cztery tradycje: brytyjska, niemiecka, francuska i amerykańska*, F. Barth, A. Gingrich, R. Parkin, S. Silverman (red.), J. Tegnerowicz (tłum.), Wydawnictwo UJ, Kraków 2007: 285–382.

⁴⁴ Zob. A. Barnard, *Antropologia*, op. cit., s. 27-28.

⁴⁵ S. Silverman, *Stany Zjednoczone*, op. cit., s. 289.

⁴⁶ Zob. *ibid.*, s. 290-291.

⁴⁷ Zob. *ibid.*, s. 292.

White'a (1900–1970) i Juliana Stewarda (1902–1972), dla których pierwszorzędne znaczenie w wyjaśnianiu różnych modeli kulturowych mają warunki materialne⁴⁸. Podobne kwestie podejmuje następnie m.in. materializm kulturowy Marvin Harris (1927–2001), ekologia kulturowa Andrew Vaydy (1931–) i – we wczesnym okresie – Roya Rappaporta (1926–1996) oraz późniejszy nurt socjobiologii. W tych podejściach konkretny kształt instytucji ludzkich ściśle związany jest z warunkami produkcji lub typem środowiska naturalnego. Wspólnym mianownikiem owych prądów jest podkreślanie zdeterminowania społeczeństw przez czynniki biologiczne oraz tendencja do redukcjonizmu i „odwyjaśniania” praktyk ludzkich poprzez uwarunkowania naturalne. Współcześnie w odniesieniu do zagadnienia religii można w tę linię wpisać np. memetykę Richarda Dawkinsa (ur. 1941) lub niektóre projekty z obszaru religioznawstwa kognitywnego czerpiące z psychologii ewolucyjnej.

Silverman zauważa, że obecnie cechą charakterystyczną antropologii amerykańskiej jest policentryczność, pluralizm idei i wielość paradygmatów⁴⁹, czego przyczyną jest m.in. decentralizacja badań oraz funkcjonowanie rozmaitych pozauniwersyteckich fundacji i stowarzyszeń. W świetle powyższych danych warto jednak zwrócić uwagę na dwie istotne linie podziału, o których w różnych miejscach wspomina sam Benson Saler i które będą miały znaczenie w części poświęconej opracowaniu jego podejścia do zjawiska religijności.

Pierwszy podział dotyczy sporu między zwolennikami paradygmatu, który J. Tooby i L. Cosmides nazwali „standardowym modelem nauk społecznych”⁵⁰, oraz badaczami, którzy korzystają z teorii inspirowanych ewolucją, kognitywistyką, neurobiologią i naukami przyrodniczymi. „Standardowy model nauk społecznych” zdaje się zakładać, że – ze względu na biologiczną jedność ludzkości – za wszystkie różnice między społeczeństwami odpowiada kultura i że człowiek przychodzi na świat jako czysta tablica, na której można zapisać dowolne wzorce kulturowe. W tej perspektywie zatem – tu widoczny jest związek z boasowskim relatywizmem kulturowym – należy uznać całkowitą autonomię kultury i badania prowadzić w kluczu interpretatywnym. Natomiast zwolennicy drugiego paradygmatu, z którym sympatyzuje sam Saler⁵¹, promują model antropologii bliższy naukom przyrodniczym, w którym kultura jest ściśle powiązana z uwarunkowaniami

⁴⁸ Por. *ibid.*, s. 306.

⁴⁹ Zob. *ibid.*, s. 382.

⁵⁰ Zob. J. Tooby, L. Cosmides, *Evolutionary Psychology: A Primer*, <http://cogweb.ucla.edu/ep/EP-primer.html> [21.07.2020].

⁵¹ Por. B. Saler, *Towards a Realistic and Relevant 'Science of Religion'* [w:] *Understanding Religion: Selected Essays*, Walter de Gruyter, Berlin / New York 2009, s. 204n.

biologicznymi, a zjawiska rzeczywistości ludzkiej mogą być wyjaśniane za pomocą teorii ewolucyjnej, neurobiologii itp.

W kontekście antropologii religii większe znaczenie ma jednak podział dotyczący podejścia do zjawiska religii, który związany jest z dawnym napięciem między religioznawstwem i antropologią i który w kilku miejscach wzmiankuje sam Saler. Wspomina on o toczącym się sporze na temat „autonomii religii”, dotyczącym pytania, czy religię powinno się badać jako zjawisko *sui generis* w ujęciu rozumiejącym, czy też należy ją poddać wyjaśniającym metodom psychologii i socjologii (co, według opinii niektórych, może prowadzić do redukcjonizmu)⁵². Jako jedną z przyczyn bronięcia idei autonomii religii przez religioznawców niektórzy autorzy wskazują historycznie uwarunkowaną potrzebę uzasadnienia istnienia odrębnych instytutów badań nad religią, niezależnych względem instytutów kulturoznawstwa lub wydziałów teologicznych⁵³.

Saler jednak w tym kontekście stwierdza, że można zauważyć znaczącą różnicę w podejściu do tej kwestii między religioznawcami z *American Academy of Religion* (AAR, Amerykańska Akademia Religii) a badaczami z *American Anthropological Association* (AAA, Amerykańskie Stowarzyszenie Antropologiczne), przy czym w jego opinii owa różnica jest raczej natury ideowej niż czysto pragmatycznej. Według obserwacji Salera, znaczna część badaczy ze środowiska *American Academy of Religion* (która zastąpiła pierwotne stowarzyszenie biblijne dla pastorów i kaznodziei *National Association of Biblical Instructors*) jest osobiście związana z jakąś tradycją religijną, najczęściej z chrześcijaństwem⁵⁴. Poza tym na amerykańską tradycję badań nad religią mocno oddziaływała obecność Mircei Eliadego (1907–1986), jednego z najbardziej znanych przedstawicieli fenomenologii religii, który po swojej emigracji przez prawie trzydzieści lat (od 1956 r.) wykładał na uniwersytecie w Chicago i którego wizja religii jako historycznych przejawów nieredukowalnego *sacrum* wywarła wpływ na wielu amerykańskich religioznawców. Nie jest więc zaskoczeniem, że badacze z tego środowiska mają tendencję do „sui-generycznego” podejścia do religii oraz nierzadko starają się podkreślać autonomię i nieredukowalność owej sfery ludzkiego doświadczenia.

W opozycji do tego, antropologowie rzadko interesują się dyskusją na temat autonomii religii, ponieważ większość z nich patrzy na religię jako na pewien segment kultury, który trzeba studiować w kontekście różnych innych zjawisk i perspektyw. Choć wielu z nich

⁵² Zob. np. B. Saler, *Conceptualizing Religion: Immanent Anthropologists, Transcendent Natives, and Unbounded Categories*, E.J. Brill, Leiden / New York 1993, s. 2.

⁵³ Por. np. D. Wiebe, *Is a Science of Religion Possible?*, „Studies in Religion / Sciences Religieuses” 1978, t. 7, nr 1: 5–17.

⁵⁴ Por. B. Saler, *Conceptualizing Religion*, op. cit., s. 3.

odrzuca na przykład twarde redukcjonizm socjobiologów, to jednak, według Salera, rzadko który antropolog uznałby religię za fenomen *sui generis*, którego nie wolno wyjaśniać za pomocą czynników „pozareligijnych”⁵⁵. Choć Saler nie podaje żadnych źródeł na ten temat, to zgodnie z jego doświadczeniem znaczna część członków *American Anthropological Association* nie uważa się za ludzi religijnych w klasycznym słowa znaczeniu, a niektórzy są wręcz wrogo nastawieni do religii w ogóle. Do tych kwestii jeszcze powrócimy w podrozdziale poświęconym podejściu Salera do badań nad religią.

W tym podrozdziale zbadaliśmy korzenie, z których powstało religioznawstwo i antropologia, oraz zasadnicze cechy i relację obu dziedzin. Miejsce antropologii religii w ramach nauk religioznawczych można więc opisać w następujący sposób:

Antropologię religii możemy określić jako dziedzinę badań z pogranicza religioznawstwa i antropologii. Można ją uznać za jeden z istotnych segmentów nauk religioznawczych, dla którego charakterystyczne jest podejście do zjawisk określanych mianem religii jako do rzeczywistości ludzkich w kontekście całokształtu kultury i społeczeństwa. Nazwa antropologia religii pełni jednocześnie funkcję kategorii zbiorowej, zawierającej w sobie rozmaite podejścia antropologów zajmujących się zagadnieniem religii, którzy jednak niekoniecznie uznaliby siebie za religioznawców. Obecnie antropologia religii zajmuje się tak społeczeństwami pierwotnymi, jak i kulturami piśmiennymi należącymi do cywilizacji zachodniej lub będącymi pod jej wpływem, przy czym cechą charakterystyczną owej dziedziny stanowi pluralizm metod, poglądów i idei. Nurt antropologii religii stanowiący kontekst twórczości Bena Salera można wpisać w linię antropologii amerykańskiej o tendencjach intra- i interdyscyplinarnych, która odrzuca „sui-generyczne” podejście do religii, czerpie z dorobku psychologii ewolucyjnej i innych nauk oraz, pod kątem epistemologii, bardziej niż inne prądy w antropologii, bliska jest naukom przyrodniczym.

⁵⁵ Zob. *ibid.*, s. 4.

4 Budowanie konstrukcji: Metaperspektywa metodologiczna

Wróćmy teraz do naszego obrazu budowania mostu. W poprzednich rozdziałach ustaliliśmy, jakie obszary próbujemy połączyć, jaki „materiał konstrukcyjny” mamy do dyspozycji oraz jaki jest nasz punkt wyjścia. Teraz możemy rozpocząć budowanie konstrukcji, stanowiącej kluczową część całego kontekstu metodologicznego.

Celem tego rozdziału będzie więc stworzenie pewnej „metaperspektywy” czyli takiego punktu widzenia, który pozwoliłby nam stanąć jakby na zewnątrz i odnieść do siebie dyskurs teologii i dyskurs antropologii religii. Dlatego w kolejnych rozdziałach opisana zostanie propozycja podstawowych zasad dialogu, zarys struktury całej konstrukcji oraz jej status wraz z kierunkami jej zaaplikowania.

4.1 Podstawy *savoir-vivre* dla dialogistów

Jak pokazał przedstawiony w skrócie opis „prehistorii” badań nad religią, w relacji między teologią a naukami religioznawczymi od początku obecne były różne napięcia. Dlatego problem spotkania między tymi dziedzinami jest sprawą delikatną, domagającą się najpierw zaproponowania pewnego *savoir-vivre* dla obu stron dialogu. Rozpocznijmy od przypomnienia kwestii, do których doszliśmy w poprzednich podrozdziałach:

- Po jednej stronie „mostu” znajduje się *katolicka teologia fundamentalna* rozumiana jako dyscyplina „na progu”, dla której świat religii i nauk religioznawczych jest jednym z kontekstów, wobec którego rozpatrywane są fundamenty wiary chrześcijańskiej.
- Drugą stronę stanowi *antropologia religii* rozumiana jako dziedzina badań z pogranicza religioznawstwa i antropologii wchodząca w pole nauk religioznawczych, dla której charakterystyczne jest podejście do zjawiska religii jako rzeczywistości ludzkiej w kontekście całokształtu kultury i społeczeństwa. Szczególnie interesuje nas nurt antropologii amerykańskiej – i w nim twórczość autorów korzystających z dorobku kognitywistyki i psychologii ewolucyjnej o tendencjach redukcjonistycznych – który stanowi kontekst twórczości Bensona Salera.
- Za miejsce spotkania uznano *refleksję nad zjawiskiem ludzkiej religijności*.
- Dialog podejmowany jest z punktu widzenia *teologii katolickiej* rozumianej jako dyscyplina akademicka z obszaru humanistyki, treścią której jest refleksja nad Objawieniem i całą rzeczywistością w odniesieniu do niego, przy założeniu, że dane

Objawienia są prawdziwe oraz że refleksja uprawiana jest w odniesieniu do doświadczenia spotkania z Bogiem i we wspólnocie Kościoła.

Jeśli pierwsze trzy punkty są prostym określeniem obszaru zainteresowania, to ten ostatni zawiera szczególne założenia światopoglądowe typowe dla teologii konfesyjnych (m.in. przekonanie o istnieniu osobowego Boga oraz związek z konkretną wspólnotą wyznaniową). Jak wiemy, tego rodzaju roszczenia ważnościowe budziły w odniesieniu do badań nad religią kontrowersję co najmniej od czasów Oświecenia. Można się zatem zastanawiać, jaką postawę należy przyjąć, by ograniczyć przestrzeń konfliktu.

Przede wszystkim trzeba pamiętać o dwóch ważnych kwestiach. Z jednej strony, jeśli dialog uprawiany jest z perspektywy teologii katolickiej, to w grę wchodzi wszystkie twierdzenia, które są z nią związane. Poważnie traktowane jest przekonanie o istnieniu Trójjedynego Boga i o Jego zbawczej inicjatywie wobec człowieka dokonującej się poprzez wcielenie i misterium paschalne Chrystusa; o szczególnym znaczeniu Pisma Świętego i Tradycji będących natchnionymi świadectwami tych wydarzeń; o roli wspólnoty Kościoła i jego Magisterium; oraz o wszystkich innych założeniach istotnych dla katolickiej tradycji teologicznej. Jest to punkt widzenia, który w żadnym momencie rozważań nie zostaje przekreślony lub pominięty, nawet jeśli konkretny etap argumentacji skupia się na innych kwestiach lub dotyczy obszaru znajdującego się poza granicami dyskursu teologii. Przy takim rozumieniu teologii, cała refleksja podejmowana jest wobec Boga udzielającego się człowiekowi, a jako taka dąży do odnoszenia do Niego coraz to nowych aspektów rzeczywistości i odkrywania w nich obecności uwielbionego Chrystusa. Choć dla badaczy-nieteologów niezwiązanych z tradycją chrześcijańską takie podejście w odniesieniu do dyscypliny akademickiej może wydawać się nieco egzotyczne, dla teologii chrześcijańskiej jest ono niezbywalne.

Z drugiej strony, jeśli chcemy prowadzić dialog, to warto pamiętać o tym, że spotkanie przebiega między *dwoma* uczestnikami. Nawet jeśli rozmowa prowadzona jest z punktu widzenia teologii, to trzeba liczyć się z perspektywą partnera dialogu, w przeciwnym razie może dojść – i w historii relacji teologii do nauk wielokrotnie dochodziło – do konfliktu. Zdarza się więc, że teologowie badający religię starają się zaznaczyć wyższość własnej tradycji nad innymi, a wtedy, jak skomentował J.M. Kitagawa, zachowują się w odniesieniu do innych religii „podobnie jak dowódca armii najeźdźczej, [który] bada terytorium wroga, i to z podobną motywacją”¹.

¹ J.M. Kitagawa, *The History of Religions in America* [w:] *The History of Religions: Essays in Methodology*, M. Eliade, J. M. Kitagawa (red.), The University of Chicago Press, Chicago / London 1959: 1–30, s. 15.

Zdarza się jednak, że mimo iż teolog odnosi się z większą życzliwością do tematu religii i badań religioznawczych, to przy nieuszanowaniu pewnych kryteriów może on ze względu na swoje założenia teologiczne kierować interpretacją danych w sposób, który dla religioznawcy będzie nie do przyjęcia. Francuski teolog Bernard Sesboüé, który znaczną część swojej twórczości poświęcił historii rozwoju dogmatu, w analogicznej sytuacji w odniesieniu do relacji teologii i historii stwierdza, że „interpretacja przesłanek historycznych prowadzona [...] w zależności od przyjętego już stanowiska doktrynalnego, które trzeba uzasadnić, niesie ze sobą poważne problemy” i że „czynniki te [mogą] interweniować nieodpowiednio i zbyt wcześnie, bez uwzględnienia krytycznego aspektu wszelkich dociekań historycznych”². Teolog zatem powinien pamiętać o tym, że religioznawcy nie mają obowiązku przyjmowania roszczeń ważnościowych teologii chrześcijańskiej, zwłaszcza jeśli nie są oni chrześcijanami i jeśli chrześcijaństwo stanowi dla nich tylko jedną z wielu tradycji religijnych, zawierających twierdzenia o własnej prawdziwości.

Jak można rozwiązać owo napięcie? Z jednej strony, religioznawca nie powinien się spodziewać, że teolog porzuci fundamenty swojej tradycji wyznaniowej lub „weźmie je w nawias”, ponieważ byłoby to równoznaczne z zaprzestaniem uprawiania teologii jako teologii. Z drugiej strony, refleksję teologiczną należy prowadzić w taki sposób, aby użyte dane i teorie religioznawcze zostały opracowane – by zaczerpnąć ze słownictwa głównego bohatera tej pracy, Bensona Salera – w formie „realistycznej i relewantnej” także dla religioznawcy. Kolejny raz możemy się powołać na wymagania stawiane przez Sesboüego, który pisze, że „każdy historyk, bez względu na swe osobiste filozoficzne, ideologiczne lub teologiczne założenia, powinien móc uznać naukową prawowitość interpretacji przesłanek historii, zaproponowanej w dokumentach Kościoła, nawet jeśli ze swej strony uważa, że inne odczytania lub interpretacje są możliwe”³. W podobny sposób teolog nie powinien przedwcześnie „teologizować” danych religioznawczych, lecz raczej zgodzić się na to, że najpierw zostaną one zebrane i opracowane za pomocą metod i teorii właściwych dla nauk religioznawczych, a następnie rozpocząć refleksję teologiczną.

Nawet jeśli mamy świadomość, że, jak stwierdza antropolog Fiona Bowie, „wyobrażenie o bezstronności nauk jest mitem”⁴, że zbieraniem danych zawsze kieruje teoria i że za każdym projektem badań nad religią kryje się jakiś światopogląd, to właśnie

² B. Sesboüé, *Stosunek prawda-historia w kilku niedawnych dokumentach magisterium* [w:] *Władza w kościele: Autorytet, prawda i wolność*, P. Rak (tłum.), Wydawnictwo „M”, Kraków 2003: 183–209, s. 195.

³ *Ibid.*, s. 196.

⁴ F. Bowie, *Antropologia religii*, op. cit., s. 7.

pluralizm metod i teorii na polu nauk religioznawczych daje możliwość uzyskania szerokiego oglądu badanych fenomenów. Korzystając z wszelkich możliwych opcji teolog zyskuje dostęp także do danych i idei, które dyskurs refleksji teologicznej mógłby „nie przepuścić” jako niewygodne lub niewarte uwagi.

Podstawę dialogicznego *savoir-vivre* można by zatem ująć za pomocą złotej reguły „nie czyn drugiemu, co tobie niemiłe”. Choć szczegółowymi kryteriami relacji obu dziedzin zajmiemy się w następnym punkcie, to zasady dialogu można streścić w taki sposób:

W spotkaniu teologii i nauk religioznawczych teolog nie powinien przedwcześnie zaburzać dyskursu badań religioznawczych przesłankami teologicznymi, a badacz religii nie powinien domagać się od teologa odrzucenia fundamentów niezbywalnych dla teologii katolickiej.

4.2 Konstrukcja i „przyczółki” po obu stronach

Budując „most” między teologią katolicką i antropologią religii, musimy najpierw znaleźć perspektywę łączącą oba obszary, a następnie umiejscowić ją wewnątrz każdej z tych dyscyplin. Dlatego w pierwszym punkcie tego podrozdziału zastanowimy się nad odpowiednim modelem relacji, a w kolejnych dwóch punktach spróbujemy znaleźć stosowne podejścia „wewnątrz” obu dyscyplin, pełniące rolę pewnego rodzaju „przyczółków” czy punktów zaczepienia po obu stronach, w których cała konstrukcja zostanie umocowana.

Projekt konstrukcji: Odpowiedni model relacji

Na podstawie powyższych rozważań można wnioskować, że szukamy takiego modelu relacji, który pozwoli na zachowanie autonomii obu obszarów, a w którym jednak dialog będzie możliwy. Refleksję prowadzimy z perspektywy teologii katolickiej, więc za punkt wyjścia w ramach aktualnego nauczania Kościoła katolickiego możemy uznać fragment konstytucji *Gaudium et spes* (nr 36) ostatniego soboru, dotyczący względnej autonomii rzeczywistości stworzonej:

Ze względu bowiem na sam fakt stworzenia wszystkie rzeczy uzyskują właściwą im trwałość, prawdziwość, dobro, a także własne prawa i porządek, które człowiek powinien szanować, **uznawszy metody właściwe poszczególnym naukom lub sztukom**. Dlatego we wszystkich dyscyplinach wiedzy badanie metodyczne, jeśli tylko przebiega w sposób prawdziwie naukowy i zgodny z normami moralnymi, nigdy

w istocie nie będzie sprzeczne z wiarą, ponieważ sprawy świata i sprawy wiary pochodzą od tego samego Boga⁵.

Takie sformułowanie można interpretować na kilka sposobów, konieczne jest zatem określenie konkretnego kształtu, jaki przybrać może relacja między teologią a naukami. Katolicki teolog Andrzej Anderwald w swojej monografii *Teologia a nauki przyrodnicze* wspomina o kilku modelach odniesienia między „wiarą” i „wiedzą”, mianowicie o relacji uzgodnienia (synteza słaba), integracji (synteza mocna) oraz rozdziału (relacja odrębności bądź konfliktu)⁶. Sytuacja spotkania teologii i nauk religioznawczych jest nieco bardziej skomplikowana ze względu na trudną historię emancypacji religioznawstwa od teologii oraz na pewnego rodzaju „interferencję”⁷ obu obszarów pod kątem języka i tematyki badań. Niemniej jednak z klasyfikacji Anderwalda można do pewnego stopnia skorzystać w celu oceny możliwych sposobów podejścia.

Sytuacja całkowitego rozdziału religioznawstwa i teologii prowadząca do konfliktu następuje w momencie, w której jedna dyscyplina dąży do usunięcia drugiej. To miało miejsce np. podczas powstawania pierwszych katedr historii religii, które miały zastąpić wydziały teologiczne, lub w przypadku religioznawstwa marksistowskiego, które w bloku wschodnim miało pełnić także funkcję ateizującą⁸.

Paradoksalnie, podobne skutki może mieć także dążenie do integracji obu dyscyplin, które podejmowane było przede wszystkim ze strony teologów. Przykładem tego mogą być m.in. projekty włączające teologię religii w obszar nauk religioznawczych lub niektóre nurty fenomenologii religii, takie jak np. twórczość protestanckiego teologa Gerardusa van der Leeuwa, który był krytykowany za przekształcenie fenomenologii w parateologię⁹. Choć tego rodzaju podejścia mogą się wydawać atrakcyjne dla teologów zajmujących się refleksją nad religiami, to ich stosowanie niesie ze sobą pewne problemy. Po pierwsze, próby zintegrowania badań nad religią i teologią z przyczyn oczywistych zawsze wzbudzały niechęć religioznawców niezwiązanych z judeochrześcijańską tradycją wyznaniową. Po drugie, włączenie „parateologicznych” badań nad religią w obszar teologii niesie ze sobą niebezpieczeństwo integracji ich założeń światopoglądowych, które nierzadko bywają zbudowane na pewnej platonizującej wizji jakiejś ponadczasowej idei *sacrum*,

⁵ KDK 36 [pogrubienie – T.H.].

⁶ Zob. A. Anderwald, *Teologia a nauki przyrodnicze: Rola wiedzy przyrodniczej w dociekaniach teologicznych*, Wydział Teologiczny UO, Opole 2007, s. 38.

⁷ Na temat zjawiska określanego czasami jako „interferencja” między obszarami poznania zob. K. von Stuckrad, *Discursive Study of Religion: From States of the Mind to Communication and Action*, op. cit.

⁸ Zob. A. Bronk, *Podstawy nauk o religii*, op. cit., s. 134.

⁹ Zob. Z. Kaźmierczak, *Koncepcja fenomenologii religii w ujęciu Gerardusa van der Leeuwa*, „Idea: Studia nad strukturą i rozwojem pojęć filozoficznych”, 1998, t. 10: 95–114, s. 112.

manifestującej się w historycznych przejawach i które następnie w sposób niepozorny mogą modyfikować dyskurs teologiczny w kierunku pluralistycznej teologii religii.

Kolejny model odniesienia, zgodnie z przysłowiem „dobre płoty tworzą dobrych sąsiadów”, stanowi zatem oddzielenie obu obszarów. Po stronie teologii chrześcijańskiej takie podejście w relacji do nauk przyrodniczych można znaleźć np. u protestanckiego teologa Karla Bartha, który opowiadał się za ostrym oddzieleniem teologii od świata nauk ze względu na odmienny przedmiot i metody¹⁰. Po stronie nauk z kolei, amerykański paleontolog Stephen J. Gould sformułował pogląd określany akronimem NOMA, czyli *nonoverlapping magisteria*, według którego świat nauki i świat religii powinny stanowić oddzielne kręgi, które się nie pokrywają, a w związku z tym nie może między nimi dojść do konfliktu¹¹. W kontekście relacji teologii i religioznawstwa taką postawę na poziomie praktycznym przyjmuje współcześnie wielu religioznawców, którzy wolą „dla świętego spokoju” kwestii relacji swojej dyscypliny do teologii w ogóle nie poruszać. Podobnie niektóre podejścia w ramach teologii religii sugerują, że ze względu na niedookreśloną sytuację religioznawstwa lepiej unikać w teologii korzystania z teorii i pojęć religioznawczych¹². Jak jednak zauważa Anderwald, takie odseparowanie teologii od nauk nie tylko wyklucza możliwość konfliktu, lecz równocześnie uniemożliwia nawiązanie jakiegokolwiek dialogu¹³. Poza tym, jeśli teolog ma zamiar zająć się refleksją nad zjawiskiem religii, takie spojrzenie okazuje się złudne, ponieważ z jakichś danych na temat religii skorzystać trzeba, a wiemy, że dane zawsze już zawierają pewną dozę teorii.

Pozostaje więc przyjęcie opcji pośredniej między integracją a oddzieleniem. Niemniej jednak nazywanie jej „uzgodnieniem” lub „syntezą słabą” nie jest w przypadku teologii i religioznawstwa najszcześniejsze, gdyż takie określenie ponownie sugeruje wymieszanie lub dostosowanie do siebie obu dyscyplin, co dla obu stron wydaje się nie do przyjęcia. Dlatego w tym kontekście korzystniej będzie nazwać ów model *relacją „odrębności-bez-oddzielania”*, w której obie dyscypliny nie są zmieszane, a w której pomimo tego może dochodzić do twórczej wymiany pojęć i idei¹⁴.

Takie ujęcie jest jednak jeszcze zbyt ogólne, dlatego potrzebujemy znaleźć konkretne zasady spotkania obu dziedzin. Modele relacji nauki i religii opisane np. w dialogicznym

¹⁰ Zob. A. Anderwald, *Teologia a nauki przyrodnicze*, op. cit., s. 43.

¹¹ S.J. Gould, *Nonoverlapping Magisteria*, „Natural History”, 1997, t. 106: 16–22.

¹² Zob. Ł. Kamykowski, *Teologia religii*, op. cit., s. 31.

¹³ Zob. A. Anderwald, *Teologia a nauki przyrodnicze*, op. cit., s. 43.

¹⁴ Można byłoby się zastanowić, czy takiego ujęcia metodologicznego nie dałoby się dalej rozwinąć w kluczu chrystologicznym – w tej kwestii zob. R. Wozniak, *The Christological Prism: Christology as Methodological Principle* [w:] *The Oxford Handbook of Christology*, F. A. Murphy (red.), Oxford University Press, Oxford (UK) 2015: 519–530. To jednak domagałoby się szerszego opracowania, co przekracza zakres tej pracy.

podejściu Iana Barboura¹⁵ lub w propozycji Józefa Życińskiego, do której czasami stosowano określenie „non-conflicting magisteria”¹⁶, wydają się korzystne w odniesieniu do nauk przyrodniczych, które od świata „religii” dzieli wystarczająco duża odległość. Z kolei w kontekście relacji teologii katolickiej i badań nad religią mówienie o dialogu „nauk” z „religią” stanowi zbyt duże uogólnienie. W dialog bowiem wchodzi nie jakaś bliżej nieokreślona „sfera religii” oraz ogólnie pojęte „nauki”, lecz konkretna tradycja teologiczna zawierająca szczególne roszczenia ważnościowe oraz dyscyplina, dla której „religia” stanowi przedmiot badań. Warto pamiętać o tym, że problemy z definiowalnością „religii” związane są właśnie z trudnością w poszukiwaniu „esencji” religii lub wspólnych cech poszczególnych „religii”. Z tego powodu, w tym kontekście, trudno byłoby mówić o jakimś dialogu nauk z „religią w ogóle”.

Wracając więc do naszej metafory budowania mostu, nie szukamy ogólnej metody tworzenia konstrukcji łączącej punkty po przeciwległych stronach jakiejś bliżej nieokreślonej przestrzeni, ale staramy się zbudować konkretny most przez konkretną rzekę, który łączyłby dwa bardzo konkretne miejsca leżące na jej brzegach. Z tej przyczyny pozwolę sobie skorzystać nie z ogólnych modeli relacji „nauki” i „wiary”, lecz z zestawu kryteriów zaproponowanych przez Andrzeja Anderwalda dla dialogu teologii i nauk ścisłych, bazujących na analizie aktualnych dokumentów Magisterium Kościoła katolickiego, i spróbuję je przełożyć na relację teologii i nauk religioznawczych.

Anderwald wymienia sześć kryteriów dialogu teologii z naukami. Można je podzielić na dwie grupy tematyczne, z których pierwsza związana byłaby z ustaleniem granic obu dziedzin, a druga – z kwestią języka i sposobu poznania. Do pierwszej grupy zaliczyć można *kryterium autonomii*, mające zabezpieczyć odrębność metodologiczną, *kryterium integralności*, chroniące przed redukcjonizmem z obu stron, oraz *kryterium respektowania granic*, mające chronić przed nieuzasadnionymi ekstrapolacjami. W drugiej grupie znajdzie się *kryterium językowej otwartości*, skierowane przeciw fundamentalizmowi językowemu, *kryterium poznawczo-interpretacyjnej otwartości*, chroniące przed fundamentalizmem przedmiotowo-teoretycznym, oraz *kryterium ostrożności znaczeniowej wyrażen*, stanowiące zabezpieczenie przeciw pomieszaniu semantycznemu¹⁷.

Jak wspomniano wyżej, charakter antropologii religii jako segmentu nauk religioznawczych, pod kątem metod i obszaru zainteresowania, różni się znacząco od nauk

¹⁵ Zob. I.G. Barbour, *When Science Meets Religion: Enemies, Strangers, or Partners?*, HarperSanFrancisco, San Francisco 2000.

¹⁶ Zob. W. Kotowicz, *Józefa Życińskiego meta-przedmiotowe ujęcie relacji między nauką a religią*, „Roczniki filozoficzne” 2004, t. 60, nr 4: 249–260, s. 250.

¹⁷ Zob. A. Anderwald, *Teologia a nauki przyrodnicze*, op. cit., s. 213.

przyrodniczych, dlatego można się zastanawiać, czy kryteria stworzone dla dialogu z naukami mogą okazać się przydatne także w tym kontekście. Wiemy, że po pierwsze, antropologia religii zajmuje się zjawiskami obecnymi w kulturze ludzkiej, a jej dane nierzadko zostały uzyskane za pomocą „miękkich” metod takich jak np. obserwacja uczestnicząca lub wywiad z informatorem. To oznacza, że między dyskursem antropologii a dyskursem uczestników badanych tradycji może zachodzić pewna „interferencja” – mamy bowiem do czynienia ze światem ludzkim, a ludzie mogą prace antropologów przeczytać (czego obiekty badań nauk przyrodniczych zajmujących się światem pozaludzkim zrobić nie potrafią). Po drugie, teologia katolicka jako integralna część konkretnej tradycji religijnej może stanowić przedmiot badań nauk religioznawczych, co w przypadku relacji nauk przyrodniczych do teologii nie ma miejsca. I po trzecie, pole nauk religioznawczych jest niezwykle zróżnicowane pod kątem metod i bazy światopoglądowej, co oznacza, że model relacji do teologii zasadniczo trzeba budować dla każdego nurtu z osobna. Wcześniej jednak ustaliliśmy, że kontekst twórczości Bensona Salera stanowi redukcjonistycznie zorientowany typ antropologii, inspirowany kognitywistyką i dążący do wyjaśniania zjawisk, który znacznie bliższy jest naukom empirycznym niż np. fenomenologia religii lub antropologia interpretacjonistyczna. Z tego powodu uważam, że w tym konkretnym przypadku kryteria zaproponowane przez Anderwalda można do pewnego stopnia zastosować¹⁸.

Jeśli więc pragniemy odnieść wyżej opisane kryteria do badań religioznawczych, to kryteria autonomii, integralności oraz respektowania granic w odniesieniu do teologii i nauk religioznawczych dotyczyłyby uznania odmienności oraz odrzucenia nieuzasadnionego redukcjonizmu po obu stronach. Nawet jeśli pewne metody szczegółowe (analiza filologiczna lub historyczna itp.) używane są w obu dziedzinach, to stosunek do Objawienia chrześcijańskiego i Tradycji jest inny. Jak wspomniałam w podrozdziale poświęconym zasadom *savoir-vivre* dla dialogistów, religioznawca nie może się spodziewać, że teolog zmieni swoje podejście do nauczania Kościoła katolickiego, a teolog nie powinien domagać się od religioznawcy uznania prawdziwości fundamentów twierdzeń teologicznych (tym bardziej, że religioznawca bada rozmaite tradycje religijne o odmiennych roszczeniach ważnościowych). Oznacza to również, że do różnych pytań badawczych na polu obu dziedzin powinny być stosowane odpowiednie metody. Na przykład, pytanie o możliwość

¹⁸ Celowo nie korzystam z propozycji dotyczących relacji teologii i ogólnie pojętego religioznawstwa ze środowisk anglojęzycznych, ponieważ przeważnie pochodzą one z pióra autorów protestanckich takich jak np. Wilfred C. Smith, którzy zajmują się jednocześnie teologią i religioznawstwem. Są one bowiem powiązane z charakterystycznym dla tej tradycji teologicznej podejściem do stworzenia, natury ludzkiej i Objawienia, które dla tego konkretnego tematu uważam za nieodpowiednie.

zbawczego pośrednictwa Chrystusa w religiach niechrześcijańskich ma sens tylko na polu teologii, a z kolei pytanie o związek powstawania wyobrażeń religijnych z rozwojem ewolucyjnym warto zadawać tylko w obszarze antropologii.

Teolog nie powinien zatem próbować włączyć całej rzeczywistości badań nad religią do systemu teologii (w sposób analogiczny np. do teorii *intelligent design* w naukach przyrodniczych), a religioznawca z kolei nie powinien próbować zredukować całości rzeczywistości związanej z doświadczeniem religijnym do poziomu empirycznego (jak czynią np. niektórzy fizycy, dążący do „odwyjaśnienia” istnienia Boga za pomocą teorii powstania wszechświata). Nie oznacza to, że religioznawca miałby wychodzić w interpretowaniu lub wyjaśnianiu zjawisk poza czynniki „naturalne” – co zwłaszcza w przypadku empirycznie zorientowanej antropologii religii oznaczałoby naruszenie jej integralności – lecz raczej, że istnieje różnica między całościową redukcją ontologiczną a redukcją tylko kauzalną (tym zagadnieniem zajmiemy się w rozdziale III.2).

W odniesieniu do drugiej grupy kryteriów, dotyczących zagadnień językowych i epistemologicznych, kwestia relacji teologii i nauk religioznawczych wydaje się bardziej zawiła, albowiem terminologia nauk religioznawczych pochodzi w znacznej mierze z tradycji zachodniej kształtowanej przez teologię chrześcijańską. Dlatego w tym przypadku szczególne znaczenie ma kryterium ostrożności znaczeniowej wyrażenia, ponieważ oba dyskursy dzielą wiele terminów, które w jednym i drugim kontekście mogą być włączone w całkiem inną sieć odniesień. Z kolei kryterium językowej i poznawczo-interpretacyjnej otwartości przypomina nam o tym, że obie dyscypliny, wchodząc w interakcję przy zachowaniu wszystkich poprzednich kryteriów, mogą się wzajemnie inspirować oraz przejmować od siebie idee. Zwłaszcza w kontekście teologii warto pamiętać o tym, że język teologiczny nie jest zamkniętym monolitem, lecz że bywa zasilany przez terminy i idee obecne w kontekście aktualnie otaczającej go kultury. Taki proces jest dla teologii nieunikniony, dlatego jest o wiele korzystniejszy, kiedy przebiega on w sposób zreflektowany.

Pola teologii katolickiej i antropologii religii można zatem odnieść do siebie jako „odrębne-lecz-nieoddzielone” od siebie obszary, które – nawet jeśli korzystają z puli pewnych wspólnych metod, źródeł i pojęć – bez pomieszania metodologicznego utrzymują swoją integralność i autonomię, a które jednak pozostają otwarte na wymianę pojęć i idei, pod warunkiem zachowania ostrożności znaczeniowej stosowanych terminów.

„Przyczółek” po stronie teologii fundamentalnej: Koncepcja «loci theologici»

Korzystając po raz kolejny z naszej metafory budowania mostu możemy powiedzieć, że jeśli w poprzednim fragmencie określiliśmy sposób budowania konstrukcji, to teraz należy wyznaczyć miejsce na „przyczółki”, czyli na konkretne punkty po obu stronach rzeki, na których owa konstrukcja zostanie wzniesiona. Zaczynamy więc od teologii.

Ustaliliśmy, że refleksję prowadzimy z punktu widzenia katolickiej teologii fundamentalnej, dla której religie i nauki religioznawcze stanowią jeden z kontekstów, wobec którego uprawiana jest refleksja teologiczna. Jeśli szukamy odpowiedniego podejścia w ramach tradycji refleksji teologicznej, nasuwa się koncepcja *loci theologici*, czyli „miejsc” stanowiących źródło danych i argumentów dla teologii. Koncepcja „miejsc teologicznych” nawiązuje do klasycznej topiki arystotelesowskiej, która dotyczyła przeważnie sztuki przekonywania i prowadzenia sporów oraz dostarczała źródła argumentów i przesłanek do prowadzenia dyskusji. Grecka topika została wykorzystana w zachodniej tradycji teologicznej do klasyfikacji różnych rodzajów autorytetu w celu ustalenia ich „odległości” od źródeł Objawienia, przy czym podstawowy podział poszczególnych „miejsc” został ustalony przez św. Tomasza z Akwinu¹⁹. W formie klasycznej topika teologiczna została następnie rozwinięta w kontekście sporów reformacyjnych przez dominikańskiego teologa Melchiora Cano (1509-1560) w dziele *De locis theologicis libri XII*²⁰. Cano wymienia dziesięć „miejsc teologicznych” – należą do nich: 1) Pismo Święte, 2) Tradycja, 3) autorytet Kościoła powszechnego, 4) sobory powszechne, 5) autorytet Kościoła rzymskiego, 6) Ojcowie Kościoła, 7) teologowie scholastyczni i kanoniści, 8) rozum naturalny, 9) filozofia i prawo świeckie, 10) historia. Wśród nich pierwszych siedem to miejsca własne (*loci proprii*) teologii, a ostatnie trzy to miejsca obce, zewnętrzne (*loci alieni*). W ramach „miejsc własnych” tylko Pismo Święte i Tradycja są miejscami konstytutywnymi, stanowiącymi źródła (*fontes*) teologii, natomiast pozostałych pięć własnych *loci* ma charakter interpretujący.

Systematyzacja „miejsc” zawarta w dziele Melchiora Cano przez długi czas stanowiła punkt odniesienia dla wszelkich dociekań na polu poznania teologicznego i metodologii, jednak stopniowo zaczęła być poprawiana lub kwestionowana ze względu na zbyt

¹⁹ Zob. C.S. Bartnik, *Znaczenie koncepcji „loci theologici” dziś*, „Salvatoris Mater” 2000, t. 2, nr 1: 295–298, s. 295-296.

²⁰ Zob. M. Cano OP, *O źródłach teologii: według wydania: Serwacego Sassena, nakładem spadkobierców Arnalda Byrckmanna, w Lowanium 1564 roku: w oparciu o wydanie: Juan Belda Plans, De locis theologicis, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 2006, J. Wojtkowski (tłum.), Zakład Poligraficzny „Gutgraf”, Olsztyn 2016.*

ograniczony zakres miejsc oraz pewną sztuczność ich zestawienia²¹. Do miejsc własnych dodawano później np. *sensus fidei* wiernych, liturgię lub sztukę sakralną, do miejsc zewnętrznych literaturę, nauki lub ogólne doświadczenie ludzkie²². Według opinii niektórych topika teologiczna obecnie staje się nieaktualna, ponieważ poszerzanie listy miejsc nie wnosi nowych treści, a zwłaszcza obszar miejsc zewnętrznych jest obecnie raczej w różny sposób odnoszony do Objawienia niż wykorzystywany do poszukiwania uzasadnień tez teologicznych. Czesław S. Bartnik na przykład uważa, że wszelkie nauki i dziedziny doczesne mają charakter całkowicie wtórny i, w odniesieniu do pytania o możliwe znaczenie literatury pięknej dla refleksji chrystologicznej, stwierdza, że „literatura nienaukowa o Chrystusie nie ma żadnych wartości ściśle teologicznych”²³.

Koncepcja miejsc teologicznych w kontekście dialogu teologii z innymi obszarami rzeczywistości ludzkiej okazuje się jednak korzystna, jeśli na „miejsca” patrzymy nie jak na zasób twierdzeń dla argumentacji teologicznej, lecz jak na żywą rzeczywistość podarowaną nam przez samoudzielającego się Boga. Niemiecki teolog Jürgen Werbick w swoim dziele *Wprowadzenie do epistemologii teologicznej*, powołując się właśnie na ową logikę daru, zauważa, że „to, co jest mi dane, wskazuje ostatecznie i zasadniczo na Tego, który w tym sam czyni się dostępnym i obdarowuje sobą, ażeby ludzie mogli być w zażyłości z tym, który im wraz z sobą ‘daruje wszystko’ (por. Rz 8,32), ażeby nauczyli się należycie oceniać to, co otrzymali, i w darze rozpoznawać obdarowującego”²⁴. Poznanie teologiczne jest tu więc ujęte jako wynik zażyłości z tym, co jest nam dane przez udzielającego się Boga, i „miejsca teologiczne” w takiej perspektywie stają się świadectwem i drogą ku zażyłości z Nim. Jak stwierdza Werbick, „tragizm kościelnej historii przekazu Tradycji tkwi w tym, że doszło do konkurowania tych ‘miejsc zażyłości i kontaktu’, oraz odpowiednich ról komunikowania wiary”²⁵. Z kolei tradycja „miejsc teologicznych” w swojej strukturze i istocie była zawsze nastawiona przede wszystkim na komunikację i na odkrywanie wielorakich dróg spotkania człowieka z Bogiem²⁶.

W podobnym kluczu możemy rozumieć także refleksję Werbicka na temat wątpliwości dotyczących wiary, będących wynikiem rozwoju owej relacji zażyłości z Bogiem podczas konfrontacji z doświadczeniem, kiedy w „tym, co jest nam dane” trudno

²¹ Zob. J. Szymik, *Topika teologiczna wczoraj i dziś*, „Śląskie Studia Historyczne-Teologiczne”, 1991-1990, t. 23-24: 157-164, s. 159-160.

²² Zob. T. Dzidek et al. (red.), *Poznanie teologiczne*, op. cit., s. 92.

²³ C.S. Bartnik, *Znaczenie koncepcji „loci theologici” dziś*, op. cit., s. 298.

²⁴ J. Werbick, *Wprowadzenie do epistemologii teologicznej*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2014, s. 325-326.

²⁵ *Ibid.*, s. 328.

²⁶ Por. *ibid.*

nam dostrzec Jego obecność i działanie²⁷. Werbick posługuje się tu wziętym z teologii duchowości obrazem „oczyszczającej nocy wiary”, podczas której zakwestionowane zostają wszelkie dotychczasowe wyobrażenia o rzeczywistości duchowej i sposoby odniesienia do Boga, ponieważ „[u]kryty, obcy Bóg sam budzi najgłębszą dezorientację”²⁸.

Choć dalsze rozważania Werbicka idą w nieco odmiennym kierunku, to uważam, że ową perspektywę można odnieść do pytania o możliwość i zasadność refleksji teologicznej na temat takich treści, które stanowią wyzwanie dla teologii lub kwestionują jej podstawowe założenia. To dotyczy zwłaszcza „miejsc zewnętrznych”, takich jak świat nauk lub współczesnej zglobalizowanej kultury zachodniej, które ze względu na ich – pozorną? – nieprzystawalność do tradycyjnego chrześcijańskiego obrazu świata mogą u ludzi wierzących wzbudzać niepokój, gdyż zetknięcie się z nimi może prowadzić do utraty orientacji. Teologia – a szczególnie teologia fundamentalna – jest w tym kontekście wezwana do tego, by zmierzyć się z owym wyzwaniem i podjąć próbę odbudowania nowych spójnych narracji o rzeczywistości, za pomocą których człowiek wierzący będzie w stanie odnieść do Boga także te obszary doświadczenia, które wydają się nie mieć z Nim nic wspólnego lub wręcz zaprzeczać przekonaniu o Jego istnieniu.

Przy takiej perspektywie cała rzeczywistość postrzegana jest jako dar, dlatego wszystko potencjalnie ma zdolność odnoszenia człowieka do obdarowującego Boga. Tak więc w pracy teologa z *loci* nie chodzi tylko o analizę tekstów, opracowanie określonych teorii lub prześledzenie opisów pewnych zjawisk, lecz o poddanie się oddziaływaniu rzeczywistości, której „miejsca” dotyczą, i pozwolenie na to, by ona niejako zadawała mu pytania. Tak właśnie można rozumieć określenie teologii jako przestrzeni „poznania Boga i całej rzeczywistości w odniesieniu do Niego”.

Na przykład, refleksja nad liturgią jako miejscem teologicznym nie będzie więc dotyczyła tylko analizy tekstów mszału lub przepisów liturgicznych, lecz także doświadczenia spotkania człowieka z Bogiem działającym w liturgii, w której dokonuje się uświęcenie człowieka i przez którą wszystko włączone jest w nurt dziękczynienia. Podobnie namysł teologiczny nad religiami nie polega tylko na studium doktryn i tekstów religijnych, lecz powiązany jest z całościowym doświadczeniem kultury, rytuału i praktyk ludzkich. Inne będzie nasze spojrzenie, jeśli ograniczymy refleksję o religiach do analizy treści wierzeń, a całkiem inne, jeśli rozpoczniemy ją np. od funkcji społecznej rytuału, od

²⁷ Por. *ibid.*, s. 331-339.

²⁸ *Ibid.*, s. 335.

rozumienia pewnego systemu praktyk religijnych jako środka do budowania równowagi ekologicznej lub od rozmowy z ludźmi, którzy do określonej tradycji religijnej sami należą.

Perspektywę *loci theologici* warto więc uwzględnić nie tylko ze względu na wcześniej przyjęte kontekstualne podejście do teologii, w którym nowe konteksty pozwalają rozpoznać współczesny „kod ewangelizacyjny” odpowiedni dla nowych adresatów²⁹, lecz także ze względu na możliwość spojrzenia na miejsca „pozateologiczne” w kluczu relacyjnym oraz odniesienia ich do Objawienia.

Niemiecki teolog Peter Hünemann zauważa, że w oficjalnych dokumentach Kościoła katolickiego od czasu Soboru Watykańskiego II znaleźć można sześć rodzajów „miejsc zewnętrznych” – są nimi: filozofie (l.mn.), świat nauk, kultura, społeczeństwo, religie oraz historia³⁰. W zestawieniu z tą listą można w kwestii dialogu teologii z antropologią religii wyodrębnić co najmniej trzy charakterystyczne obszary: 1) dziedzinę nauk religioznawczych, 2) same religie oraz 3) świat człowieka (w znaczeniu natury ludzkiej lub rzeczywistości społecznej).

Co do pierwszej i trzeciej kwestii, nauki religioznawcze mogą dostarczać teologii pojęć, danych i teorii na temat naturalnych aspektów ludzkiej religijności, które mogą m.in. stanowić źródło twórczej krytyki w sytuacjach, gdzie teolog może mieć tendencję do zbyt szybkiego „uduchawiania” i „teologizowania” zjawisk naturalnych (np. w odniesieniu do doświadczenia duchowego, mechanizmów funkcjonowania wspólnot kościelnych itp.). Taką rolę mogą pełnić również dane z etnograficznych badań terenowych, wskazujące na ogólne cechy funkcjonowania człowieka w świecie oraz na pewne powszechne uwarunkowania natury ludzkiej. W odniesieniu do samych religii Hünemann podkreśla, że „dzisiejsza teologia nie spełni swojego zadania, jeśli nie będzie stale pamiętać o innych religiach we wszystkich swoich dyscyplinach, wyjaśniając i pogłębiając własne stanowiska teologiczne i kościelne poprzez otwartość na nie i porównywanie się z nimi”³¹.

Na potrzeby tej pracy dziedzina antropologii religii w stosunku do teologii fundamentalnej ujmowana jest zatem jako jedno z zewnętrznych „miejsc teologicznych”, wobec którego teolog może rozwijać refleksję teologiczną na temat ludzkiej religijności, samych religii oraz natury ludzkiej i poprzez które Bóg obecny przez Logos w swoim stworzeniu może niejako zadawać mu pytania.

²⁹ D. Wąsek, *Interdyscyplinarność jako element istotowy teologii*, <https://www.copernicuscollege.pl/podreczniki/interdyscyplinarnosc-w-naukach-humanistycznych-i-spoecznych/tresc> [25.07.2020].

³⁰ Zob. P. Hünemann, *Dogmatische Prinzipienlehre: Glaube, Überlieferung, Theologie als Sprach- und Wahrheitsgeschehen*, Aschendorff-Verl, Münster 2003, s. 224.

³¹ *Ibid.*, s. 234.

„Przyczółek” po stronie nauk religioznawczych: Dyskursywne studium religii

Określiliśmy już perspektywę, odpowiednią dla pola refleksji teologicznej. Przejdźmy teraz do punktu po przeciwnej stronie całej konstrukcji. Refleksja prowadzona jest z perspektywy teologii, dlatego spojrzenie od strony nauk religioznawczych można byłoby ominąć. Niemniej jednak postanowiłam skorzystać ze swojej „podwójnej tożsamości” teologa i religioznawcy, o której wspomniałam we *Wstępie*, i zawrzeć choć krótką propozycję spojrzenia „z przeciwnego brzegu”. Zbyt często bowiem różne propozycje „dialogu” przekształcają się w monolog prowadzony wobec wymyślonych partnerów lub wobec „sprawdzonych” dialogistów, których poglądy nie wydają się zbyt odległe. Warunkiem określenia pewnego procesu mianem dialogu jest to, że wejście w interakcję możliwe jest na podobnym poziomie dla obu stron i że po obu stronach można znaleźć jakiś punkt wyjścia, jakąś perspektywę, która stwarza przestrzeń otwartości na punkt widzenia „drugiego”. Jeśli takiego obszaru nie ma lub jeśli są do dyspozycji tylko ujęcia, które nie pozwalają na potraktowanie drugiej strony jako partnera rozmowy, to nie sposób mówić o dialogu. Dlatego w tym podrozdziale postaram się – przy założeniu, że antropologia religii stanowi segment szerszego pola nauk religioznawczych – wskazać choć jeden przykład podejścia, które pozwoliłoby na potraktowanie teologii jako partnera dialogu.

Jeżeli uznalibyśmy religioznawstwo za dziedzinę zobiektywizowanych badań naukowych, które patrzą na systemy religijne lub ich wyznawców jakby „z zewnątrz”, rzeczywisty dialog z teologią chrześcijańską byłby zasadniczo niemożliwy. Teologia bowiem jako aspekt konkretnej tradycji religijnej stanowiłaby tylko potencjalny „przedmiot badań” religioznawcy. Takie spojrzenie, tak w religioznawstwie, jak i w antropologii, okazało się jednak złudne, co w połączeniu z innymi kwestiami doprowadziło do kryzysu metodologicznego, który w owych dyscyplinach można było zauważyć w ostatnich dziesięcioleciach. Powodem jest, po pierwsze, to, że badacz religii jako rzeczywistości związanej z kulturą ludzką sam będąc człowiekiem nigdy nie patrzy „znikąd”, lecz posiada własną perspektywę i światopogląd, a swoją obecnością wpływa na to, co obserwuje. To dotyczy tak interpretacji tekstów, jak i badań terenowych, co szczególnie ujawnia się podczas obserwacji żywych rytuałów lub funkcjonowania wspólnot religijnych, kiedy badacz swoją fizyczną obecnością wpływa na zachowania uczestników. Po drugie, obecnie badania religioznawcze i antropologiczne już nie ograniczają się do studium dawnych tekstów religijnych lub kultur niepiśmiennych, lecz często dotyczą ludzi, którzy żyją w tym

samym środowisku lub nawet studiują na tych samych uniwersytetach co badacze. Owe „przedmioty badań” mogą prace religioznawców przeczytać, a następnie je skrytykować lub nawet wykorzystać do transformacji własnej tradycji. Założenie o „bezzstronnej obserwacji” zostało więc przez wielu autorów zakwestionowane, w związku z czym zaczęto szukać innych perspektyw.

Jedną z propozycji metodologicznych dla rozwiązania tego problemu stało się podejście nazwane *discursive study of religion* (dyskursywne studium religii), które zaproponował holenderski autor Kocku von Stuckrad³². Celem dyskursywnego studium religii jest stworzenie metaperspektywy pozwalającej na studium tradycji religijnych jako systemów komunikacji i działania, w których ich wyznawcy uczestniczą. Inny badacz z tego nurtu, Teemu Taira zaznacza jednak, że „dyskursywne studium religii to nie pojedyncza metoda, lecz raczej luźne ramy teoretyczne”³³, powiązane przez pewne wspólne założenia metodologiczne, w które wchodzi np. przekonanie, że język konstruuje rzeczywistość społeczną, że używanie języka ma pewne konsekwencje i że pojawianie się znaczeń jest uwarunkowane historycznie. Taira opisuje dyskurs jako pewnego rodzaju teoretyczne i metodologiczne narzędzie dla organizacji danych, stanowiące względnie spójny zestaw twierdzeń, który nakłania uczestników do przyjęcia pewnego obrazu świata, postępowania według niego i trzymania się go w konfrontacji z innymi konkurencyjnymi dyskursami³⁴. Dyskursywne studium religii z kolei ma za cel analizę owych procesów i znaczeń w kontekście działań i wydarzeń społecznych ze świadomością, że praktyki akademickie same stanowią szczególny dyskurs i same mogłyby stać się obiektem badań.

W kontekście zagadnienia dialogu warto zwrócić uwagę na dwa aspekty, o których wspomina von Stuckrad: Po pierwsze, dyskursywne studium religii patrzy na religie z metaperspektywy nie odrzucając ani nie potwierdzając poszczególnych ontologii będących w ich tle³⁵. Po drugie, traktuje je jako szczególne „systemy poznania”³⁶, które mogą wejść w „interferencję” z dyskursem badań akademickich³⁷. Co do drugiej kwestii, von Stuckrad stwierdza, że owo „sprzężenie zwrotne” między badaniami akademickimi i tradycjami religijnymi należy traktować bardzo poważnie, ponieważ badacz jest kształtowany przez dyskurs i jednocześnie jest jego twórcą. Przykładem tego może być np.

³² Zob. K. von Stuckrad, *Discursive Study of Religion*, op. cit.

³³ T. Taira, *Making Space for Discursive Study in Religious Studies*, „Religion” 2013, t. 43, nr 1: 26–45, s. 26.

³⁴ Por. *ibid.*, s. 28.

³⁵ Zob. K. von Stuckrad, *Discursive Study of Religion*, op. cit., s. 268.

³⁶ K. von Stuckrad, *Religion and Science in Transformation: On Discourse Communities, the Double-Bind of Discourse Research, and Theoretical Controversies* [w:] *Making Religion: Theory and Practice in the Discursive Study of Religion*, F. Wijsen, K. von Stuckrad (red.), Brill, Leiden / Boston 2016: 203–224, s. 218.

³⁷ Zob. K. von Stuckrad, *Discursive Study of Religion*, op. cit., s. 267.

dyskurs zachodniego ezoteryzmu lub badań nad kultami pogańskimi, które w kulturze współczesnej w dużej mierze zostały ukształtowane właśnie na podstawie badań akademickich, przy czym niektórzy z autorów zajmujących się tymi obszarami osobiście należą do grona wyznawców owych nurtów duchowości.

Von Stuckrad jednak zaznacza, że choć do różnych „systemów poznania” warto odnosić się z powagą i szacunkiem, a nie odrzucać od razu ontologii spoczywających u ich podstaw, to jednak nie można ich traktować jako partnerów w dyskusji akademickiej, ponieważ ich naturalne miejsce w kulturze jest gdzie indziej. W jego opinii na przykład szamanizm stanowi imponujący system wiedzy dotyczącej leczenia naturalnego, ale nie zawiera danych na temat akademickiego studium religii lub nauk społecznych³⁸, dlatego trudno sobie wyobrazić, w jaki sposób jego treść mogłaby inspirować samą dyskusję teoretyczną lub metodologiczną.

Warto jednak zauważyć, że sytuacja teologii katolickiej jest nieco inna. Współcześnie bowiem jej naturalne miejsce w kulturze zachodniej jest właśnie w środowisku akademickim – zresztą samo powstawanie uniwersytetów w średniowieczu było z teologią ściśle związane – i, jak wiemy, zawiera ona dział, w ramach którego uprawiana jest refleksja nad religią i naukami religioznawczymi. Teolodzy nierzadko prowadzą działalność naukową na tych samych uczelniach co religioznawcy i antropologowie, ubiegają się o granty w tych samych instytucjach, rozwiązują takie same problemy z parametryzacją oraz publikowaniem prac naukowych, mogą się nawet spotykać na tych samych konferencjach. W tej perspektywie teolog dla badacza religii może stanowić bardzo szczególny „przedmiot badań”, związany z konkretną tradycją wyznaniową, który nie tylko może się zainteresować badaniami religioznawczymi, lecz który badania religioznawców może uznać za przedmiot refleksji w ramach jego własnej działalności naukowej.

Dla obu stron może to być nieco niepokojąca sytuacja, której przyrodnicy na ogół nie doświadczają: astrofizyka zajmującego się kwazarami jego obiekty zainteresowania raczej nie skrytykują za błędną hipotezę na ich temat ani kultury bakterii badane przez biologa nie przejmą się jego badaniami, stosując jego wnioski do poprawy swoich warunków życiowych. Etologowi obserwującemu zwierzęta w ich naturalnym środowisku może się co najwyżej zdarzyć, że jego obecność w jakiś sposób wpłynie na zachowanie osobników danej grupy, niemniej jednak jej członkowie przynajmniej nie przeczytają artykułów, będących wynikiem jego badań. Pomimo pewnych napięć taka perspektywa może jednak nieść ze sobą pewne korzyści.

³⁸ Por. K. von Stuckrad, *Religion and Science in Transformation*, op. cit., s. 218.

W tym miejscu nie będę się odnosić do znaczenia, jakie tego rodzaju spotkanie może mieć dla teologii, ponieważ owemu zagadnieniu poświęcona została całość tej dysertacji. W kontekście nieteologicznych badań nad religią warto natomiast zauważyć co najmniej trzy kwestie. Po pierwsze, dialog z teologami może stanowić okazję do zadawania nowych pytań i problemów badawczych, ponieważ stawia on badaczy w sytuacji, która daje im okazję do obserwowania procesu „interferencji”, powodującej przekształcanie metod i struktury obu obszarów. Po drugie, dla religioznawców spotkanie z teologami może prowadzić do bardziej zreflektowanego podejścia do własnych uwarunkowań światopoglądowych oraz kwestii z tym związanych, ponieważ teologowie z zasady bywają wrażliwi na takie tematy (przykładem może być np. pytanie o granice osobistego zaangażowania autorów w badanych zjawiskach takich jak nurty „nowej duchowości” lub ezoteryzmu, które w analogicznej sytuacji w odniesieniu do tradycji chrześcijańskiej zostałyby uznane za uprawianie teologii). Po trzecie, dialog z teologami jako członkami określonej tradycji wyznaniowej, którzy są jednocześnie zaangażowani w dyskurs akademicki, może być okazją do weryfikacji pewnych teorii dotyczących np. doświadczenia religijnego lub sposobu zbierania danych od informatorów.

Ogólnie można więc stwierdzić, że główną korzyścią, która płynie ze spotkania nauk religioznawczych z teologią, jest przede wszystkim okazja do wzajemnej twórczej krytyki oraz wymiany metod, idei i perspektyw.

Na zakończenie tego podrozdziału spróbujemy podsumować istotne cechy konstrukcji, którą zaproponowałam w celu odniesienia do siebie obu dziedzin:

Za odpowiedni model relacji teologii i nauk religioznawczych przyjmuję podejście, w którym obie dziedziny są traktowane jako „odrębne-i-niepomieszane”, lecz nieoddzielone od siebie dyskursy, które zachowują swoją autonomię, integralność, granice i specyficzną sieć odniesień, a jednocześnie pozostają otwarte na wymianę pojęć i idei. Od strony teologii za właściwą perspektywę uznaję koncepcję «loci theologici», w ramach której obszar antropologii potraktowany jest jako jedno z „miejsz zewnątrznych”, pobudzające do refleksji nad zagadnieniem badań nad religią, samymi religiami oraz człowiekiem w ogóle. Od strony nauk religioznawczych przedstawiłam przykład jednej perspektywy, mianowicie dyskursywnego studium religii, która pozwala – przy zachowaniu odrębności obu obszarów – na podejście do akademickiej teologii katolickiej nie tylko jak do potencjalnego

„przedmiotu badań”, lecz jak do partnera dialogu w dyskusji akademickiej, dotyczącej refleksji nad religią.

4.3 Zastosowanie i status zbudowanej konstrukcji

W poprzednich podrozdziałach opisane zostały warunki, które uważam za istotne w kontekście dialogu, oraz struktura konstrukcji, która pozwala odnieść do siebie obie interesujące nas dziedziny. W niniejszym podrozdziale zaś zobaczymy, w jaki sposób można ową strukturę zastosować do opracowania następnych części tej pracy i jaki status może taki twór myślowy posiadać.

Jak wspomniałam we *Wstępie*, podstawą tej dysertacji jest opracowanie wybranych aspektów koncepcji religii Bensona Salera, która stanowi przykład podejścia z dziedziny antropologii religii, będącego punktem wyjścia dla sformułowania pytań i wskazania kierunków dalszej refleksji teologicznej. Z tego powodu *Część II* tej pracy skupia się przede wszystkim na dwóch ważnych wątkach twórczości Salera, mianowicie na jego spojrzeniu na problemy z pojęciem „religii”, dla którego inspirację stanowi teorią podobieństw rodzinnych, oraz na jego ujęciu wyjaśniania pochodzenia zjawiska religii za pomocą hipotez z dziedziny religioznawstwa kognitywnego oraz psychologii ewolucyjnej. W tej części dysertacji punkt widzenia ogranicza się do perspektywy nauk religioznawczych, bez wyraźnego odniesienia do założeń właściwych dla teologii. Dopiero w *Części III* staram się sformułować pytania i określić obszary zagadnień, które dla chrześcijańskiej teologii katolickiej wynikają z wcześniej podjętej analizy tekstów Salera.

Takie ujęcie sprawia, że integralność i autonomia obu obszarów zostaje zachowana, a jednocześnie możliwa staje się wymiana między nimi. Choć wybór wątków z tekstów Salera dokonuje się pod kątem zagadnień, które mogą mieć znaczenie dla dyskursu teologicznego i które później staną się punktem wyjścia dla refleksji teologicznej, to przebieg analizy na tym poziomie nie jest uwarunkowany poprzez światopogląd chrześcijański i mógłby w analogiczny sposób zostać zrealizowany przez osobę niebędącą teologiem. Podobnie poziom refleksji teologicznej w ostatniej części tej dysertacji nie jest ściśle uwarunkowany wynikami badań religioznawczych lub antropologicznych, lecz powstaje na podstawie pytań, które zostały sformułowane wcześniej na podstawie analizy wybranych wątków z badań nad religią. Ten aspekt jest o tyle ważny, że współczesny świat nauk na ogół bardzo dynamicznie się rozwija i transformuje, a teorie naukowe szybko się dezaktualizują. Przy zachowaniu odrębności obu obszarów refleksji nawet w sytuacji, w której dana teoria naukowa zostałaby odrzucona przez samych naukowców, pewne

aspekty podejścia teologicznego, zbudowanego na podstawie kwestii z niej wynikających, mogą jednak pozostać aktualne. Powodem jest to, że owo podejście nie jest połączone z określoną teorią naukową, lecz zostało stworzone w odpowiedzi na pytania z niej wydobyte, które jednak niekoniecznie muszą być z nią ściśle związane.

Można się jednak zastanawiać, jaki w ogóle jest cel takiego przedsięwzięcia. Czy nie wystarczą nam klasyczne schematy? I po co właściwie chcemy tworzyć kolejne modele? Żeby odpowiedzieć na te pytania, warto wziąć pod uwagę obecną sytuację na polu teologii, w której często obok siebie funkcjonuje wiele różnych nurtów, zbudowanych na fundamencie różnych filozofii i struktur pojęciowych. Teolog Cipriano Vagaggini w swojej monografii *Teologia, pluralizm teologiczny* zaznacza, że „kwestia pluralizmu jest jednym z większych problemów, które charakteryzują sytuację teologiczną po Soborze”, przy czym jednym z zasadniczych aktualnych zadań dla teologów jest „takie określenie znaczenia i granic pluralizmu teologicznego, dopuszczalnego z katolickiego punktu widzenia, aby nie przerodził się w rozkład wiary”³⁹. Sam Vagaggini stwierdza jednak, że pewien pluralizm teologiczny spotykamy już w Nowym Testamencie, co widać zwłaszcza w odniesieniu do chrystologii. Można tu znaleźć wiele różnych modeli, które w odmienny sposób rozkładają akcenty, przy czym te „nowsze i bardziej rozwinięte nie negują wzorców wcześniejszych, do których nawiązują, ale je gromadzą, uważając je za elementy ważnej i szerszej wizji”⁴⁰. W analogiczny sposób można podchodzić także do współczesnego pluralizmu różnych modeli w teologii.

Poza tym warto pamiętać o tym, że nawet na polu nauk przyrodniczych brana jest pod uwagę możliwość różnych, paralelnych sposobów opisu rzeczywistości za pomocą odmiennych struktur pojęciowych (przy założeniu, że istnieje rzeczywistość niezależna od naszych kategorii i że nasze opisy w jakiś sposób jej dotyczą, z czym nie wszystkie nurty filozofii nauki się zgadzają). Raczej rzadko kto utrzymuje dziś, że pojęcia i teorie, których używamy, dokładnie odwzorowują rzeczywistość i są przez nas tylko odkrywane, odnajdywane jako coś danego uprzednio w strukturze samej rzeczywistości. Częściej można spotkać przeciwne podejście, które zakłada, że struktura naszego doświadczenia świata jest konstruowana i kształtowana wyłącznie przez kategorie pojęciowe, które na nią nakładamy. Takie konstruktywistyczne spojrzenie niesie jednak ze sobą wiele trudności i paradoksów (filozof nauki Adam Grobler na przykład zauważa, że trzeba byłoby założyć, że nauka

³⁹ C. Vagaggini, *Teologia, pluralizm teologiczny*, J. Partyka (tłum.), Wydawnictwo Homini, Kraków 2005, s. 170.

⁴⁰ *Ibid.*, s. 173.

konstruuje fakty, które stają się rzeczywiste na mocy konstrukcji, co z kolei prowadzioby do konieczności przyjęcia założenia o istnieniu wielości światów⁴¹).

Niektórzy autorzy proponują więc wersję pośrednią, nazywaną *realizmem krytycznym* lub *realizmem wewnętrznym*. Z jednej strony, realizm wewnętrzny uznaje względność pojęciową przy założeniu, że nie ma prawdy absolutnej, która byłaby niezależna od wyboru układu pojęciowego, i że decyzja dotycząca owego układu leży po stronie człowieka (np. odpowiedź na pytanie, ile przedmiotów jest na stole, zależy od tego, czy za przedmiot uznają także kulki pyłu lub okruszki pozostałe po drugim śniadaniu)⁴². Z drugiej strony, w momencie, w którym struktura pojęciowa została ustalona, o prawdziwości pewnych zestawów twierdzeń rozstrzyga świat, nie zaś arbitralna konstrukcja negocjowalna społecznie⁴³. W ten sposób możliwe są różne opisy rzeczywistości, za pomocą odmiennych układów pojęciowych, które zwracają uwagę na różne aspekty obserwowanych zjawisk.

Do pewnego stopnia taką perspektywę można zastosować także w teologii. Sytuacja jest nieco bardziej skomplikowana ze względu na odmienny „przedmiot” zainteresowania, niemniej jednak świadomość ludzkiego wkładu w konstruowanie twierdzeń teologicznych jest w tym kontekście bardzo ważna. Same sformułowania słowne owych wypowiedzi nie są po prostu dane, lecz są tworzone przez człowieka z materiału, który dostarcza mu tradycja, kultura, filozofia itd. To oczywiście nie oznacza, że proces ten może przebiegać w sposób dowolny i że jest tylko wynikiem aktywności ludzkiej. Jeśli uznajemy fundamentalne założenia teologii chrześcijańskiej, to trzeba stwierdzić, że teolog kształtuje swoje struktury pojęciowe wobec rzeczywistości żywego, osobowego, samoudzielającego się Boga, który sam owo spotkanie zainicjował.

Właśnie w tym kontekście warto zadać pytanie, kiedy pewna propozycja teologiczna jest uzasadnionym opisem pewnego aspektu rzeczywistości Bożej i od którego momentu można go uznać za jej zniekształcenie (które w tradycyjnym języku teologicznym moglibyśmy nazwać herezją). Vagaggini stwierdza, że „jedynе rozwiązanie wskazuje stanowisko Soboru Chalcedońskiego, wyrażone [...] w [znanej] formule: połączenie dwóch biegunów bez przemieszania, bez rozdzielenia, nie przez zestawienie, ale pod determinacją [...] supremacją natury boskiej nad ludzką, pod warunkiem zachowania nietkniętej natury ludzkiej”⁴⁴.

⁴¹ A. Grobler, *Metodologia nauk*, op. cit., s. 291.

⁴² Por. *ibid.*, s. 302.

⁴³ Zob. *ibid.*

⁴⁴ C. Vagaggini, *Teologia, pluralizm teologiczny*, op. cit., s. 182.

Jeśli więc jakaś propozycja teologiczna albo wprost, albo w swoich konsekwencjach podważa jeden z owych dwóch biegunów tajemnicy, to znajduje się poza obszarem uzasadnionego pluralizmu teologicznego⁴⁵. Odwołując się do treści podrozdziału I.1.2, dotyczącego kwestii naukowości teologii, możemy powiedzieć inaczej: każda taka propozycja teologiczna winna być sprawdzona pod kątem spójności z zestawem pewnych faktów podstawowych przyjętych przez wspólnotę wierzących. Jak zatem pisze Vagaggini, „nie są heretyckie i w tym precyzyjnym sensie i w tych granicach są w pełni zasadne różne formy pluralizmu teologicznego, różne pozycje czy też systemy mniej lub bardziej obszerne – także rzeczywiście wzajemnie sprzeczne w zakresie problemów pozostawionych przez system nauczania do swobodnej dyskusji teologów, dopóki tenże system nie opowie się otwarciu za taką czy inną formą”⁴⁶.

W wyniku poprzedniego wywodu można zatem stwierdzić, że szukanie nowych modeli teologicznych jest uzasadnione i ważne nie tylko ze względu na zmieniające się konteksty historyczne i społeczne, lecz także ze względu na możliwość wydobywania wciąż nowych aspektów rzeczywistości spotkania z Bogiem, które inaczej mogłyby pozostać niezauważone. W tej perspektywie konstrukcja, którą próbuję w ramach tej pracy zbudować na podstawie dialogu teologii z antropologią religii, jest jakby pierwszym poziomem całego procesu. Owa struktura nie jest jeszcze syntetyczną propozycją teologiczną i nie jest modelem teologicznym we właściwym tego słowa znaczeniu. Stanowi ona jedynie pewną hipotezę, którą następnie należałoby sprawdzić pod kątem przystawalności do zestawu faktów podstawowych. W pewnym sensie można ją porównać do modelu doświadczalnego – takiego jak pomniejszony model samolotu stosowany do badań w tunelu aerodynamicznym – którego używa się tam, gdzie zastosowanie oryginału byłoby zbyt kosztowne lub niebezpieczne. Owa konstrukcja jest zatem przykładem refleksji teologicznej umiejscowionej dokładnie „na progu” domu, której celem jest mediacja między polem teologii „wewnątrz domu”, a światem „na zewnątrz”.

Wracając do metafory z początku tego rozdziału, możemy stwierdzić, że konstrukcja naszego „mostu” między teologią a antropologią religii jest gotowa i można ją powoli zacząć wypełniać treścią. Spróbujmy więc jeszcze raz przypomnieć podstawowe cechy owej struktury:

⁴⁵ Zob. *ibid.*, s. 185.

⁴⁶ *Ibid.*

Tematem tej dysertacji jest dialog teologii z antropologią religii na przykładzie wybranych wątków twórczości amerykańskiego antropologa Bensona Salera. Rozważania prowadzone są z punktu widzenia teologii katolickiej rozumianej jednocześnie jako dyscyplina akademicka oraz jako racjonalna refleksja nad Objawieniem oraz całą rzeczywistością w odniesieniu do niego, będąca próbą zrozumienia wiary we wspólnotę Kościoła i w odniesieniu do spotkania z Bogiem.

Za miejsce spotkania uznają refleksję nad zjawiskiem ludzkiej religijności. Po stronie teologii perspektywa zakorzeniona jest na polu teologii fundamentalnej, rozumianej jako dyscyplina „na progu”, dla której świat religii i nauk religioznawczych stanowi jeden z kontekstów, wobec którego rozważane są fundamenty wiary wynikającej z Objawienia. W ramach własnej metodologii teologii fundamentalnej dziedzina antropologii religii została potraktowana jako zewnętrzne „miejsce teologiczne” będące źródłem danych na temat badań nad religią, samych religii oraz człowieka w ogóle. Praca teologa z „miejscami teologicznymi” ujmowana jest w tym kontekście jako namysł nad rzeczywistością podarowaną przez samoudzielającego się Boga, który poprzez świat stworzony niejako zadaje nam pytania.

Po stronie nieteologicznych badań nad religią refleksja dotyczy obszaru antropologii religii rozumianej jako jeden z segmentów nauk religioznawczych, dla którego charakterystyczne jest podejście do religii jako zjawiska ludzkiego w kontekście całokształtu kultury i społeczeństwa. Konkretny kontekst dla twórczości Bensona Salera stanowi nurt antropologii odrzucający „sui-generyczne” podejścia do religii, który czerpie z dorobku psychologii ewolucyjnej oraz innych nauk i który pod kątem epistemologii bliższy jest naukom przyrodniczym. Jako propozycję podejścia na polu nauk religioznawczych, które pozwalałoby na potraktowanie teologii jako partnera w dialogu akademickim, wskazałam na nurt dyskursywnego studium religii ze względu na jego otwartość na spojrzenie z metaperspektywy na ontologie poszczególnych tradycji religijnych oraz uwzględnienie możliwości zjawiska interferencji między religiami i badaniami akademickimi.

Obie dyscypliny traktowane są jako dwa „odrębne-lecz-nieoddzielone”, niepomieszane obszary, zachowujące swoją autonomię i integralność, między którymi jednak możliwa jest wymiana pojęć i idei. Dlatego w ramach tej dysertacji pierwszy poziom refleksji ogranicza się do opracowania teorii Salera bez uwzględnienia założeń teologicznych, a dopiero kolejny poziom stanowi refleksja teologiczna, bazująca na pytaniach i zagadnieniach wynikających z poprzedniego etapu.

Cała konstrukcja ma charakter pewnego rodzaju „modelu doświadczalnego”, w znaczeniu zbioru luźnych hipotez, którego celem jest wskazanie kierunków dalszych badań oraz który winien być dalej sprawdzany wobec całości systemu teologii.

II O bogach i ludziach: Religia w ujęciu Bensona Salera

*Świat, którego doświadczamy, jest nieuporządkowany – lub,
jeśli wolimy, bardzo bogaty w swojej wielorakości.*

(Benson Saler)

Zgodnie z planem wyznaczonym na końcu poprzedniej części tej dysertacji, druga część poświęcona będzie syntetycznemu opracowaniu wybranych wątków z twórczości antropologa Bensona Salera. W nawiązaniu do propozycji modelu dialogu teologii z dyscyplinami nieteologicznymi opisanej w rozdziale I.4, która podkreśla zachowanie relacji odrębności bez oddzielania obszarów wchodzących w interakcję, ten etap refleksji zawierać będzie omówienie myśli wspomnianego autora bez wyraźnego odniesienia do założeń teologicznych. Choć refleksja na tym poziomie równie dobrze mogłaby być w analogiczny sposób prowadzona przez nieteologa, nie oznacza to negacji założeń teologicznych, gdyż perspektywa teologiczna, w której zakorzeniona jest całość pracy, poniekąd wpływa na dobór wątków i kieruje uwagę na konkretne zagadnienia. Przy takim ujęciu teksty Salera stanowią materiał dla dalszej refleksji teologicznej, w ramach której jego myśl gra rolę pewnego rodzaju „zewnątrznego miejsca teologicznego”, będącego jednocześnie wyzwaniem i źródłem inspiracji dla teologii. W związku z tym ta część dysertacji podzielona jest na trzy rozdziały: w pierwszym pokrótce opisuję kontekst biograficzno-bibliograficzny myśli Salera, w celu wyodrębnienia istotnych tematów i kierunków refleksji, które następnie podejmuję w drugim i trzecim rozdziale. Wynikiem analizy tych zagadnień jest sformułowanie kwestii, które stanowią materiał do zadania pytań oraz wskazania kierunków refleksji teologicznej w ostatniej, trzeciej części tej dysertacji.

Warto w tym miejscu zaznaczyć dwie kwestie. Po pierwsze, jak wspomniałam we *Wstępie*, celem tej pracy nie jest systematyzacja oraz krytyczna ocena myśli Salera jako takiej, dlatego nie podejmę się szczegółowej dyskusji z jego podejściem na poziomie szerszego dyskursu badań religioznawczych oraz antropologicznych. Takie przedsięwzięcie domagałoby się osobnej monografii. Do poglądów krytyków Salera oraz do źródeł, z których on korzystał, będę się zatem odnosić tylko tam, gdzie jest to konieczne i przydatne dla całości refleksji. Po drugie, można przypuszczać, że pytania i problemy wynikające z myśli Salera dla refleksji teologicznej mogłyby zostać wyprowadzone również z dzieł innych

autorów. Zgodnie z przyjętą metodą szukałam jednak źródła z dziedziny antropologii religii, które uznaję za najbardziej odpowiednie dla wyznaczonego celu (nie zaś za najbardziej znane lub oryginalne). Twórczość Salera wybrałam jako przykład pewnej wizji rzeczywistości z dziedziny antropologii religii, z którą może się zetknąć teolog, wyruszając poza granice własnej dyscypliny.

1 Kontekst biograficzno-bibliograficzny twórczości Bensona Salera

Celem tego rozdziału jest zwrócenie uwagi na wybrane zagadnienia z dzieła antropologa Bensona Salera oraz osadzenie ich w szerszym kontekście jego myśli. Dlatego najpierw pokrótce zreferuję istotne wątki dotyczące jego biografii i twórczości, następnie opiszę ogólny zarys jego podejścia do studium antropologii religii, a wreszcie postaram się wyodrębnić tematy, którymi zajmę się w kolejnych podrozdziałach.

1.1 Życie i dzieło Salera¹

Benson Saler (1930–2021) pochodził z Pensylwanii, ukończył studia licencjackie z dziedziny stosunków międzynarodowych (BA) w 1952 r. na uniwersytecie w Princeton oraz studia magisterskie (MA, 1957 r.) i doktoranckie (PhD., 1960 r.) z antropologii na Uniwersytecie Pensylwanii. Następnie od 1963 r., aż do swojego przejścia na emeryturę w 2000 r., wykładał na Brandeis University w Massachusetts. Przez większość życia Saler zajmował się badaniami w zakresie antropologii religii, przy czym jego zainteresowania badawcze można podzielić na kilka kategorii: badania pośród ludów tubylczych Ameryki Łacińskiej, współczesne kultury i nurty religijności w Stanach Zjednoczonych (między innymi fenomen „porwania przez obcych”), historia idei w antropologii i religioznawstwie, problem kategoryzacji w badaniach nad religią oraz religioznawstwo kognitywne². Saler jako antropolog przez pewien czas pracował w terenie, przy czym swoje badania prowadził w Gwatemali, Kolumbii, Wenezueli i Stanach Zjednoczonych. W ciągu swojej kariery naukowej otrzymał kilka ważnych grantów (ACLS, NSF, Wenner-Gren) i spędził rok na

¹ Benson Saler zmarł w lutym 2021 r. i jak dotąd nie zostało opublikowane żadne bardziej systematyczne opracowanie jego biografii. Dane biograficzne zawarte w tej pracy pochodzą ze źródeł internetowych, które pojawiły się na stronie Brandeis University po jego śmierci, oraz z przedmowy autorstwa Armina W. Geertza do ostatniej, pośmiertnie wydanej publikacji Salera – zob. *In Memoriam: Benson Saler, Professor Emeritus of Anthropology*, <https://www.brandeis.edu/anthropology/people/in-memoriam.html> [21.04.2021]; C. Fierke, *Sad News: Benson Saler*, <https://www.brandeis.edu/provost/letters/2020-2021/2021-03-17-sad-news-benson-saler.html> [21 kwiecień 2021 r.]; A.W. Geertz, *Benson Saler: An Appreciation* [w:] *The Construction of the Supernatural in Euro-American Cultures: Something Nice About Vampires*, B. Saler, Bloomsbury Academic, New York 2021: viii–xxi.

² Por. A.W. Geertz, *Benson Saler: An Appreciation*, op. cit., s. viii–ix.

Uniwersytecie Hebrajskim w Jerozolimie jako profesor wizytujący. Pod koniec lat 90. pełnił funkcję prezesa Stowarzyszenia dla Antropologii Religii (*Society for the Anthropology of Religion*) oraz wiceprezesa sekcji antropologii religii Amerykańskiego Stowarzyszenia Antropologii (*American Anthropological Association, AAA*).

Saler rozpoczął swoją karierę akademicką od rozprawy doktorskiej pod tytułem *The Road from El Palmar: Change, Continuity, and Conservatism in a Quiché Community*, której podstawą były jego badania terenowe prowadzone pośród ludu Kicze w Gwatemali. Na początku swojej działalności na Brandeis University Saler publikował przede wszystkim prace etnograficzne poświęcone zagadnieniom szczegółowym, wynikającym ze studium konkretnych wspólnot ludzkich. Stopniowo jednak jego zainteresowania zaczęły się przesuwac w kierunku „wielkich pytań” nurtujących badaczy religii oraz filozofów nauki. Przykładem tego może być np. artykuł *Beliefs, Disbeliefs, and Unbeliefs* z 1968 r., w którym Saler na podstawie swoich badań terenowych zwrócił uwagę na to, że w opracowaniach etnograficznych warto byłoby zająć się nie tylko wierzeniami, ale także tym, w co ludzie z badanych wspólnot nie wierzą lub w co wątpią. W artykule *Supernatural as a Western Category* z 1977 r. prawdopodobnie po raz pierwszy w ramach swojej twórczości na przykładzie pojęcia „nadprzyrodzoności” Saler poruszył problem kulturowego uwarunkowania kategorii, którymi posługują się antropologowie w kontekstach międzykulturowych.

Zarys swojej propozycji rozwiązania trudności z definicją pojęcia „religii” Saler pierwszy raz przedstawił w referacie *Cultural Anthropology and the Definition of Religion*, wygłoszonym na konferencji *The World Congress of IAHR* w 1990 r. w Rzymie³. Następnie w 1993 r. Saler opublikował swoją zasadniczą pracę poświęconą temu zagadnieniu pod tytułem *Conceptualizing Religion: Immanent Anthropologists, Transcendent Natives, and Unbounded Categories*. Monografia ta zawiera obszerne opracowanie problemu konceptualizacji religii – czyli sposobu ujmowania doświadczenia tego, co nazywamy „religią”, za pomocą pojęć i konceptów – w pracy akademickiej oraz propozycję definicji religii, która czerpie z podejść wieloczynnikowych. Owo zagadnienie, do którego Saler nawiązywał w wielu swych późniejszych tekstach, stanowi najbardziej oryginalny aspekt jego twórczości, który wpłynął na badania nad religią zwłaszcza w kontekście dyskusji na temat definicji religii.

W odniesieniu do fenomenu powstawania wierzeń ludzkich Saler w 1997 r. opublikował wraz z Charlesem A. Zieglerem i Charlesem B. Moorem monografię *UFO*

³ Zob. *ibid.*, s. xii.

Crash at Roswell: The Genesis of a Modern Myth, poświęconą zjawisku pojawienia się „współczesnego mitu” o katastrofie UFO w Roswell w Nowym Meksyku. Mniej więcej od końca lat 90. Saler zaczął się interesować możliwością wyjaśniania zjawisk określanych jako „religia” za pomocą teorii z obszaru religioznawstwa kognitywnego oraz psychologii ewolucyjnej. Pod koniec życia opublikował również parę artykułów inspirowanych kognitywistyką religii dotyczących m.in. zjawiska ateizmu oraz jego nierównomiernej dystrybucji w różnych społeczeństwach.

Twórczość Salera można więc luźno podzielić na trzy okresy: w pierwszym skupiał się przede wszystkim na szczegółowych zagadnieniach związanych z badaniami etnograficznymi, w drugim poświęcał uwagę zwłaszcza kwestii wierzeń i konceptualizacji religii, a w trzecim uzupełnił swoją perspektywę o propozycję wyjaśniania pewnych aspektów ludzkiej religijności za pomocą teorii kognitywnych i ewolucyjnych. Prawdopodobnie najbardziej syntetyczne, choć nieco skrótowe ujęcie jego poglądów, można znaleźć w artykule *Towards a Realistic and Relevant 'Science of Religion'* z 2004 r., w którym ewolucyjne wyjaśnianie religii połączył z propozycją konceptualizacji religii za pomocą podejść wieloczynnikowych.

Ważną pozycję stanowi także zbiór esejów pt. *Understanding Religion: Selected Essays* wydany w 2009 r., który zawiera tematycznie pogrupowane teksty Salera z różnych okresów jego twórczości i który wraz z monografią *Conceptualizing Religion...* stanowi kluczowe źródło dla zrozumienia twórczości Salera⁴. Ostatnia publikacja Salera pod tytułem *The Construction of the Supernatural in Euro-American Cultures: Something Nice About Vampires*, będąca zbiorem esejów opatrzonym przedmową autorstwa Armina W. Geertza, została opublikowana w grudniu 2021 r. już po śmierci Salera. Wykaz wszystkich prac Salera, do których udało mi się dotrzeć, zamieściłam w *Bibliografii*.

1.2 Spojrzenie Salera na dziedzinę badań nad religią

Dla zrozumienia myśli pewnego autora ważne jest nie tylko przedstawienie biogramu oraz ogólnego zarysu twórczości, lecz także poznanie jego środowiska intelektualnego, światopoglądu oraz tego, jak on sam podchodził do swojej pracy badawczej. Dlatego w nawiązaniu do ostatniego punktu rozdziału I.3, poświęconego rozwojowi antropologii jako dyscypliny, warto wspomnieć, że Saler co do postrzegania swojego miejsca w środowisku akademickim – podobnie jak wielu innych autorów zajmujących się

⁴ Teksty zebrane w ramach monografii *Understanding Religion...* dalej cytuję za pośrednictwem odnośników do tej właśnie publikacji; dane bibliograficzne źródeł, w których pojawiły się one po raz pierwszy, podaję w wykazie publikacji Salera w *Bibliografii*.

badaniami nad religią – nie uważał się za religioznawcę lub historyka religii, lecz za antropologa, który w swojej pracy badawczej szczególnie interesował się zjawiskiem religii. Sam Saler zresztą napisał, że „jego paszport jest raczej z instytutu antropologii niż religioznawstwa”⁵. Jego twórczość w ramach nieteologicznych badań nad religią wpisuje się zatem w obszar antropologii religii, gdzie zjawiska określane przez pojęcie „religii” ujmowane są w aspekcie studium instytucji i zachowań ludzkich.

Znaczące w tym względzie jest krytyczne podejście Salera do nurtów określanych przez niektórych jako „standardowy model nauk społecznych” (zob. podrozdział I.3.3), dla którego za wszystkie zjawiska kulturowe odpowiada kultura, oraz do religioznawstwa „sui-generycznego”, w którym religia uważana jest za rzeczywistość autonomiczną, niesprowadzalną do innych zjawisk lub procesów. Jak zobaczyliśmy wcześniej, podejście Salera – zwłaszcza w późniejszym okresie jego twórczości – wpisuje się w nurt badań „wyjaśniających” zjawisko religii za pomocą czynników „niereligijnych”, które pod względem epistemologii są znacznie bliższe naukom przyrodniczym niż np. amerykański relatywizm kulturowy lub strukturalizm francuski.

Salera co prawda w jednym miejscu wspomina, że jego podejście inspirowane było także nurtami postmodernistycznymi i interpretatywistycznymi⁶, które podkreślają kontekstualność i zwracają uwagę na „miękki” charakter badań rzeczywistości ludzkiej. Stwierdza on jednak, że w jego opinii przekonanie o unikaniu „wyjaśniania” w podejściach interpretatywistycznych, promowanych przez niektóre szkoły antropologii kulturowej, jest złudne, ponieważ każda interpretacja w rzeczywistości już na wstępie zawiera w sobie wiele ukrytych teorii na temat zachowań ludzkich⁷. Dlatego Saler sam siebie w odniesieniu do tej kwestii określa raczej jako „modernistę” i podkreśla, że według niego każde prawdziwie naukowe studium religii jest „bezwstydnie redukcyjne”⁸.

Ponieważ całość refleksji przedstawionej w tej dysertacji zakorzeniona jest w perspektywie teologicznej, dla której niezbywalne są założenia właściwe dla chrześcijańskiego obrazu świata, warto przyjrzeć się także osobistemu podejściu Salera do religii i religijności. Choć Saler sam w swoich dziełach nie pisze wprost o własnych przekonaniach światopoglądowych lub o relacji do wspólnot wyznaniowych charakterystycznych dla kontekstu, z którego pochodził, pewne wnioski z jego wypowiedzi można wyprowadzić. Jak wspomniałam wcześniej, w opinii Salera znaczną część

⁵ B. Saler, *Towards a Realistic and Relevant 'Science of Religion'*, op. cit., s. 196.

⁶ Zob. B. Saler, *Conceptualizing Religion*, op. cit., s. 5-7.

⁷ Zob. *ibid.*, s. 6.

⁸ Zob. B. Saler, *Towards a Realistic and Relevant 'Science of Religion'*, op. cit., s. 206.

antropologów religii związanych ze środowiskiem *American Anthropological Association*, do których on sam się zaliczał, tworzą ludzie nienależący do jakiejś konkretnej tradycji wyznaniowej lub w ogóle areligijni. Saler uważa, że paradoksalnie właśnie to może stanowić jedną z przyczyn ich zainteresowania zjawiskiem religii: nie mając własnego doświadczenia udziału w przekonaniach lub praktykach religijnych, są oni zafascynowani postępowaniem i sposobem myślenia osób, które zdają się takie doświadczenie posiadać. Jednocześnie mogą oni pytać siebie samych, czy ze względu na ich areligijność nie brakuje im czegoś wartościowego⁹. Fascynacja światem religijności ludzkiej widoczna jest także w pismach Salera, który – nie będąc religioznawcą w ścisłym tego słowa znaczeniu – w pewnym miejscu stwierdza, że w odniesieniu do „nauk o religii” uważa się za „życzliwego obcego”¹⁰.

Owo ostatnie samookreślenie jest o tyle znaczące, że Saler nie jest wrogo nastawiony wobec fenomenu ludzkiej religijności i nie próbuje religii zwalczać lub „odwyjaśniać”, jak się zdarza np. w przypadku redukcjonistycznie zorientowanych autorów z nurtu nowego ateizmu. Jego teksty zdradzają obszerną znajomość filozofii i teologii chrześcijańskiej oraz mocne osadzenie w kontekście kulturowym kształtowanym przez chrześcijaństwo (zdarza mu się na przykład mimochodem używać metafor i cytatów z Ewangelii lub tekstów liturgii chrześcijańskiej¹¹). Wbrew proklamowanemu promowaniu podejść redukcyjnych oraz dążeniu do „unaukowienia” badań nad religią, Saler nie jest zwolennikiem nurtów skrajnie redukcjonistycznych. Jego podejście kieruje się raczej fascynacją oraz próbą zrozumienia zachowań i wierzeń innych ludzi. Nawiązując do myśli teologa Gordona D. Kaufmana, według której nie tylko Bóg, ale także każdy drugi człowiek jest w pewnym sensie dla nas transcendentny, Saler zwraca uwagę na to, że świat ludzi będących w centrum zainteresowania badań antropologicznych pozostaje zawsze do pewnego stopnia tajemnicą. Innych ludzi możemy bowiem poznać tylko o tyle, o ile odsłonią się przed nami poprzez swoje wypowiedzi i zachowania (stąd podtytuł *transcendent natives* – „transcendentni tubylcy” – w kluczowej monografii Salera *Conceptualizing Religion...*)¹².

Studium zjawiska ludzkiej religijności, według Salera, z jednej strony może i powinno być podejmowane za pomocą redukcyjnych podejść „wyjaśniających”, które nie bronią autonomii sfery religii w znaczeniu jej niesprowadzalności do innych aspektów rzeczywistości ludzkiej. Z drugiej strony, Saler rozwija swoją refleksję ze świadomością, że każdy badacz religii zdany jest na to, co przed nim „obiekty” jego badań same odsłonią, i że

⁹ Zob. B. Saler, *Conceptualizing Religion*, op. cit., s. 4.

¹⁰ Zob. B. Saler, *Towards a Realistic and Relevant 'Science of Religion'*, op. cit., s. 196.

¹¹ Zob. np. B. Saler, *Conceptualizing Religion*, op. cit., s. 4, 13, 79.

¹² Por. *ibid.*, s. 6-7, 240n.

każda praca etnograficzna w pewnym stopniu przypomina żmudny proces tłumaczenia¹³. Zasadnicze dla zrozumienia myśli Salera jest jego przekonanie – którego zresztą trzymał się konsekwentnie w różnych okresach swojej twórczości – że przedmiotem badań nad religią nie są jakieś abstrakcyjne religie lub kultury, lecz *ludzie*. W tej perspektywie religie ujmowane są jako *wytwory ludzkie* i badacze przede wszystkim powinni pytać, dlaczego oraz w jaki sposób ludzie je wytwarzają¹⁴.

Jako ogólny cel programu Salera można więc uznać jego dążenie do poszukiwania jak najbardziej „realistycznej i relewantnej” nauki o religii, o którym pisze we wspomnianym już artykule *Towards a Realistic and Relevant 'Science of Religion'*. Podejście „realistyczne” w tym rozumieniu oznacza takie, które zostało uzgodnione z faktami i słusznymi argumentami z różnych dziedzin oraz w którym nie ma zgody na zaakceptowanie nielogicznych lub zbyt fantastycznych idei. Za podejście „relewantne” zaś można uznać takie, które pozwala uprawiać badania nad religią przy uwzględnieniu innych nauk, zwłaszcza kognitywnych i przyrodniczych. Dlatego w ujęciu Salera przedmiot badań nad religią nie jest jakąś nieredukowalną, „nietykalną” rzeczywistością *sui generis*, lecz ludzkim zjawiskiem, któremu można się przyglądać z różnych perspektyw.

Z powyższego opisu wynika, że twórczość Bensona Salera stanowi przykład teorii z dziedziny antropologii religii, które mogą wydawać się sprzeczne z chrześcijańską wizją świata, a które jednak nie kierują się niechęcią i wrogością, lecz fascynacją światem religijności ludzkiej. Jak wspomniałam, właśnie to stanowi jeden z powodów, dla których uważam twórczość Salera za inspirującą także dla refleksji teologicznej, albowiem dla uprawiania dialogu niezbędna jest pewna przestrzeń otwartości także po drugiej stronie.

1.3. Wybrane wątki z twórczości Salera

Po przedstawieniu zarysu twórczości Salera oraz jego ogólnego podejścia do badań nad religią możemy teraz przejść do wyodrębnienia obszarów tematycznych, opracowaniu których poświęcone będą kolejne rozdziały. W tym celu warto sięgnąć do wzmiankowanego wcześniej zbioru esejów Salera *Understanding Religion...*. Saler we wstępie przedstawia czteroczęściową strukturę monografii i komentuje podział tematyczny, według którego pogrupowane zostały poszczególne artykuły¹⁵. Monografię otwiera esej pt. *The*

¹³ Zob. np. B. Saler, *The Ethnographer as Pontifex* [w:] *Understanding Religion: Selected Essays*, Walter de Gruyter, Berlin / New York 2009: 31–48.

¹⁴ Por. B. Saler, *Conceptualizing Religion*, op. cit., s. 30; B. Saler, *Towards a Realistic and Relevant 'Science of Religion'*, op. cit., s. 204.

¹⁵ Zob. B. Saler, *Introduction* [w:] *Understanding Religion: Selected Essays*, Walter de Gruyter, Berlin / New York 2009: 3–30.

Ethnographer as Pontifex, który wraz ze wstępem tworzy pierwszą część ukierunkowującą cały zbiór i w którym Saler pisze o trudnościach w pracy badacza pośredniczącego w przekładzie kategorii między kulturami. Perspektywa ta stanowi ogólne tło zagadnień poruszanych w pozostałych trzech częściach tematycznych. Część druga, pt. *Homage to Three Pioneers*, zawiera trzy artykuły Salera poświęcone opracowaniu pewnych zagadnień z twórczości trzech pionierów antropologicznych badań nad religią – Edwarda B. Tylora, Luciena Lévy-Bruhla oraz Irvinga Hallowela. Choć eseje te są interesujące w odniesieniu do źródeł inspiracji i rozwoju kilku ważnych wątków twórczości Salera (kwestia wierzeń, pojęcie „nadprzyrodzoności” itp.), jego własna oryginalna perspektywa staje się bardziej widoczna dopiero w pozostałych tekstach. Część trzecia zatem, pt. *Beliefs*, dotyczy problemu ludzkich wierzeń i przekonań o rzeczywistości, natomiast ostatnia, czwarta część, nazwana *Studying Religion: Some Conceptual Issues*, poświęcona jest refleksji teoretycznej badań nad religią ze szczególnym uwzględnieniem kwestii konceptualizacji religii. Z owego podziału zaproponowanego przez samego Salera można więc wyprowadzić dwa większe obszary tematyczne: chodzi po pierwsze, o problem wierzeń i przekonań (*beliefs*) oraz po drugie, o kwestię teoretycznego ujęcia zjawiska ludzkiej religijności.

Co do pierwszego zagadnienia, Saler w wielu miejscach zastanawia się nad procesem powstawania wierzeń i przekonań, ale również nad tym, w co ludzie nie wierzą, w co wątpią lub w co udają, że wierzą. W swoich esejach Saler komentuje np. fenomen współczesnych mitów o „porwaniu przez obcych” lub filmy o wampirach, w których istnienie ludzie na Zachodzie na ogół nie wierzą, ale na czas oglądania filmu, dla zabawy, zachowują się, jakby wierzyli¹⁶. Błyskotliwe spostrzeżenia Salera na temat tych zjawisk są z pewnością warte uwagi także czytelników nie będących antropologami, niemniej jednak przeniesienie tych wątków do dyskursu refleksji teologicznej nastęrczałoby zbyt wiele trudności natury konceptualnej (chodzi np. o problemy z zestawieniem różnych podejść do pojęcia wiary i wierzeń w obu dyscyplinach oraz inne kwestie). Owe zagadnienia domagałyby się osobnego opracowania kolejno w obu dziedzinach, co znacząco przekraczałoby plan i cele tej dysertacji, w związku z czym w tej pracy owego zadania się nie podejmę.

Pozostaje więc drugi obszar poświęcony teoretycznym kwestiom dotyczącym badań nad religią. Jako klucz do tego tematu posłużyć może myśl przewodnia wspomnianego już artykułu *Towards a Realistic and Relevant 'Science of Religion'*, w którym Saler stwierdza, że obecnie badania nad religią dla naukowców z innych dziedzin mogą wydawać się zbyt

¹⁶ Zob. *ibid.*, s. 15n.

mało „realistyczne” i niewystarczająco „relewantne”¹⁷. Pierwsza kwestia w opinii Salera ściśle powiązana jest z szukaniem takiego podejścia do konceptualizacji religii, które w sposób wystarczająco „realistyczny” uwzględniałoby ograniczenia ludzkiego języka oraz rozwój zachodniego dyskursu badań nad religią. Z kolei remedium dla drugiego problemu, według Salera należy szukać w teoriach z dziedziny kognitywistyki religii, antropologii archeologicznej oraz psychologii ewolucyjnej, które mogą dostarczyć „relewantnych” wyjaśnień dla powstawania pewnych ogólnych wzorców ludzkich zachowań i wierzeń religijnych.

W ten sposób wyłaniają się przed nami dwa powiązane zagadnienia, które mogą być inspirujące także dla chrześcijańskiej refleksji teologicznej: chodzi, po pierwsze, o pytanie dotyczące „realistycznego” podejścia do konceptualizacji religii, które można byłoby zastosować do zjawisk w różnych kontekstach kulturowych i historycznych, a po drugie, o teorię kognitywnego wyjaśniania pochodzenia ludzkiej religijności. Co do pierwszej kwestii, jak zobaczyliśmy w pierwszej części tej dysertacji, teologia katolicka również zawiera dział teologicznej refleksji nad religią, której kształt w dużej mierze zależy od tego, jak teolog „religię” ujmuje. Można się zatem zastanawiać, w jaki sposób refleksja nad oryginalnym podejściem Salera do konceptualizacji religii mogłaby wpłynąć na refleksję teologiczną o religii/religiach. Drugie zagadnienie dotyczące „naturalnego” pochodzenia ludzkiej religijności może stanowić interesujące wyzwanie dla teologii, gdyż jego przyjęcie zdaje się prowadzić do konieczności uznania „naturalnego” pochodzenia chrześcijaństwa i traktowanie go – wraz z całą tradycją teologii chrześcijańskiej bazującej na Objawieniu – jako jednej z wielu innych „naturalnych” religii.

Oba wątki wydają się zatem stanowić inspirujący materiał, który można dalej rozwijać w ramach refleksji teologicznej, w związku z czym ich opracowaniu poświęcone zostaną następne dwa rozdziały. W pierwszym z nich postawimy sobie pytanie o to, jakie rozwiązanie Saler proponuje dla konceptualizacji religii, czyli jak w jego opinii należy się z pojęciem „religii” obchodzić i jakie znaczenia można mu przypisywać. W drugim zaś będziemy pytać o to, jak Saler widzi możliwość wyjaśniania pochodzenia zjawisk określanych przez pojęcie „religii”, którego kształt zaproponowano wcześniej.

Co do tekstów, z których mam zamiar korzystać, w odniesieniu do problemu konceptualizacji religii, podstawowym źródłem będzie już wspomniana monografia *Conceptualizing Religion: Immanent Anthropologists, Transcendent Natives, and Unbounded Categories*. Choć Saler temu zagadnieniu poświęcił znaczną część swojej

¹⁷ Por. B. Saler, *Towards a Realistic and Relevant 'Science of Religion'*, op. cit., s. 196.

kariery akademickiej i napisał także wiele mniejszych prac na ten temat, w celu ograniczenia zakresu materiału będę z nich korzystać tylko na tyle, na ile rozwijają lub uzupełniają perspektywę poruszaną w Salera zasadniczym dziele. Choć zainteresowanie kwestią uwarunkowań poznawczych przewijało się w tekstach Salera już od lat 60.¹⁸, to wątkiem kognitywnego wyjaśniania ludzkiej religijności zajął się on dopiero pod koniec życia, albowiem sam nurt religioznawstwa kognitywnego pojawił się na początku lat 90. XX wieku. Zdążył on opublikować tylko kilka krótszych tekstów dotyczących tej kwestii, w związku z czym będę w tym kontekście korzystać przede wszystkim z artykułu *Towards a Realistic and Relevant 'Science of Religion'*, z eseju *Theory and Criticism: The Cognitive Science of Religion* oraz z kilku tekstów z późnego okresu twórczości Salera. Jego prace etnograficzne lub te poświęcone innym zagadnieniom zostaną uwzględnione tylko tam, gdzie jest to konieczne lub przydatne dla całości opracowania.

Ze względu na zakres materiału, rozdział poświęcony konceptualizacji religii jest znacznie dłuższy i bardziej rozbudowany niż rozdział dotyczący teorii kognitywnego wyjaśniania religii. Nie chodzi tu jednak o proste streszczenie prac Salera. To byłoby niemożliwe, ponieważ Saler często powraca do poszczególnych wątków w różnych miejscach i powtarza je lub rozwija; sam zresztą we wprowadzeniu do monografii *Understanding Religion...* ostrzega czytelników, że w swoich tekstach „ma skłonność do błędzenia”¹⁹. Celem następnych dwóch rozdziałów jest więc raczej twórcza rekonstrukcja poglądów Salera, podejmowana z określoną motywacją, na podstawie wątków wybranych z uwzględnieniem szczególnej perspektywy.

¹⁸ Zob. A.W. Geertz, *Benson Saler: An Appreciation*, op. cit., s. xvi.

¹⁹ B. Saler, *Introduction [Understanding Religion]*, op. cit., s. 4.

2 Problem konceptualizacji religii w ujęciu Bensona Salera

W tym rozdziale przyjrzymy się podejściu Bensona Salera do konceptualizacji religii oraz jego propozycji ujęcia problemu definicji tego pojęcia. Dlatego w nawiązaniu do podrozdziału I.3.1, w którym opisany został ogólny zarys rozwoju badań nad religią w kulturze zachodniej, najpierw przedstawię ogólne spojrzenie Salera na trudności z kategorią „religii”¹ w kontekście badań międzykulturowych, następnie zreferuję jego ocenę możliwych rozwiązań tej kwestii zaproponowanych przez jego poprzedników, a w końcu postaram się podać syntetyczny opis jego własnego podejścia.

2.1 Spojrzenie Salera na problemy z konceptualizacją religii w kontekście międzykulturowym

Benson Saler, będąc antropologiem z doświadczeniem pracy w terenie, w odniesieniu do konceptualizacji religii szczególnie zwraca uwagę na problemy z kategoriami, którymi badacze posługują się w kontekście międzykulturowym. W eseju *The Ethnographer as Pontifex*, o którym wspomniałam w poprzednim rozdziale, Saler przedstawia rolę etnografa² jako „budowniczego mostów” – *pontifexa*, który stara się przekroczyć przepaść między kulturami, nie usuwając jej. Etnograf bowiem zмага się z niełatwym – i w opinii niektórych niemożliwym – zadaniem przedstawienia świata obcych kultur w sposób jak najmniej zaburzony, a jednak przystępny dla ludzi z kultury własnej. Saler porównuje cały proces do tłumaczenia tekstu: Z jednej strony, konieczne jest zrozumienie obcego języka oraz jego figur i metafor, z drugiej zaś, niezbędne jest oddanie treści i całego klimatu za pomocą kategorii zrozumiałych dla odbiorcy³.

Metafora przekładu podkreśla fakt, że badania etnograficzne nie są prowadzone w „perspektywie znikąd” i że antropolog nie wyrusza w teren jako przysłowiowa „pusta tablica”⁴. Nawet jeśli uda mu się zanurzyć w obcej kulturze, jego świat wewnętrzny ukształtowany jest poprzez kategorie obecne w rzeczywistości, której doświadczył wcześniej. Z tego powodu jego obserwacja innej kultury pozostaje uwarunkowana perspektywą kultury zachodniej, z której pochodzić będzie większość jego kategorii. Wielu antropologów w związku z tym zwracało uwagę na problem etnocentryzmu badań etnograficznych i szukało różnych strategii, jak go ominąć.

¹ Dalej w tym rozdziale dla ułatwienia orientacji używam cudzysłowu przy słowie *religia* wszędzie tam, gdzie chodzi mi o samo pojęcie lub sposób jego użycia, nie zaś o zjawiska, do których się ono odnosi.

² Co do zamiennego stosowania terminów „antropolog” i „etnograf” zob. przypis nr 15 w podrozdziale I.3.2.

³ Zob. B. Saler, *The Ethnographer as Pontifex*, op. cit., s. 45-46.

⁴ Por. B. Saler, *Conceptualizing Religion*, op. cit., s. 228.

Saler w tym kontekście, w nawiązaniu do Leszka Kołakowskiego, zauważa, że charakterystyczną cechą kultury europejskiej jest pewna tendencja do przekraczania własnych granic i spoglądania na siebie oczami innych. Antropologia, ze swoją ambicją przeniknięcia jak najgłębiej w świat innych kultur i przyswojenia sobie ich perspektywy, stanowi więc przykład europejskiej dyscypliny naukowej *par excellence*⁵. Dlatego, jak stwierdza Saler, już samo zatroskanie antropologów o problem etnocentryzmu paradoksalnie jest w pewnym sensie etnocentryczne – jest ono bowiem typowe dla kultury euro-amerykańskiej⁶.

Warto zatem zauważyć, że nawet w przypadku *native anthropologists*, czyli badaczy pochodzących z kultury, którą opisują w ramach swoich poszukiwań naukowych, trudno mówić o braku etnocentryzmu. Jeśli bowiem etnograf pragnie przedstawić wyniki swojej pracy odbiorcom spoza badanej kultury – w tym także swoim kolegom antropologom – musi najpierw zdobyć warsztat określonych metod badawczych i następnie ubrać treści w formę zrozumiałą dla czytelników. Pojęcia i strategie, które będzie miał do dyspozycji pochodzić zaś będą w zdecydowanej większości z kultury zachodniej, w ramach której rozwinęła się antropologia jako dyscyplina.

Jako klasyczny przykład trudności z „etnocentrycznymi” pojęciami w badaniach antropologicznych Saler, we wspomnianym już eseju *Supernatural as Western Category*, przedstawia kwestie związane z kategorią „nadprzyrodzoności” (*supernatural*)⁷. Wielu badaczy zwróciło uwagę na to, że w wyobraźni ludów pierwotnych często trudno się doszukiwać czegoś w rodzaju nowożytnej dychotomii między światem „naturalnym” i „nadprzyrodzonym”. W związku z tym proste przeniesienie kategorii „nadprzyrodzoności” w odniesieniu do społeczeństw, których kultura nie posiada dla niej odpowiedników, zniekształca obraz ich świata. Saler pokazuje skomplikowany rozwój znaczenia zachodniego pojęcia „nadprzyrodzoności”, od jego zastosowania w teologii chrześcijańskiej i filozofii nowożytnej aż po najszersze użycie we współczesnym kontekście potocznym, skąd trafiło ono do słownika antropologów. Stwierdza on jednak, że chociaż tego rodzaju terminów nie da się w prosty sposób użyć w badaniach międzykulturowych, to jednak z jakichś kategorii trzeba skorzystać i trzeba to zrobić w formie zrozumiałej dla odbiorców. Dlatego proponuje on, by kategorii „nadprzyrodzoności” używać dalej, ale czynić to ze

⁵ Por. L. Kołakowski, *Modernity on Endless Trial*, University of Chicago Press, Chicago 1990, s. 18-19 [w: B. Saler, *Conceptualizing Religion*, op. cit., s. 229]. W przypisach dotyczących twórczości autorów omawianych w tekstach Salera poza oryginalnym źródłem podaję również odnośnik do miejsca, w którym cytuje go Saler, chyba że treść nawiązuje do szerszego kontekstu oryginału.

⁶ Zob. B. Saler, *Conceptualizing Religion*, op. cit., s. 8.

⁷ Zob. B. Saler, *Supernatural as a Western Category*, „Ethos”, 1977, t. 5: 31–53.

świadomością, że chodzi jedynie o pożyteczne narzędzie badawcze. Należy ją więc stosować w sposób zreflektowany przy uwzględnieniu perspektywy badanych społeczności i to tylko tam, gdzie w danej kulturze analogiczna dychotomia rzeczywiście jest obecna lub gdzie pragniemy zwrócić uwagę na jej brak⁸.

Warte uwagi jest to, że podejście Salera w tym konkretnym przypadku pokazuje ważną cechę jego ogólnej perspektywy: Z jednej strony, do opisu obcych kultur konieczne okazuje się stosowanie pojęć pochodzących z kultury zachodniej, gdyż pozostanie tylko przy pojęciach rodzimych nie pozwoliłoby na stworzenie „tłumaczenia” zrozumiałego dla czytelników monografii etnograficznych (poza tym proste przeniesienie kategorii rodzimych poza ich kontekst i tak zniekształca ich znaczenie). Z drugiej strony, perspektywa Salera pokazuje, że badacze mają pewną wolność w odniesieniu do kategorii odziedziczonych w ramach rozwoju kultury zachodniej – takich jak „nadprzyrodzoność” lub „religia” – i na poziomie dyskursu akademickiego mogą je w znacznej mierze sami kształtować.

Zwłaszcza druga kwestia ujawnia fakt, że antropolog nie może ani uprawiać badania bez pewnego zdystansowania się od perspektywy kultury zachodniej, ani całkowicie zanurzyć się w świecie obcej kultury i tam pozostać. Nawet jeśli do stworzenia opisu innych kultur użyte zostaną kategorie rodzime, to jednak trzeba je w jakiś sposób przybliżyć odbiorcom, którzy nie mają doświadczenia stosowania ich w oryginalnym kontekście. Saler w odniesieniu do tego zauważa, że antropolog musi zrobić wrażenie nie tylko na osobach z badanej kultury lub na odbiorcach z kultury zachodniej, ale przede wszystkim na swoich kolegach antropologach uczestniczących w dyskursie akademickim, którym rządzą określone zasady i od którego tak naprawdę zależy kariera naukowa badacza⁹.

Etnograf pochodzący z kultury zachodniej musi więc wejść w świat badanej kultury lub subkultury, a następnie opisać wyniki swoich obserwacji według reguł i kategorii akceptowalnych w ramach własnego środowiska akademickiego. *Native anthropologist*, czyli antropolog opisujący własną, niezachodnią kulturę, musi najpierw wyjść poza swoją rzeczywistość społeczną, przyswoić sobie warsztat antropologii jako dyscypliny akademickiej, a następnie opisać własną kulturę z jego pomocą. W podobnej sytuacji znajduje się również konwertyta lub antropolog, który przyjął badaną kulturę za własną (nie tylko w znaczeniu zjawiska określanego czasami w tekstach anglojęzycznych jako *going native*, lecz rzeczywiście stając się członkiem danego społeczeństwa lub wspólnoty wyznaniowej): Jeżeli stawia on sobie za cel stworzenie „tłumaczenia” w kategoriach

⁸ Por. *ibid.*, s. 50.

⁹ Por. B. Saler, *Conceptualizing Religion*, op. cit., s. 231.

właściwych dla antropologii jako dyscypliny akademickiej, to musi się on zdystansować od swojego nowego środowiska kulturowego lub religii i spojrzeć jakby od zewnątrz. Antropolog więc musi być w stanie *wyjsć i wrócić*.

Właśnie z tego powodu Saler mówi o antropologu jako o *pontifeksie* budującym mosty między kulturami (z łacińskiego *pons* = most, *facere* = tworzyć). Antropolog staje się jakby kapłanem pośredniczącym między różnymi światami – tytuł *pontifex* w starożytnym Rzymie odnosił się zresztą do członka kolegium kapłańskiego – i czyniącym rzeczywistość „innych” zrozumiałą dla nas. Saler w nawiązaniu do pracy Roya Wagnera *The Invention of Culture* zauważa, że etnograf podczas swoich badań w terenie tak naprawdę tworzy (*invents*) kulturę za pomocą znaczeń, które otrzymał w ramach świata kultury własnej i które są w nim zrozumiałe. W ten sposób za pomocą rozmaitych analogii „przekłada” on jedną sieć znaczeń na inną, uczestnicząc jednocześnie w obu systemach¹⁰, w wyniku czego powstaje odbicie świata innej kultury zrozumiałe dla adresatów badań etnograficznych. Warto jednak zauważyć, że mamy tu do czynienia z *obrazem* kultury zapośredniczonym przez antropologa, którego rola w całym procesie jest raczej twórcza niż odtwórcza. Od niego bowiem zależy, które aspekty rzeczywistości zaakcentuje i z jakich narzędzi ostatecznie skorzysta.

Taka sytuacja dotyczy także kategorii „religii”. Już wcześniej w pierwszej części tej dysertacji zobaczyliśmy, że historia tego pojęcia w kulturze zachodniej jest długa i skomplikowana oraz że jego użycie w kontekście międzykulturowym nastrocza wiele trudności. Saler wskazuje na to, że kategoria „religii” w wielu kulturach niezachodnich nie jest czymś oczywistym oraz że nawet w starożytnej kulturze grecko-rzymskiej jej zastosowanie nie było jednoznaczne¹¹. Starożytna kultura łacińska co prawda posiadała pojęcie *religio*, z którego później wyewoluowała nowożytna „religia”, niemniej jednak jego pochodzenie i oryginalne znaczenie są trudne do ustalenia. Saler przedstawia całą gamę różnych podejść do rekonstrukcji etymologii słowa *religio* przez współczesnych badaczy¹², próby te jednak nierzadko zdają się odzwierciedlać przede wszystkim intencję i motywację badawcze danych autorów. Jak pokazuje Saler na podstawie różnych opracowań filologicznych¹³, *religio* już w starożytności było polisemiczne i jego znaczenie było tak

¹⁰ Zob. R. Wagner, *The Invention of Culture*, University of Chicago Press, Chicago / London 1981 [w: B. Saler, *Conceptualizing Religion*, op. cit., s. 18].

¹¹ Zob. B. Saler, *Finding Wayú Religion* [w:] *Understanding Religion: Selected Essays*, Walter de Gruyter, Berlin / New York 2009: 116–131, s. 120.

¹² Zob. B. Saler, *Conceptualizing Religion*, op. cit., s. 64n.

¹³ Zob. B. Saler, «*Religio*» and the Definition of Religion, „*Cultural Anthropology*” 1987, t. 2, nr 3: 395–399, s. 396n.

samo niejednoznaczne dla starożytnych, jak pojęcie „religii” dla współczesnych¹⁴. Próba dotarcia do określenia kategorii „religii” poprzez ustalenie jakiegoś oryginalnego znaczenia na drodze badań filologicznych musi zatem skończyć się niepowodzeniem.

Warto w tym kontekście pamiętać o tym, że wiele kultur w ogóle nie posiada odpowiednika zachodniego pojęcia „religii”. W niektórych przypadkach – zwłaszcza w kulturach pierwotnych – sfera rzeczywistości społecznej określana na Zachodzie przez kategorię „religii” nie bywa w jakiś wyraźny, rozpoznawalny sposób wyodrębniana. Inne kultury z kolei mogą posiadać pojęcia, które są bliskie kategorii „religia”, ale których pole semantyczne obejmuje także znaczenia kilku innych kategorii zachodnich (to można odnieść np. do sanskryckiego pojęcia *dharma*, które można tłumaczyć jako „religia”, ale także jako „prawo”). Jak zauważa Saler w kilku miejscach, w takiej sytuacji słusznie można się zastanawiać, jak to się dzieje, że antropolodzy w obcych kulturach „religię” w tak łatwy sposób odnajdują.

Szukając odpowiedzi na to pytanie, Saler stwierdza, że zachodni badacze, pomimo sporów, zasadniczo podzielają jakiś ogólny obraz tego, co „religią” nazywają, i że owo wyobrażenie posiadli o wiele wcześniej, niż stali się antropologami lub religioznawcami¹⁵. Jeżeli bowiem ktoś próbuje odnaleźć i opisać religię w jakiejś nieznannej kulturze, musi najpierw wiedzieć, czego właściwie szuka. Ową świadomość antropolog uzyskał przez doświadczenie życia oraz edukację w ramach kultury zachodniej, której historia kształtowała się w odniesieniu do określonych tradycji religijnych. Najbardziej oczywisty przykład religii dla znacznej części zachodnich badaczy stanowią zatem wielkie zachodnie tradycje monoteistyczne, czyli chrześcijaństwo i judaizm, ewentualnie islam. Nawet jeśli niektórzy autorzy rozwijają swoje tezy w opozycji do nich, to jednak ich wyobrażenia na temat religii uformowały się w kontakcie z tymi właśnie tradycjami. Dlatego, w opinii Salera, antropologowie religii szukając „religii” w obcych kulturach, w swoich badaniach postępują zasadniczo za pośrednictwem tworzenia analogii do fenomenów, do których jest owo pojęcie stosowane w kulturze zachodniej¹⁶.

Studium „religii” w kontekście międzykulturowym nie stanowi zatem prostej obserwacji i opisu zjawisk, które są nam dane, lecz jest twórczym przedsięwzięciem. Można powiedzieć, że – podobnie jak w przypadku innych zjawisk należących do sfery rzeczywistości społecznej – badacze rzeczywiście *tworzą* obrazy religii w obcych

¹⁴ Zob. *ibid.*, s. 398.

¹⁵ Por. B. Saler, *Conceptualizing Religion: The Matter of Boundaries* [w:] *Understanding Religion: Selected Essays*, Walter de Gruyter, Berlin / New York 2009: 172–180, s. 173.

¹⁶ Zob. B. Saler, *Finding Wayú Religion*, *op. cit.*, s. 120.

kulturach¹⁷. Saler jako przykład takiej sytuacji przedstawia swoje doświadczenie badań terenowych wśród ludu Wayúu zamieszkującego obszar przy granicy Kolumbii i Wenezueli. Wspomina on o tym, że Wayúu posiadają obszerny korpus mitów, które po części zostały spisane. Wielu badaczy uważa, że boskie postacie będące bohaterami owych narracji stanowią zasadniczy przedmiot religii Wayúu. Saler jednak twierdzi, że takie podejście jest nie do końca trafne¹⁸.

Dla zilustrowania problemu opisuje on swoją rozmowę z jednym z mężczyzn Wayúu, w której próbował po hiszpańsku dopytać o jakiś szczegół dotyczący ich języka. Doszło jednak do nieporozumienia: rozmówca uznał, że antropolog pyta o egzystencjalne znaczenie mitów, i zapytał Salera, czy w to wierzy. Kiedy badacz zwlekał z odpowiedzią, mężczyzna sam skomentował: „My nie wierzymy, że te rzeczy się wydarzyły”. W późniejszej dyskusji ów mężczyzna wyjaśnił Salerowi, że Wayúu tak naprawdę nie wierzą w istnienie bohaterów swojej mitologii i że swoje mity uważają za ważne i pożyteczne, lecz fikcyjne opowiadania. Z takiej perspektywy owe boskie postacie raczej z trudem można określić jako „przedmiot religii” ludu Wayúu¹⁹. Według Salera przyczyną tego, że wcześniej badacze „odnaleźli” u Wayúu – tak naprawdę lepiej byłoby powiedzieć „wytworzyli” – system wierzeń religijnych dotyczących boskich postaci, były ich własne założenia na temat tego, jak „religia” powinna wyglądać i czego powinni szukać²⁰.

Powyższy przykład wskazuje na to, że wyobrażenia badaczy na temat „religii”, które zostały ukształtowane przez doświadczenie życia w kulturze zachodniej, w wyraźny sposób wpływają na opisy kultur obcych. Zwykle szukają oni systemu wierzeń, zbioru zasad moralnych, kultu Boga lub bogów, ewentualnie innych aspektów typowych dla tzw. religii doktrynalnych, takich jak chrześcijaństwo lub judaizm²¹, którymi zachodni myśliciele interesowali się od samego początku rozwoju akademickich badań nad religią. Niektórzy autorzy nazwaliby to „chrześcijańskim” lub „protestanckim skrzywieniem” (*Christian/Protestant bias*)²². Saler jednak zaznacza, że rzeczywisty kształt zjawisk określanych przez badaczy w wielu kulturach mianem „religii” znacząco różni się od takiego obrazu. Przytacza on w tym kontekście wypowiedź kognitywisty religii Pascala Boyera, którą warto zacytować w całości:

¹⁷ Por. B. Saler, *Introduction [Understanding Religion]*, op. cit., s. 18.

¹⁸ Zob. B. Saler, *Finding Wayú Religion*, op. cit., s. 122.

¹⁹ Zob. *ibid.*, s. 126.

²⁰ Por. *ibid.*, s. 122; B. Saler, C.A. Ziegler, C.B. Moore, *UFO Crash at Roswell: The Genesis of a Modern Myth*, Smithsonian Institution Press, Washington (DC) 1997, s. 128-129.

²¹ Por. B. Saler, *Towards a Realistic and Relevant 'Science of Religion'*, op. cit., s. 218.

²² Zob. B. Saler, *Finding Wayú Religion*, op. cit., s. 120.

Skoncentrowanie się na tym, co jest nam znane – na owych wysoce doktrynalnych zjawiskach, które ludzie nazywają „wielkimi religiami świata” – jest źródłem wielu pomylnych poglądów na temat religii. Na przykład, z mojego doświadczenia wynika, że niezwykle trudno jest przekonać większość ludzi do prostych faktów, które są znane każdemu antropologowi: że w większości religii nie chodzi o stworzenie świata, że rzadko chodzi o Boga, że bardzo rzadko chodzi o zbawienie duszy. Co jest ważniejsze i jeszcze trudniejsze do uświadomienia dla większości ludzi: **większość religii nie posiada żadnej doktryny, żadnego ustalonego katalogu przekonań, które większość członków powinna wyznawać, żadnych całościowych i integralnych stwierdzeń na temat czynników nadprzyrodzonych.** Większość religii jest fragmentaryczna, w większości niewyraźna, często mniej niż doskonale spójna i, co najważniejsze, *skoncentrowana na konkretnych okolicznościach*. Ludzie używają swoich wyobrażeń religijnych, aby wytłumaczyć sobie śmierć wujka, chorobę dziecka lub szczęście sąsiada, a nie po to, by wyjaśnić trwanie zła czy istnienie wszechświata. Tak więc większość religii na świecie nie ma nic wspólnego z tym, co zakładałyby nasze potoczne wyjaśnienia dotyczące religii²³.

Z rozmaitych badań etnograficznych wynika, że nie przekonania i praktyki ludów pierwotnych, lecz raczej wielkie tradycje doktrynalne stanowią nietypowy przykład rozwoju zjawiska religii²⁴. Jako najbardziej charakterystyczne – lub w opinii niektórych nawet najbardziej rozwinięte lub najczystsze – przykłady religii, badacze często rozpoznają zachodnie monoteizmy właśnie dlatego, że sama kategoria „religii” formowała się w kulturze zachodniej w odniesieniu do tych właśnie tradycji i że badacze myśląc o religii najczęściej „z tyłu głowy” mają zjawiska w nich występujące. Dopiero na tej podstawie antropologowie podczas swoich badań kultury jakby „odnajdują” religie obcych kultur i tworzą na nowo ich obraz za pomocą przez siebie ustalonych pojęć i strategii.

Jak w przypadku innych kategorii opisujących rzeczywistość ludzką, badacze religii mają znaczną wolność w odniesieniu do tego, w jaki sposób postanowią skonceptualizować przedmiot swoich badań. Saler w tym kontekście cytuje religioznawcę Johnatana Z. Smitha, który stwierdza, że „[r]eligia’ nie jest pojęciem rodzimym; jest to pojęcie, które stworzyli badacze dla swoich celów intelektualnych, i dlatego to do nich należy jego definiowanie”²⁵. Saler jednak zaznacza, że zgadza się ze Smithem tylko po części, albowiem badacze nie są jedynymi osobami, które o religii lub religiach rozmawiają. Jak zobaczyliśmy wcześniej, odbiór pracy badawczej zależy w znacznej mierze od tego, jak jej wyniki zostaną odebrane nie tylko w własnym środowisku akademickim, ale także na poziomie szerszej publiczności.

²³ P. Boyer, *Out of Africa: Lessons from a By-Product of Evolution* [w:] *Religion as Human Capacity: A Festschrift in Honor of E. Thomas Lawson*, T. Light, B. C. Wilson (red.), E.J. Brill, Leiden / Boston 2004: 768–786, s. 28–29 [kursywa oryg., pogrubienie – T.H.; skrócony cytat w: B. Saler, *Towards a Realistic and Relevant ‘Science of Religion’*, op. cit., s. 216–217].

²⁴ Por. B. Saler, *Towards a Realistic and Relevant ‘Science of Religion’*, op. cit., s. 216.

²⁵ J.Z. Smith, *Religion, Religions, Religious* [w:] *Critical Terms for Religious Studies*, M. C. Taylor (red.), Chicago University Press, Chicago / London 1998: 259–284, s. 281 [w: B. Saler, *Towards a Realistic and Relevant ‘Science of Religion’*, op. cit., s. 214].

Instytucje, w ramach których prowadzone są badania, funkcjonują w konkretnych społeczeństwach, które określają sposób ich finansowania i których członkowie mogą się zwracać do badaczy w celu konsultacji kwestii dotyczących przedmiotu ich zainteresowań badawczych. Podejście do konceptualizacji religii, które odbiegałoby zbyt od użycia potocznego, skutkowałoby oderwaniem akademickich badań nad religią od szerszego dyskursu na temat religii, co z kolei mogłoby doprowadzić do braku zainteresowania pracą badaczy po stronie społeczeństwa (oraz – *last but not least* – utratą wsparcia instytucjonalnego i środków do prowadzenia badań). Dlatego Saler stwierdza, że definicja „religii”, którą badacze postanowią stworzyć i stosować, przynajmniej nie powinna być zbyt sprzeczna z intuicją²⁶.

Powstaje więc pytanie, jak znaleźć takie podejście do konceptualizacji religii, które jak najmniej zaburzałoby obraz innych kultur, a jednocześnie nie wydawało się zbyt nieintuicyjne dla odbiorców spośród badaczy i szerszej publiczności. Jak wspomniałam wcześniej, Saler zwraca uwagę na to, że z jednej strony, osoby pochodzące z badanych kultur pozostają w pewnym sensie dla badaczy „transcendentne”, można je bowiem poznać tylko na podstawie tego, co one same odsłonią poprzez swoje zachowania i wypowiedzi. Z drugiej strony, badacze pozostają „immanentni”, zanurzeni w swoich własnych dyskursach i grach językowych, od których nie mogą się odciąć, jeśli nadal mają w ich ramach tworzyć narracje zrozumiałe dla innych ludzi, którzy próbują w nich uczestniczyć. Przy takim ujęciu kategoria „religii” staje się przykładem pojęcia, za pomocą którego można „zbudować most pomiędzy immanencją antropologów i transcendencją tubylców”²⁷.

W ramach perspektywy proponowanej przez Salera można więc przyjąć podejście, w którym etnocentryzm zostanie zaakceptowany jako jedna z charakterystycznych cech akademickich badań nad religią, które rozwinęły się w ramach kultury zachodniej. Nie chodzi tu o założenie sugerujące wyższość owej kultury, lecz o pragmatyczne uznanie konieczności korzystania z jej kategorii nawet w kontekście międzykulturowym. Według Salera bowiem etnocentryzmu w badaniach nad religią „nie możemy całkowicie uniknąć, ale możemy go temperować i oswajać”²⁸. Tak rozumiany etnocentryzm niekoniecznie musi być połączony z wartościowaniem zjawisk będących w polu widzenia (np. to, że badacz ocenia pewne religie jako „bardziej typowe”, ponieważ konwenują z jego ogólnym wyobrażeniem na temat religii, niekoniecznie musi oznaczać, że uważa je za „lepsze”). Takie podejście domaga się jednak od badaczy, by w sposób celowy i zreflektowany dążyli

²⁶ Por. B. Saler, *Conceptualizing Religion*, op. cit., s. 77-78.

²⁷ Ibid., s. 260.

²⁸ Ibid., s. 262.

do możliwie najbardziej precyzyjnego określenia własnej pozycji oraz do uwzględniania spojrzenia i rodzimych kategorii, które przejęli, a także języków i obrazów świata badanych społeczeństw²⁹.

Na podsumowanie tego podrozdziału spróbujmy zrekapitulować istotne wątki Salera spojrzenia na problemy z konceptualizacją religii:

Można stwierdzić, że kategorie i całe struktury pojęciowe stosowane przez badaczy w kontekście międzykulturowym nacechowane są etnocentryzmem ze względu na ich specyficzną historię rozwoju w ramach kultury zachodniej. To dotyczy także pojęcia „religii”, które nawet w kulturze euro-amerykańskiej jest pojęciem wieloznacznym i nastrożającym wiele trudności. Jego ogólne znaczenie rozwinęło się w odniesieniu do „zachodnich monoteizmów” i wielkich religii doktrynalnych, stanowiących punkt wyjścia dla znacznej części badaczy, którzy odnajdują i – w sposób nie zawsze uświadomiony – poprzez analogię tworzą obrazy „religii” w badanych kulturach.

Choć takie podejście niewątpliwie można uznać za etnocentryczne, to jednak w badaniach z jakichś narzędzi językowych trzeba skorzystać, przy czym, ze względu na rodowód antropologii jako dyscypliny, do dyspozycji są przeważnie pojęcia odziedziczone z kultury zachodniej. Dlatego należy poszukać odpowiedniego sposobu, jak się z owymi terminami obchodzić. Z jednej strony, znaczenia takich kategorii w dyskursie akademickim nie są po prostu dane, lecz są określane przez naukowców, którzy z tego właśnie powodu mają pewną wolność w konstruowaniu znaczenia i sposobu użycia pojęcia „religii”. Z drugiej strony, podejście badaczy nie powinno być zbyt nieintuicyjne, inaczej ich sposób konceptualizacji religii przestałby być zrozumiały dla odbiorców i dyskurs akademicki na temat religii zostałby oddzielony od potocznego. Dlatego Saler, sugerując kierunek rozwiązania, proponuje, by etnocentryzm kategorii stosowanych w badaniach nad religią świadomie zaakceptować, ale w sposób zreflektowany i kontrolowany.

2.2 Ocena dotychczasowych rozwiązań podejścia do konceptualizacji religii w ujęciu Salera

Jak wynika z powyższego zestawienia wybranych tekstów Salera, kwestia konceptualizacji religii w kontekście międzykulturowym jest sprawą zawiłą i związaną z wieloma trudnościami terminologicznymi. W kulturze zachodniej klasycznym

²⁹ Por. *ibid.*, s. 263-264.

rozwiązaniem problemów z określeniem pojęć było tworzenie definicji, choć w ciągu historii filozofowie i naukowcy mieli różne opinie na temat odpowiedniego podejścia do tego przedsięwzięcia. W odniesieniu do terminów takich jak „religia” sprawa jest o tyle skomplikowana, że wyrazy, z których można byłoby skorzystać w celu zbudowania definicji, bywają podobnie niejednoznaczne i tak samo uwarunkowane rozwojem historii myśli w kulturze europejskiej. W poszukiwaniu precyzji, poprzez ustalanie znaczenia niejasnych pojęć za pomocą innych niejednoznacznych wyrazów, można by dojść aż do absurdalnej sytuacji, gdzie podczas tworzenia definicji pewnego pojęcia należałoby najpierw zdefiniować wyrazy definiujące, których znaczenie trzeba byłoby dalej dookreślić poprzez kolejne wyrazy domagające się kolejnych definicji. Jak stwierdza Saler, taki ciągnący się w nieskończoność łańcuch definicyjny może wydawać się neurotyczną fantazją, niemniej jednak w świetle takiego obrazu warto się zastanowić, jak uniknąć bezproduktywnego zaangażowania w tworzenie coraz to nowych definicji, które w rzeczywistości niczego nie rozwiązują³⁰.

Saler swoją ocenę różnych, dotychczasowych rozwiązań przedstawił przede wszystkim w kluczowej monografii *Conceptualizing Religion...*, której struktura może posłużyć jako punkt wyjścia do usystematyzowania poglądów Salera na temat różnych strategii obchodzenia się z pojęciem „religii”. Tytuły jej początkowych rozdziałów wskazują na pierwsze trzy możliwe sposoby podejścia do problemu: Rozdział pierwszy pt. *Abjuring Definition and Other Matters (Odrzucenie definicji i inne kwestie)* poświęcony został m.in. propozycjom odrzucenia terminu „religii”, ewentualnie zastąpienia go innymi kategoriami. Drugi rozdział pt. *Holding Definition in Abeyance and a Case for Definition (Zawieszenie definicji i argumenty za definicją)* poza innymi kwestiami zajmuje się możliwością używania pojęcia „religii” przez badaczy bez ustalenia jego wyraźnej definicji. Trzeci rozdział, nazwany *Monothetic Definitions (Definicje monotetyczne)*, dotyczy zaś najczęstszego typu definicji „religii” stosowanych przez religioznawców. Przyjrzyjmy się teraz po kolei owym strategiom.

Odrzucenie pojęcia „religii”

Co do pierwszej kwestii, kilku autorów w historii badań nad religią z różnych przyczyn i w różnym kontekście zasugerowało, że najlepszym rozwiązaniem w obliczu trudności z kategorią „religii” byłoby zrezygnowanie z jej stosowania przynajmniej w języku akademickim. Saler w paru miejscach odnosi się do twórczości trzech autorów, którzy

³⁰ Zob. *ibid.*, s. 79.

zapropowowali takie podejście, mianowicie Wilfreda C. Smitha, Timothy'ego Fitzgeralda oraz Talala Asada³¹.

W opinii Smitha, religioznawcy i znawcy języków orientalnych będącego jednocześnie pastorem prezbiteriańskim, zachodnie pojęcie „religii” jest wieloznaczne i nie odnosi się do jakiegoś wyraźnie określonego aspektu rzeczywistości ludzkiej, który można byłoby w różnych kulturach w prosty sposób wyodrębnić. Poza tym tradycje religijne podlegają zmianom i przekształcają się, w związku z czym w jednym momencie prawdopodobnie będzie istniało wiele odmian każdej tak zwanej religii. Wyznawcy zaś, według Smitha, nie uczestniczą w jakimś fenomenie nazywanym „religią”, lecz w „transcendencji” – w czymś lub Kimś, kto ich przekracza. Chrześcijanie na przykład wyznają nie chrześcijaństwo, lecz Chrystusa – kluczowa dla nich jest nie „religia”, lecz „wiara”. W opinii Smitha kategoria „religii” jest zatem na tyle nieprzydatna, że lepiej w ogóle przestać ją stosować, a zastąpić pojęciami „wiara” oraz „tradycja kumulatywna”. „Wiara” odnosiłaby się do doświadczenia wtargnięcia (*impingement*) transcendencji do wewnętrznego świata człowieka, a „tradycja kumulatywna” oznaczałaby wszelkie obserwowalne zjawiska ludzkiej rzeczywistości, w których wyraża się „wiara” wyznawców³².

Saler jednak, komentując poglądy Smitha na temat „religii”, wskazuje na to, że zachodnie pojęcia „transcendencji” i „wiary” mają tak samo skomplikowaną historię jak „religia” oraz że ich stosowanie w kontekście międzykulturowym nastrocza analogiczne trudności. Same sformułowania użyte przez Smitha zdradzają zresztą szczególną perspektywę: „wtargnięcie”, według Salera, sugeruje obecność „wtargującego”, co dla wielu zachodnich czytelników będzie się kojarzyło z teistycznym spojrzeniem na rzeczywistość. Choć zatem Smith, podobnie jak inni autorzy, stara się wziąć w nawias własne założenia światopoglądowe i teologiczne, to jednak użyte przez niego pojęcia pozostają uwikłane w ramy konceptualne zdradzające perspektywę, której wielu antropologów – z Salerem łącznie – nie podziela i której woleliby uniknąć³³.

Fitzgerald, autor słynnej książki *The Ideology in Religious Studies* i kluczowa postać stowarzyszenia *The Center for Critical Research on Religion*, również zaproponował odrzucenie kategorii „religii” jako nieprzydatnej w badaniach akademickich, ze względu na

³¹ Zob. np. B. Saler, *Introduction [Understanding Religion]*, op. cit., s. 23; B. Saler, *Towards a Realistic and Relevant 'Science of Religion'*, op. cit., s. 213.

³² Zob. W.C. Smith, *The Meaning and End of Religion: A New Approach to the Religious Traditions of Mankind*, Mentor, New York 1963 [w: B. Saler, *Conceptualizing Religion*, op. cit., s. 30n].

³³ Zob. B. Saler, *Conceptualizing Religion*, op. cit., s. 62; por. B. Saler, *Towards a Realistic and Relevant 'Science of Religion'*, op. cit., s. 197.

jej teologiczne i etnocentryczne uwarunkowania. W jego opinii „religia” nie wyodrębnia żadnego charakterystycznego międzykulturowego aspektu ludzkiej rzeczywistości i winna być traktowana jako kategoria ideologiczna – jako aspekt nowożytnej ideologii zachodniej, którego historia obejmuje również okres kolonializmu³⁴. Dlatego Fitzgerald sugeruje, że należałoby nie tylko porzucić kategorię „religii”, będącą w jego opinii jedynie konstruktem ideologicznym, ale również rozwiązać instytucje religioznawstwa stanowiące narzędzie do jej promowania. Bardziej korzystnym według niego byłoby zająć się badaniem relacji władzy i wartości w społeczeństwach ludzkich³⁵.

W nieco podobnym duchu Asad, antropolog kulturowy urodzony w Arabii Saudyjskiej, wskazuje na „chrześcijańskie” pochodzenie pojęcia „religii” w kulturze zachodniej oraz na relację między kategorią „religii” i strukturami władzy. Aczkolwiek Asad nie postuluje wprost porzucenia pojęcia „religii”, to jednak w jego opinii powinniśmy pytać nie o samą „religię”, lecz raczej o to, „jak władza generuje religię”³⁶.

Jak jednak stwierdza Saler, Asad słusznie wskazuje na problemy ze stosowaniem etnocentrycznej kategorii „religii” w kontekście międzykulturowym, lecz tak naprawdę nie proponuje nic w zamian. „Religia” w jego ujęciu staje się, według Salera, nieokreślonym „czymś” (*je ne sais quoi*), dlatego pytanie o to, jak „władza” – będąca kategorią nie mniej niejasną i etnocentryczną³⁷ – stwarza „religię” okazuje się równie skomplikowane³⁸. W opinii Salera analogiczny zarzut można wysunąć także wobec podejścia Fitzgeralda³⁹.

Choć prace autorów sugerujących odrzucenie kategorii „religii” stanowią wartościowy wkład do metodologii religioznawstwa, to w szerszym kontekście takie podejście okazuje się mało realistyczne. W przypadku zarzucenia „religii” niezbędne bowiem byłoby znalezienie jakichś zastępników, które pozwoliłyby nam skonceptualizować dany obszar rzeczywistości. Trudno jednak stwierdzić, w jakim sensie kategorie takie jak „władza”, „kultura” lub „transcendencja”, którymi próbowano „religię” zastąpić, miałyby być mniej

³⁴ Zob. T. Fitzgerald, *The Ideology of Religious Studies*, Oxford University Press, New York / Oxford 2000, s. 4.

³⁵ Zob. T. Fitzgerald, *A Critique of 'Religion' as a Cross-Cultural Category*, „Method & Theory in the Study of Religion” 1997, t. 9, nr 2: 91–110, s. 106n.

³⁶ Zob. T. Asad, *Anthropological Conceptions of Religion: Reflections on Geertz*, „Man” 1983, t. 18, nr 2: 237–259, s. 252.

³⁷ Por. B. Saler, *Conceptualizing Religion*, op. cit., s. 99.

³⁸ Zob. B. Saler, *Towards a Realistic and Relevant 'Science of Religion'*, op. cit., s. 213–214.

³⁹ W kwestii sporu Salera z Fitzgeraldem na temat konceptualizacji religii w odniesieniu do teorii „podobieństw rodzinnych” zob. np. B. Saler, *Family Resemblance and the Definition of Religion* [w:] *Understanding Religion: Selected Essays*, Walter de Gruyter, Berlin / New York 2009: 159–171; T. Fitzgerald, *Religion, Philosophy and Family Resemblances*, „Religion” 1996, t. 26, nr 3: 215–236; T. Fitzgerald, *Benson Saler, 'Conceptualizing Religion: Some Recent Reflections': A Response*, „Religion” 2009, t. 39, nr 2: 194–197; T. Fitzgerald, *A Response to Saler, Benavides, and Korom*, „Religious Studies Review” 2001, t. 27, nr 2: 110–115; B. Saler, G.L. Dickinson, *Reply to Timothy Fitzgerald*, „Religion” 2009, t. 39, nr 2: 198–199.

nieostre i wieloznaczne. Owe pojęcia mają analogiczną historię i są tak samo obciążone etnocentryzmem, dlatego przy ich stosowaniu można się spodziewać podobnych problemów. Poza tym pojęcie „religii” dalej używane jest nie tylko przez większość badaczy, ale również przez szerszą publiczność⁴⁰. Jeśli więc język używany przez badaczy będzie za bardzo odbiegał od dyskursu popularnego, to ich obszar zainteresowania przestanie być zrozumiały dla odbiorców, a ich badania mogą zostać uznane za nieprzydatne (przy czym możliwe skutki takiej sytuacji zostały już opisane wyżej).

Dlatego wycofanie kategorii „religii” z użycia tak w języku potocznym, jak i w badaniach akademickich jest mało prawdopodobne (zresztą nawet autorom kwestionującym przydatność pojęcia „religii” dalej zdarza się go używać przynajmniej w nazwach instytucji, konferencji lub projektów – bez tego bowiem trudno byłoby im zaprezentować wyniki badań dla odbiorców spoza ich kręgu). Jak więc zauważa Saler, „[j]akkolwiek polisemiczne może być słowo religia, jest ono używane przez miliony ludzi w dzisiejszych czasach [...] Dopóki [więc] antropologom nie zaoferuje się odpowiedniego substytutu terminu religia [...] będą oni prawdopodobnie nadal religii używać jako tradycyjnego sposobu mówienia o pewnych rodzajach zjawisk, które ich interesują”⁴¹.

Odroczenie definicji „religii”

Drugim możliwym rozwiązaniem w odniesieniu do pojęcia „religii” jest stosowanie go bez podania wyraźnej definicji, ewentualnie skorzystanie z niego w znaczeniu ogólnym na wstępnym etapie badań. Saler w monografii *Conceptualizing Religion...* przytacza w tym kontekście opinię antropologa Rodney’a Needhama, według którego pojęcie „religii” jest zbyt niejasne i polisemiczne, by mogło służyć jakimś szczególnym celom badawczym, niemniej jednak można go użyć jako nieco topornego narzędzia do wstępnego uporządkowania faktów społecznych⁴².

Niektórzy autorzy rzeczywiście przyjmują taką pragmatyczną strategię lub przynajmniej wolą odroczyć przedstawienie wyraźnej definicji „religii” i dochodzić do niej dopiero w trakcie badań. Tak na przykład, w opinii kognitywisty Pascala Boyera, badacze religii winni się skupić raczej na wyjaśnieniu zjawisk określanych jako „religia”, niż przejmować się pytaniem o to, gdzie są granice owej kategorii⁴³. Nieco inne podejście ma

⁴⁰ Por. B. Saler, *Introduction [Understanding Religion]*, op. cit., s. 23.

⁴¹ B. Saler, *Conceptualizing Religion*, op. cit., s. 68-69.

⁴² Zob. R. Needham, *Circumstantial Deliveries*, University of California Press, Berkeley 1981, s. 73 [w: B. Saler, *Conceptualizing Religion*, op. cit., s. 27].

⁴³ Por. P. Boyer, *Out of Africa*, op. cit., s. 27.

trzech autorów cytowanych przez Salera jako przykład zawieszenia definicji kategorii „religii” na rzecz stopniowego ustalania jej znaczenia: Socjolog Max Weber stwierdza, że sformułowanie definicja „religii” możliwe jest – jeśli w ogóle – dopiero jako wynik całego procesu badawczego. Antropolog Edward E. Evans-Pritchard uważa zaś, że winniśmy pytać nie o to, czym „religia” jest, lecz o to, jakie cechy posiada religia konkretnych wspólnot w ramach społeczeństw, a dopiero później wyciągać ogólne wnioski na temat religii danego społeczeństwa. Podobnie Émile Durkheim stawia tezę, że pojęcia „religii” nie można zdefiniować w inny sposób niż za pomocą cech, które znajdujemy wszędzie tam, gdzie religię spotykamy⁴⁴. W innym miejscu Saler wspomina również o autorach proponujących tworzenie definicji „religii” *ad hoc*, które byłyby do zastosowania w odniesieniu do pewnych szczególnych kontekstów lub kierunków badań⁴⁵.

W opinii Salera zawieszenie wyraźnej definicji kategorii „religii” ma swoje wady i zalety. Wyraźne definicje różnych kategorii stanowią bowiem narzędzia badawcze, które w pracy etnografa mogą stanowić tak pomoc, jak i przeszkodę. Klarowne określenie kategorii oraz ich ram językowych kieruje naszą uwagę ku pewnym zjawiskom, co z kolei zamyka nas na inne możliwości i ogranicza naszą uwagę (jeśli np. skupimy się na rozumieniu „religii” jako odniesieniu człowieka do transcendencji, to jest mało prawdopodobne, że w opisie etnograficznym znajdzie się miejsce dla przedstawienia sieci odniesień między praktykami rytualnymi danego społeczeństwa i jego relacji do środowiska naturalnego). Podczas pracy w terenie zbyt wczesne wyznaczenie określonej perspektywy – zwłaszcza za pomocą etnocentrycznych kategorii użytych dla opisanie rzeczywistości innej kultury, do której one nie przystają – może skutkować zniekształceniem etnograficznego „tłumaczenia”. Dlatego nieostry obraz w tym przypadku może dla etnografa okazać się znacznie bardziej korzystny⁴⁶.

Zawieszenie definicji „religii” okazuje się jednak w pewnych kontekstach nie mniej problematyczne niż jej całkowite porzucenie. Saler zauważa, że stosowanie wieloznacznych kategorii o bliżej nieokreślonym kształcie może być podobne do obrazu z bajki o podróżnym, który pozwolił wielbłądowi wsadzić nos do swojego namiotu, aż w końcu wszedł cały wielbłąd i podróżny nie mógł się go pozbyć. Zastosowanie ogólnie rozumianego i nieokreślonego pojęcia „religii” na wstępnym etapie badań, według Salera, podobne jest do wpuszczenia wielbłąda nocą do namiotu: Wszyscy obecni zgodzą się mniej więcej co do ogólnego kształtu zwierzęcia, niemniej jednak jest mało prawdopodobne, że uda im się

⁴⁴ Zob. B. Saler, *Conceptualizing Religion*, op. cit., s. 71.

⁴⁵ Zob. *ibid.*, s. 81-82.

⁴⁶ Por. *ibid.*, s. 74-76.

osiągnąć konsensus co do jego cech szczególnych lub do tego, czym różni się ono w odniesieniu do innych istot żywych⁴⁷. Podobnie wszyscy uczestnicy dyskursu na temat badań nad religią podzielać będą jakieś ogólne wyobrażenie na temat „religii”, niemniej jednak może się zdarzyć, że mówiąc o „religii”, każdy z nich będzie miał całkiem inne skojarzenia osadzone w innej sieci odniesień.

Saler zwraca uwagę na to, że strategia odroczenia zdefiniowania „religii” możliwa jest dlatego, że autorzy, którzy ją wybierają, w rzeczywistości posiadają jakieś niewypowiedziane, niewyraźne wyobrażenie na temat tego, czym „religia” jest: Jeśli więc na przykład E.E. Evans-Pritchard próbuje szukać cech „religii ludów Melanesii”, to musi najpierw wiedzieć, o jaki rodzaj zjawisk mu w ogóle chodzi. Jak zobaczyliśmy w poprzednim podrozdziale, antropologowie i badacze religii zyskują swoje wyobrażenia na temat „religii” na podstawie własnego doświadczenia oraz kategorii odziedziczonych z kultury zachodniej kształtowanej przez wielkie monoteizmy i filozofię nowożytną. Kategorie te są osadzone w szerszych ramach konceptualnych, co sprawia, że przy niezreflektowanym zastosowaniu pewnego terminu w określonym kontekście badacz przyjmuje nie tylko pojedyncze pojęcie, lecz całą teorię lub perspektywę, w której jest ono zawarte⁴⁸. Nawet jeśli – jak w przypadku Durkheima – definicja „religii” zostaje podana dopiero na końcu refleksji, to jednak perspektywa, na której taka definicja bazuje, była w założeniu obecna od początku całego namysłu i kształtowała jego przebieg. Jak bowiem stwierdza Saler, za Irvingiem M. Copim, „zapropozowanie definicji teoretycznej równoznaczne jest z zapropozowaniem przyjęcia pewnej *teorii*”⁴⁹.

Powstaje zatem pytanie, na ile wyraźna definicja „religii” jest w pracy badawczej przydatna i potrzebna. W opinii Salera odpowiedź na to pytanie zależy od sytuacji. Choć nieodpowiednie podejście do konceptualizacji religii może zaburzać przebieg pracy etnograficznej, to jednak wyraźne określenie tego, co rozumiemy przez pojęcie „religii”, ma swoje niewątpliwe zalety. Poza ułatwieniem komunikacji z adresatami prac etnograficznych, przez wyjaśnienie stosowanych kategorii, przedstawienie definicji „religii” pomaga wyeksplikować ukryte założenia i teorie, które – tak czy inaczej – od początku pozostają obecne w pracy antropologa. W ten sposób autorzy mogą w sposób bardziej zreflektowany podchodzić do badań, zadając pytania nie tylko o „religię”, lecz także o własne uwarunkowania i motywacje⁵⁰. Dlatego pytanie o właściwą definicję „religii” staje

⁴⁷ Por. *ibid.*, s. 27-28.

⁴⁸ Por. *ibid.*, s. 71-72.

⁴⁹ I.M. Copi, *Introduction to Logic*, Macmillan, New York 1961, s. 105 [w: B. Saler, *Conceptualizing Religion*, op. cit., s. 73; kursywa oryg.].

⁵⁰ Por. B. Saler, *Conceptualizing Religion*, op. cit., s. 85.

się tak naprawdę pytaniem o wybór całościowego spojrzenia na rzeczywistość ludzką, w której zjawiska określane mianem „religii” są osadzone.

Definicje monotetyczne

Trzecią możliwość rozwiązania problemu konceptualizacji religii stanowi przedstawienie wyraźnej definicji, co jednak, jak wspomniano wcześniej, w sposób nieunikniony prowadzi do przyjęcia określonej teorii na temat zjawisk, do których pojęcie „religii” jest stosowane. Większość autorów w historii religioznawstwa posługiwało się definicjami „religii”, które można określić jako *monotetyczne* (z języka greckiego: *mono* = jeden, *thetikos* = nadający się do umieszczenia, czyli „przedstawiające jeden istotny element”⁵¹). Według Salera definicja monotetyczna powstaje przez podanie „pojedynczej cechy lub zestawu cech, które wyznaczają, co dane pojęcie kategorialne zasadniczo oznacza, ponieważ w ten sposób [wyznaczony zostaje] zestaw koniecznych i wystarczających cech lub warunków dla zidentyfikowania przypadków należących do grupy przedmiotów objętych przez daną kategorię”⁵². Jeśli podczas obserwacji pewnego zjawiska zauważamy, że brakuje którejkolwiek z wyznaczonych cech, oznacza to, że ów fenomen nie może zostać przyjęty do zbioru obiektów, do których dana kategoria się odnosi.

Zgodnie z klasycznym podziałem przyjmowanym w naukach humanistycznych i społecznych Saler rozróżnia trzy typy monotetycznych definicji „religii”: definicje substancjalne, funkcjonalne i mieszane. Definicje substancjalne na ogół próbują wskazać, czym religia *jest* lub jakie są jej elementy składowe (na przykład pewien typ wierzeń, zachowań itp.). Definicje funkcjonalne dotyczą tego, co religia *sprawia* – jakie jest jej działanie w życiu wyznawców i jej wpływ na społeczeństwa ludzkie. Natomiast w definicjach mieszanych w różny sposób zostają połączone strategie substancjalne i funkcjonalne. Podstawę tworzenia definicji tak substancjalnych, jak i funkcjonalnych – w opinii Salera – stanowi przekonanie, że kategorię można skonceptualizować i zdefiniować za pomocą cech lub właściwości podzielanych przez wszystkich członków danej grupy (przy czym w przypadku definicji funkcjonalnej dany zestaw cech obejmuje nie przymioty, lecz działania)⁵³.

Według Salera wszystkie definicje monotetyczne są definicjami *esencjalistycznymi*. Monotetyczne definicje powstają bowiem przez wskazanie pewnych względnie trwałych

⁵¹ *Monothetic*, [w:] Merriam Webster.com Dictionary, <https://www.merriam-webster.com/dictionary/monothetic> [2.12.2021].

⁵² B. Saler, *Conceptualizing Religion*, op. cit., s. 79.

⁵³ Zob. *ibid.*, s. 80.

właściwości lub funkcji, które każdy element należący do danej kategorii musi posiadać, co stanowi ujęcie dosyć bliskie klasycznemu rozumieniu esencji w metafizyce⁵⁴. Zgodnie z ową tradycją Saler „esencję” określa jako to, dzięki czemu pewien byt jest tym, czym jest – w kluczu niezmiennych i koniecznych właściwości lub przymiotów danego przedmiotu (w odróżnieniu od „egzystencji”, która dotyczy realnego istnienia przedmiotu, oraz „przypadłości” będących cechami, które przedmiot może, a nie musi posiadać). Esencjalizm zaś stanowi pogląd, według którego można określoną nazwę stosować do różnych zjawisk, dlatego że owe nazwy ogólne odpowiadają pewnym przedmiotom lub właściwościom, które przekraczają poszczególne pojedyncze przypadki (np. nazwę „religia” można odnieść do poszczególnych *religii* będących konkretnymi przypadkami jakiegoś ogólnie pojętego zjawiska *religii*)⁵⁵. W opinii Salera esencjalizm jest przejawem fundamentalnej ludzkiej tendencji do „digitalizowania” rzeczywistości. Choć tendencję do tworzenia uporządkowanych binarnych schematów i „cyfrowych” obrazów świata można obserwować w wielu kulturach, to jednak owa strategia stanowi jedną z charakterystycznych cech kultury zachodniej, w ramach której stała się bardzo popularna na polu logiki, metafizyki i epistemologii⁵⁶. Można by dodać, że do pewnego momentu w rozwoju filozofii zachodniej – w dialogu z którą rozwijała się również teologia chrześcijańska – była to perspektywa na tyle oczywista, że inne, bardziej „analogowe” podejścia do teorii poznania były nie do pomyślenia lub przynajmniej wydawały się błędne. Tej kwestii jednak jeszcze dotkniemy w *Części III*.

Zaletą tak rozumianych definicji monotetycznych zbudowanych w kluczu esencjalistycznym, wydaje się być zatem jasny podział rzeczywistości na byty, które należą do zbioru opisanego przez dane pojęcie, i na wszystkie pozostałe, które leżą poza jego granicami. Definicja „religii” sformułowana za pomocą tej strategii w sposób klarowny określa, co religią jest, a co nią nie jest. Jak zauważa Saler, takie „cyfrowe” podejście zdaje się rozwiązywać problem niejednoznaczności (*ambiguity*) i nieprecyzyjności (*vagueness*). Niejednoznaczność wynika z tego, że wyrazy w potocznym użyciu często mają więcej niż jedno znaczenie i nie zawsze z kontekstu wiadomo, co autor wypowiedzi miał na myśli. Nieprecyzyjność zaś jest spowodowana niepewnością dotyczącą tego, jaki jest zakres znaczenia danego pojęcia⁵⁷. Definicja (z łacińskiego *de-* + *finire* – wyznaczyć granice) stworzona za pomocą zestawu cech winna usunąć tak niejednoznaczność, jak

⁵⁴ Zob. *ibid.*, s. 81; por. *Essential vs. Accidental Properties* [w:] *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <https://plato.stanford.edu/entries/essential-accidental/> [7.01.2022].

⁵⁵ Zob. B. Saler, *Conceptualizing Religion*, *op. cit.*, s. 10-11.

⁵⁶ Por. *ibid.*, s. 11-12.

⁵⁷ Zob. *ibid.*, s. 87.

i nieprecyzyjność, ponieważ określa, jakie przymioty winny posiadać zjawiska wchodzące w zakres danego pojęcia oraz do których fenomenów już nie można go zastosować.

W opinii Salera jednak nadzieja na rozwiązanie kwestii konceptualizacji „religii” w taki sposób okazuje się złudna. Poza wyżej wspomnianym problemem łańcucha definicyjnego, w którym w celu usunięcia nieprecyzyjności trzeba byłoby w nieskończoność budować definicje pojęć definiujących, przy stosowaniu definicji monotetycznych powstaje wiele innych trudności. Saler pokazuje je po kolei na przykładzie propozycji definicji „religii” u wybranych autorów, które warto w skrócie przedstawić.

Jedną z klasycznych i chyba najczęściej cytowanych definicji religii jest „minimalna definicja” zaproponowana przez „ojca założyciela” antropologii Edwarda B. Tylora. Według Tylora religia to „wiera w istoty duchowe” (*belief in Spiritual Beings*)⁵⁸. Jak zauważa Saler, takie określenie wydaje się być na pierwszy rzut oka precyzyjną definicją substancjalną zrozumiałą dla ogółu odbiorców w kulturze zachodniej. Przy bliższym spojrzeniu jednak „istoty duchowe” okazują się być kategorią bardzo kłopotliwą. Wspólną cechą „istot duchowych”, jak przedstawia je Tylor, zdaje się być raczej funkcja, którą jest ożywianie, niż jakieś wspólne właściwości substancjalne: „dusze” ożywiają ciała ludzkie, „bogowie” zaś według Tylora ożywiają naturę. Kategoria „istoty duchowe” jest zatem zbudowana w sposób analogiczny i jest ona na tyle złożona, że trudno określić jej granice. Podobna sytuacja dotyczy pojęcia wiary (*belief*), które jest na tyle szerokie i wieloznaczne, że można go zastosować do wielu różnych sytuacji i odniesień. Poza tym definicja religii Tylora jest bardzo wąska i mogłaby posłużyć bardziej jako definicja animizmu⁵⁹. Warto zatem zauważyć, że tak sformułowana definicja religii, pomimo starań, ze względu na niejasność pojęć definiujących nie pełni funkcji „digitalizacji” rzeczywistości, a jednocześnie spłyca religię do jednego tylko wymiaru.

Nieco podobna sytuacja dotyczy podejścia teologa Paula Tillicha, który ujmuje religię jako „stan bycia pochwyconym przez troskę ostateczną (*ultimate concern*)”⁶⁰. Choć niektórzy autorzy próbowali przenieść takie rozumienie religii na pole nauk społecznych⁶¹, to w opinii Salera pojęcie „troski ostatecznej” nie jest przydatne jako narzędzie dla nieteologicznych badań nad religią w kontekście międzykulturowym. Sam Tillich w swojej

⁵⁸ E.B. Tylor, *Religion in Primitive Culture*, Harper Torchbooks, New York 1958, s. 8. [E.B. Tylor, *Primitive Culture: Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Art, and Custom*, John Murray, London 1871, vol.1, chap. XI].

⁵⁹ Por. B. Saler, *Conceptualizing Religion*, op. cit., s. 90-92.

⁶⁰ P. Tillich, *Christianity and the Encounter of the World Religions*, Columbia University Press, New York 1963, s. 4. [w: B. Saler, *Conceptualizing Religion*, op. cit., s. 106].

⁶¹ Por. B. Saler, *Conceptualizing Religion*, op. cit., s. 106n.

perspektywie teologicznej odróżnia rzeczywistą „troskę ostateczną” od ograniczonych celów ludzkich dążeń, które są fałszywie traktowane jako ostateczne, a w rzeczywistości stają się podstawą quasi-religii, religii nieautentycznych (chodzi o przysłowiowe złote cielece, rozmaite ideologie itp.). Takie spojrzenie w sposób bardzo subtelny zdaje się sugerować, że niektóre religie mogą być lepsze lub wznioślejsze, co z pewnością byłoby nie do przyjęcia dla znacznej części antropologów kulturowych⁶². Po umieszczeniu definicji zaproponowanej przez Tillicha poza perspektywą teologiczną i usunięciu owego zróżnicowania, prawie każdy cel w życiu ludzkim może z kolei zostać uznany za przedmiot „troski ostatecznej”, co sprawia, że „religię” można znaleźć prawie wszędzie i cała kategoria rozmywa się⁶³.

Jako przykład funkcjonalnej definicji „religii” Saler przedstawia podejście antropologa Warda H. Goodenougha, w którego ujęciu studium religii winno skupić się na wyznawcach, ponieważ religia dotyczy przede wszystkim tego, jak ludzie radzą sobie z istotnymi problemami i osiąganiem własnych celów, przy czym definicja „religii” winna być zbudowana w odniesieniu do ludzkich problemów egzystencjalnych⁶⁴. Goodenough wiąże więc „religię” raczej ze sferą psychologiczną, ujmując ją jako pewnego rodzaju odpowiedź na ludzkie problemy i troski, co oznacza określenie jej bardziej pod kątem funkcji niż treści. Jak w przypadku innych definicji funkcjonalnych, zaletą takiej konceptualizacji religii jest omięcie kłopotliwego pytania o to, czym „religia” właściwie jest, a jednocześnie elastyczność danej definicji, która pozwala objąć rozmaite zjawiska, do których pojęcie „religii” bywa stosowane. Niemniej jednak w ten sposób kategoria „religii” znów staje się tak szeroka, że właściwie wszystkich ludzi można by uznać za religijnych i trudno byłoby oddzielić religię od „niereligii” (co miało być istotnym celem definicji monotetycznych).

Przykład definicji mieszanej stanowi słynne określenie antropologa Clifforda Geertza, który „religię” rozumie jako

(1) system symboli, który kształtuje (*acts to establish*) (2) mocne, wszechobjmujące i trwałe nastroje i motywacje (3) poprzez formułowanie koncepcji ogólnego ładu istnienia oraz (4) poprzez nadanie im takiego statusu faktyczności, że (5) owe nastroje i motywacje wydają się osobliwie rzeczywiste⁶⁵.

⁶² Por. *ibid.*, s. 109.

⁶³ Por. *ibid.*, s. 115.

⁶⁴ Por. *ibid.*, s. 116.

⁶⁵ C. Geertz, *Religion as a Cultural System* [w:] *Anthropological Approaches to the Study of Religion*, M. Banton (red.), Tavistock Publications, Edinburgh 1966, s. 4.

Owo sformułowanie mówi jednocześnie o tym, czym religia według Geertza *jest* (systemem symboli), oraz o tym, co religia *sprawia* (kształtuje nastroje i motywacje). W danym kontekście Geertza definicja religii warta jest uwagi co najmniej z dwóch powodów. Po pierwsze, jak stwierdza Talal Asad podejmując krytykę Geertza, takie rozumienie religii w kluczu znaczeń i symboli powiązanych w jakiś ogólny porządek ma specyficznie chrześcijańską – lub szerzej zachodnią – historię. W opinii Salera taki stan rzeczy jest mało zaskakujący – Geertz zresztą był zachodnim intelektualistą piszącym dla zachodnich intelektualistów. Niemniej jednak warto zauważyć, że definicja Geertza zdradza szczególne założenia na temat natury człowieka, według których generowanie znaczeń należy do istotnych potrzeb ludzkich⁶⁶. Po drugie, sam Geertz był świadom tego, że różni ludzie mogą być w różnych momentach włączeni w „perspektywę religijną” w mniejszym lub większym stopniu, co oznacza, że do niektórych ludzi taki opis zjawiska religii będzie pasował lepiej niż do innych⁶⁷. Kolejny raz trudno więc tu mówić o jakiejś jasno określonej kategorii „religii” z klarownie wyznaczonymi granicami.

Z powyższych przykładów widać, że za pomocą monotetycznych definicji nie jesteśmy w stanie problemu niejednoznaczności i niejasności rozwiązać. Jak zauważa Saler, idealna definicja esencjalistyczna winna dostarczyć „jednoznaczne, klarowne twierdzenia tworzące i utrzymujące granice, by zjawiska mogły zostać posegregowane (zdigitalizowane) na te, które dana kategoria obejmuje, i na te, których nie obejmuje”⁶⁸. Wyżej omawiane definicje monotetyczne nie czynią tego ze względu na pojawianie się rozmaitych „przypadków granicznych” (np. marksizm, ruchy ekologiczne) oraz ze względu na nieostrość pojęć definiujących. Definicje funkcjonalne, które często pozwalają na objęcie przypadków granicznych, bywają na tyle szerokie i elastyczne, że prawie wszystko, co pełni określoną funkcję w życiu wyznawców i społeczeństw, może zostać nazwane „religią”. To sprawia, że trudno powiedzieć, gdzie „religia” się kończy, a gdzie zaczyna. Owe definicje w ten sposób umożliwiają, co prawda, zgrupowanie zróżnicowanych zjawisk, niemniej jednak nie dostarczają kryteriów dla oddzielenia ich od innych fenomenów, co winno być zadaniem definicji esencjalistycznej⁶⁹.

Co ciekawe, jak zobaczyliśmy na powyższych przykładach, w tle poszczególnych ujęć „religii” znajdują się specyficzne założenia na temat funkcjonowania człowieka

⁶⁶ Por. B. Saler, *Conceptualizing Religion*, op. cit., s. 97; 95.

⁶⁷ Zob. *ibid.*, s. 104.

⁶⁸ *Ibid.*, s. 120.

⁶⁹ Por. *ibid.*, s. 121.

i rzeczywistości ludzkiej⁷⁰. To sprawia, że zaproponowanie definicji rzeczywiście staje się równoznaczne z zaproponowaniem pewnej wizji człowieka i ludzkiej religijności. Definicja religii jako wyrazu „troski ostatecznej” zakłada, że człowiek jest z natury nakierowany na poszukiwanie ostatecznego celu. Definicja religii jako systemu symboli natomiast przedstawia człowieka jako istotę, dla której ważną potrzebą jest generowanie znaczeń. Warto zauważyć, że każda taka teoria, z jednej strony, stanowi interesujące spojrzenie na pewne aspekty funkcjonowania człowieka, a z drugiej strony, po ujęciu jej w ramach definicji określającej konieczne i wystarczające warunki przynależności zjawiska do kategorii „religii” znacznie ogranicza pole widzenia.

Jak zatem stwierdza Saler, ze stosowania definicji monotetycznych płyną pewne korzyści, niemniej takie definicje stanowią bardzo kosztowne narzędzia badawcze. Mogą być one przydatne na początku badań dla wyznaczenia pewnego obszaru zainteresowania i mogą pomóc w określeniu granic oraz wskazaniu pewnych ważnych cech zbioru zjawisk, do których pojęcie „religii” na ogół bywa używane. W opinii Salera jednak wady definicji monotetycznych przesłaniają ich zalety.

Definicje substancjalne kierują bowiem uwagę na pewne tylko elementy i w ten sposób zaburzają pracę etnografa, ponieważ wymuszają na nim odnajdywanie w innych kulturach zjawisk (takich jak „świętość” lub „transcendencja”), które odpowiadają jego kategoriom, ale niekoniecznie pasują do obrazu świata danej kultury. Ponadto dążenie do wyznaczenia wyraźnych granic kategorii, do której dane zjawisko na podstawie definicji albo należy, albo nie należy, sprawia, że powstaje pozornie ostra granica między religią a „niereligią”, co powoduje pojawianie się rozmaitych „przypadków granicznych”. Definicje funkcjonalne starają się tę trudność ominąć, niemniej jednak wynikiem opisanego „religii” na zasadzie jej wpływu na życie człowieka bywa powstanie kategorii zbyt szerokiej i nieintuicyjnej dla odbiorców, w której np. islam może być tak samo religią jak ruch zdrowego odżywiania⁷¹. Z tego powodu Saler uważa definicje monotetyczne za dobry punkt wyjścia dla konceptualizacji religii, sugeruje jednak, że warto poszukać innego kierunku rozwiązania.

Ocenę dotychczasowych zasadniczych sposobów rozwiązania problemów z kategorią „religii” w ujęciu Bensaona Salera można więc streścić w następujący sposób:

⁷⁰ Na temat kolejnych przykładów definicji, które Saler nazywa definicjami monotetycznymi zob. fragment pt. *Other of Tylor Heirs* w rozdziale czwartym Salera monografii *Conceptualizing Religion...* (ss. 125-156).

⁷¹ Por. B. Saler, *Conceptualizing Religion*, op. cit., s. 156-157.

W badaniach nad religią przed Salerem stosowano najczęściej trzy podstawowe strategie dotyczące terminu „religia”, mianowicie odrzucenie owego pojęcia, odroczenie jego wyraźnej definicji oraz skorzystanie z definicji monotetycznej. Kilku autorów opowiedziało się za zaprzestaniem stosowania terminu „religia” ze względu na jego etnocentryczność, powiązania z rozwojem chrześcijaństwa w kulturze zachodniej oraz wieloznaczność. Saler jednak zwraca uwagę na to, że kategorie, którymi próbowano „religię” zastąpić są nie mniej etnocentryczne i niejasne, na dodatek większość adresatów badań etnograficznych nie jest skłonna do porzucenia tej kategorii.

Druga strategia proponowana przez badaczy, czyli odroczenie wyraźnej definicji oraz dochodzenie do niej w trakcie badań, ma tę zaletę, że zdaje się nie narzucać przedwcześnie na świat innej kultury zbyt ostro określonej siatki odniesień. Saler zauważa, że zastosowanie wyraźnej definicji na początku badań rzeczywiście może zaburzyć proces tworzenia „tłumaczenia” etnograficznego, niemniej jednak w jego opinii przekonanie, że można tego uniknąć poprzez odroczenie definicji jest złudne. Niewyraźne teorie na temat „religii” są bowiem w pracach badaczy obecne od początku, dlatego lepiej je wyeksplikować niż ukrywać.

Trzecią opcję stanowi zaproponowanie wyraźnej definicji religii, przy czym większość dotychczasowych rozwiązań, według Salera, należała do tzw. definicji monotetycznych – substancjalnych, funkcjonalnych lub mieszanych – polegających na określeniu cech, które dane zjawisko musi posiadać, jeśli mamy je zaliczyć do kategorii „religia”. Takie podejście wydaje się usuwać nieprecyzyjność i niejasność związaną z pojęciem „religii”, pozwala bowiem w sposób klarowny określić, co religią jest, a co nią nie jest. Według Salera jednak taka strategia również jest problematyczna: Definicje monotetyczne zawężają pole widzenia do wskazanych tylko aspektów, poza tym bywają zbudowane z pojęć, które są nie mniej niejednoznaczne, a na dodatek przez jasne wyznaczenie granic generują one „przypadki graniczne”. Funkcjonalne definicje monotetyczne z kolei bywają na tyle szerokie, że przy ich zastosowaniu kategoria „religii” często obejmuje zbyt wiele różnorodnych zjawisk i staje się nieintuicyjna dla odbiorców. Zatem zastosowanie definicji monotetycznych nie rozwiązuje problemu niejasności i nieprecyzyjności. Dlatego Saler uważa je za zbyt kosztowne narzędzia badawcze, które jednak mogą być przydatne w poszukiwaniu dalszych rozwiązań.

2.3 Elementy składowe podejścia Salera do konceptualizacji religii

Jeśli, idąc za Salerem, wszystkie wskazane powyżej rozwiązania problemu konceptualizacji religii uznamy za niewystarczające, to musimy powrócić do pytania, jakiego podejścia właściwie szukamy, jakie elementy ma ono zawierać i na jakie kwestie ma ono odpowiedzieć. Wcześniej zobaczyliśmy, że kluczowym problemem związanym z kategorią „religii” w kontekście badań międzykulturowych jest jej etnocentryzm oraz niejasność i nieprecyzyjność, z jaką jest używana nawet w ramach samej kultury zachodniej. Przy niedoprecyzowaniu znaczenia pojęcia „religii” poprzez wyraźną definicję powstaje problem ukrytych założeń na temat „religii” wpływający na przebieg badań etnograficznych. Kiedy z kolei zastosujemy do naszego „analogowego” doświadczenia religijności definicję „cyfrową”, powstają ostre granice, a wraz z nimi „przypadki graniczne”. Choć odrzucenie „religii” i zastąpienie jej innymi – nie mniej problematycznymi kategoriami – nie wydaje się ani realne, ani pomocne, to jednak wskazanych problemów nie da się uniknąć. Jedynym możliwym rozwiązaniem wydaje się zatem nie wyeliminowanie spornych punktów, lecz zaakceptowanie ich i świadome dążenie do bardziej refleksyjnego używania języka w badaniach międzykulturowych. Aby znaleźć odpowiednie podejście zmierzające w tym kierunku, prześledzimy teraz kilka obszarów, na których Saler buduje swoje podejście, aby później przedstawić metodę, za którą on sam się opowiedział.

Kategorie analityczne i problem uniwersaliów

W celu uzyskania kontekstu niezbędnego do zrozumienia kolejnych wątków trzeba najpierw pokrótce opisać spojrzenie Salera na kwestię dotyczącą tzw. uniwersaliów kulturowych. Problem etnocentryzmu w międzykulturowych badaniach nad religią, o którym wspomniano wcześniej, związany jest bowiem z pytaniem o to, czy można wyodrębnić jakieś „powszechniki” ludzkie w znaczeniu pewnych ogólnych klas zjawisk obecnych we wszystkich kulturach, które mogłyby stanowić podstawę do stworzenia odpowiednich kategorii analitycznych (ofiara, kosmologia, rytuały przejścia itp.)⁷².

Dla wielu zachodnich badaczy i czytelników prac etnograficznych takie kategorie mogą wydawać się czymś oczywistym – zwłaszcza w dyskursie popularnonaukowym można na przykład usłyszeć, że „religia jest obecna w każdej kulturze” lub że to czy inne społeczeństwo posiada „obszerny korpus mitów” albo „system praktyk rytualnych”. Trzeba jednak pamiętać o tym, że poszczególne kultury mogą w swoich językach w ogóle nie posiadać odpowiedników takich kategorii i że mogą opisywać swoją rzeczywistość za

⁷² Por. *ibid.*, s. 147.

pomocą całkiem innej siatki odniesień. Owe określenia nałożone są jakby z zewnątrz na rzeczywistość danej kultury i zjawiska w niej obecne są z ich pomocą od nowa organizowane we wzorzec, który pozwala na stworzenie „tłumaczenia” i porównań międzykulturowych, ale który dla ludzi z danej kultury byłby nieintuicyjny i zaskakujący (można się zresztą zastanawiać, czy zastosowanie owych kategorii do naszego doświadczenia życia codziennego w kulturze zachodniej nie wydawałoby się równie nieoczywiste).

Chodzi więc o to, czy zdecydujemy się grupować i porządkować różnorodność zjawisk w różnych kulturach za pomocą kategorii zakorzenionych w obrazie świata typowym dla kultury zachodniej albo czy będziemy tworzyć opisy etnograficzne każdorazowo jako indywidualne „gestalty”, bazujące na kategoriach rodzimych. W pierwszym przypadku pojawia się pytanie, na jakiej podstawie można zastosować listę powszechników do kontekstów kulturowych, w ramach których one nie występują (języki badanych kultur bowiem na ogół nie będą posiadały np. określenia dla „rytuałów przejścia”, lecz tylko poszczególne zwyczaje i praktyki, co do których badacze mogą podjąć decyzję, że zostaną one do owej kategorii włączone). W drugim przypadku zaś trudno stwierdzić, jak uniknąć zaburzenia obrazu obcych kultur podczas „tłumaczenia” etnograficznego i kontaminowania kategorii rodzimych przez skojarzenia typowe dla kultury zachodniej⁷³. Powstaje więc napięcie między obserwacją różnorodności zjawisk w rozmaitych kulturach a dążeniem do stworzenia klasyfikacji zrozumiałej dla odbiorców za pomocą kategorii ogólnych.

Salera zauważa, że chociaż badacze z dziedziny nauk społecznych rzadko interesują się filozoficznym tłem tego tematu, to kwestia powszechników kulturowych dotyka zagadnienia określanego przez filozofów jako „problem uniwersaliów”. Najogólniej można go ująć poprzez pytanie: Jak uzasadnić zastosowanie jednego pojęcia ogólnego do wielości rozmaitych poszczególnych obiektów?⁷⁴

Według Salera mamy tu tak naprawdę do czynienia z całym zbiorem zagadnień, co do których filozofowie w ciągu historii stosowali kilka różnych rodzajów strategii występujących w wielu odmianach. Ogólnie można je określić jako realizm, konceptualizm, nominalizm, teorię powtórzeń (*recurrence theory*) oraz teorię podobieństw (*resemblance theory*). Realisci utrzymują, że uniwersalia istnieją jako rzeczywistości niezależne od myśli człowieka. Według konceptualistów występują wyłącznie poszczególne rzeczy, a uniwersalia funkcjonują w umyśle jako cecha organizacji wewnętrznego świata człowieka.

⁷³ Por. *ibid.*

⁷⁴ Zob. B. Salera, *Comparison: Some Suggestions for Improving the Inevitable* [w:] *Understanding Religion: Selected Essays*, Walter de Gruyter, Berlin / New York 2009: 181–187, s. 184.

Dla nominalistów uniwersalia nie posiadają żadnego samodzielnego istnienia ani w świecie, ani w umyśle człowieka; według skrajnej wersji nominalizmu – za którą jednak rzadko kto się opowiada – istnieją tylko poszczególne rzeczy, które łączy jedynie wspólna nazwa. Teoria powtórzeń, której głównym propagatorem był filozof Richard I. Aaron, polega na założeniu, że nasz sposób myślenia i konceptualizacji polega w dużej mierze na obserwacji pewnych powtarzających się wzorców rzeczywistości, dlatego „uniwersalia” wynikają z powtarzalności pewnych cech indywidualnych zjawisk i stanowią zasadę tworzenia klas. Natomiast teoria podobieństw przypomina umiarkowaną formę nominalizmu w tym sensie, że według niej istnieją tylko poszczególne obiekty, które jednak dzielą pewne podobieństwa i różnią się od siebie w rozmaity sposób (co nie oznacza, że rzeczy, które wydają się być do siebie podobne, ogólnie muszą posiadać coś wspólnego)⁷⁵.

Salera zauważa, że znaczna część teorii antropologicznych krąży aktualnie wokół różnych form realizmu lub konceptualizmu, choć zwłaszcza w ostatnim czasie modne stały się także podejścia, u podstaw których można odkryć różne warianty nominalizmu (takie tendencje mogą dotyczyć zwłaszcza pewnych nurtów inspirowanych postmodernizmem, które dają pierwszeństwo partykularnym zjawiskom przed ogólnymi narracjami). Pierwszy kierunek w odniesieniu do pojęcia „religii” jest w opinii Salera często związany z założeniem, że jeśli pewne różnorodne zjawiska mogą zostać określone za pomocą jednego ogólnego pojęcia „religii”, to muszą one posiadać jakąś wspólną właściwość czy wspólny zestaw cech⁷⁶. Takie przekonanie jednak Salera uznaje za złudne i sugeruje, że zamiast pytać o *uniwersalia*, lepiej zainspirować się *teorią podobieństw* – tym bardziej, że termin „uniwersalia” sugeruje skojarzenie z czymś istniejącym w świecie „na zewnątrz”, a „podobieństwa” jednak wskazują na obecność obserwatora, który je zauważa i ocenia⁷⁷. W odniesieniu do kategorii takich jak „religia” korzystne bowiem okazują się podejścia, które akcentują rolę podmiotu biorącego czynny udział w tworzeniu pojęć, budowaniu obrazów rzeczywistości i rozwijaniu narracji o niej, i które jednocześnie omijają kwestię „esencji” lub w ogóle jakichś wspólnych mianowników zjawisk obejmowanych przez daną kategorię.

W ten sposób można szukać m.in. rozwiązania problemu związanego z etnocentrycznym uwarunkowaniem naszych kategorii, albowiem przy takiej perspektywie

⁷⁵ Zob. B. Salera, *Conceptualizing Religion*, op. cit., s. 152-154; określenie poszczególnych rodzajów podejść filozoficznych do problemu uniwersaliów oraz innych podobnych wątków celowo podaję w takiej formie, w jakiej przedstawia je Salera, nie wchodząc w dyskusję szczegółową, co przekraczałoby zakres zainteresowania, który sobie wyznaczyłam w tej pracy.

⁷⁶ Por. *ibid.*, s. 154.

⁷⁷ Zob. B. Salera, *Comparison*, op. cit., s. 186.

nie zakładamy, że pojęcia użyte do stworzenia pewnych klas zjawisk bazują na jakichś ogólnych międzykulturowych rzeczywistościach, lecz stwierdzamy, że są one wynikiem obserwacji podobieństw zauważonych przez ludzi zanurzonych w pewnej kulturze i korzystającej z charakterystycznego dla niej opisu rzeczywistości. To, co wcześniej nazwaliśmy etnocentryzmem, zostaje tu świadomie uznane za naturalną cechę procesu nazywania i porządkowania zjawisk. Kategorie zastosowane do opisu zjawisk (świętość, religia, wiara w życie pośmiertne itp.) nie są traktowane jako coś absolutnego, lecz jako nieco przygodne narzędzia, z których trzeba skorzystać, jeśli nie mamy zamiaru zamilknąć całkowicie. Podobnie nasze opisy rzeczywistości nie są ujmowane jako kwestia ontologii, jako coś istniejącego w świecie na zewnątrz bez względu na ludzi, którzy je tworzą (np. jakaś abstrakcyjna „religia w ogóle” istniejąca niezależnie od naszych uwarunkowań językowych i kulturowych, której przejawami byłyby poszczególne „religie”), lecz jako nasze wytwory porządkujące doświadczenie zjawisk partykularnych na podstawie pewnych obserwowanych regularności. Jak stwierdza Saler, przy takiej perspektywie co prawda nie uda nam się uniknąć etnocentryczności naszych kategorii – okazuje się bowiem, że jest to niemożliwe – ale nasze spojrzenie na opisy rzeczywistości ludzkiej będzie o wiele bardziej realistyczne⁷⁸.

Podejścia wieloczynnikowe i kwestia granic

Saler wskazuje kilka sposobów konceptualizacji doświadczenia i tworzenia kategorii analitycznych, które zdają się konweniować z perspektywą opisaną w poprzednim punkcie. Na ogół chodzi o podejścia, które można opisać jako *wieloczynnikowe*. Strategie te cechuje antyesencjalistyczne ukierunkowanie pozwalające na stworzenie klas zbudowanych nie „cyfrowo” na zasadzie „albo-albo”, lecz na podstawie większego lub mniejszego stopnia przynależności.

Jak zobaczyliśmy wcześniej, problem nieprecyzyjności i nieostrości kategorii opisujących rzeczywistość ludzką powiązany jest z kwestią zakreślenia ostrych granic, które powstają przy zastosowaniu definicji monotetycznej. Definiując religię za pomocą listy cech, które musi posiadać zjawisko wchodzące w zakres pojęć takich jak „religia”, dzielimy świat na dwa jasno odgraniczone obszary – na „religię” i „niereligię”. Ludzkie doświadczenie rzeczywistości bywa jednak chaotyczne i rozmyte oraz dotyczy wielu fenomenów, które wymykają się klarownym kategoriom i naruszają uporządkowane struktury, w które próbujemy je ująć. Wbrew wysiłkom religioznawców, w rozmaitych

⁷⁸ Por. *ibid.*, s. 187.

dyskusjach o „religii” nieustannie powracają pytania o to, czy joga lub buddyzm są „religią” lub dlaczego jako aspekt „religii” określamy mity Wayúu, a mamy wątpliwości co do współczesnych opowieści o porwaniu przez obcych. Jak zaznacza Saler, wraz z wyznaczeniem granic powstają bowiem „przypadki graniczne”, czyli zjawiska, co do których nie mamy pewności, czy należą do danej kategorii⁷⁹. Jeżeli natomiast na chwilę spróbujemy się zdystansować od pojęć, do których jesteśmy przyzwyczajeni (takich jak „religia”), to możemy odkryć, że można byłoby stworzyć całkiem inną sieć odniesień i pojęć, w ramach której niektóre nasze „przypadki graniczne” mogłyby stanowić przykłady typowe dla danej kategorii (na przykład, jak w paru miejscach sugeruje Saler, w ramach eksperymentu moglibyśmy próbować zastąpić „religię” wschodnim pojęciem „dharmy”⁸⁰ i zastosować je jako kategorię ogólną w badaniach różnych kultur, rekonstruując w nich obrazy rzeczywistości analogicznych do „dharmy”).

Saler więc podkreśla, że granice kategorii w codziennym doświadczeniu ludzkim nie są zatem czymś absolutnym: możemy, ale nie musimy ich wyznaczyć. Nasze języki, co prawda, zawierają kategorie z ostrymi granicami, takie jak np. liczba nieparzysta, co do których raczej nie ma dyskusji (choć, jak zobaczymy później, w praktyce nawet w takich przypadkach sytuacja jest bardziej skomplikowana). Wiele kategorii jednak działa raczej na zasadzie „mniej – więcej” (np. „wysoki mężczyzna” – mężczyznę o wzroście 190 cm na pewno uznamy za wysokiego, ale w przypadku mężczyzny, który ma 178 cm, możemy się już zastanawiać)⁸¹. Przy bliższym spojrzeniu okazuje się, że znaczna część naszych kategorii jest rozmyta i zbudowana stopniowo wokół pewnego centrum nieposiadającego wyraźnych granic i że taki stan rzeczy jest charakterystyczną cechą konceptualizacji naszego codziennego doświadczenia.

Sytuacja jest więc podobna, jak w przypadku świadomego uznania nieuniknioności etnocentryzmu stosowanych przez nas pojęć. Jak stwierdza Saler, „świat, którego doświadczamy, jest nieuporządkowany – lub, jeśli wolimy, bardzo bogaty w swojej wielorakości”⁸². Taki jest również język, za pomocą którego próbujemy ująć nasze doświadczenie. Co prawda z jakiegoś powodu możemy zdecydować, że podejmiemy się próby doprecyzowania naszych pojęć (i trzeba przyznać, że historia kultury zachodniej zdradza szczególne upodobanie do tworzenia „cyfrowych”, „zerojedynkowych” opisów świata, czego ilustracją może być klasyczna logika dwuwartościowa ze swoim prawem

⁷⁹ Por. B. Saler, *Conceptualizing Religion: The Matter of Boundaries*, op. cit., s. 180.

⁸⁰ Zob. B. Saler, *Conceptualizing Religion*, op. cit., s. 264.

⁸¹ Por. B. Saler, *Conceptualizing Religion: The Matter of Boundaries*, op. cit., s. 180; 178.

⁸² B. Saler, *Conceptualizing Religion*, op. cit., s. 197.

wyłączonego środka, którego np. niektóre logiki wschodnie nie posiadają). Niemniej jednak warto pamiętać o tym, że takie podejście nie jest ani oczywiste, ani konieczne i że wiele kultur woli opisywać świat bardziej „analogowo”.

Problem nieprecyzyjności i niejasności granic stosowanych przez nas kategorii oraz występowania „przypadków granicznych” można więc paradoksalnie rozwiązać poprzez świadome powstrzymanie się od wyznaczania granic. Kategorie można w ten sposób określić na podstawie podobnego zestawu cech, za pomocą których zbudowane są definicje monotetyczne, niemniej jednak poszczególne przypadki oceniane będą według większego lub mniejszego stopnia przynależności, zamiast na zasadzie logiki „tak-nie”. Dla szczególnych celów – na przykład dla stworzenia norm prawnych regulujących życie społeczne – możemy się zdecydować na określenie granic (np. co uznajemy za „wspólnotę religijną” cieszącą się pewnymi przywilejami w społeczeństwie lub podlegającą pewnym szczególnym regulacjom prawnym, a co już niekoniecznie). Nawet wtedy jednak warto pamiętać o tym, że owe granice są wyznaczone poniekąd arbitralnie i że są negocjowane przez uczestników dyskusji w przestrzeni społecznej.

Koncepcja „podobieństw rodzinnych” i klasyfikacja politetyczna

Szczególne miejsce wśród takich podejść wieloczynnikowych w ujęciu Salera zajmują dwie strategie, mianowicie koncepcja „podobieństw rodzinnych” oraz „klasyfikacja politetyczna”. Aczkolwiek różnią się one od siebie co do fundamentów filozoficznych, to jednak charakteryzuje je pewna zbieżność w zakresie struktury i konsekwencji praktycznych. Oba podejścia zostały już przed Salerem zastosowane do stworzenia propozycji konceptualizacji religii w celu rozwiązania napięcia między zapotrzebowaniem na precyzyjne określenie owego pojęcia w języku akademickim a doświadczeniem badaczy dotyczącym zjawisk, do których próbuje się pojęcie „religii” stosować. Patrząc na świat rozmaitych tradycji religijnych, spotykamy bowiem gęszcz różnych wyobrażeń, instytucji, wierzeń i praktyk, przy porównaniu zjawisk dostrzegamy różnice i podobieństwa, wyczuwamy wzorce, które się przeplatają. Niemniej jednak trudno wybrać jakieś jedno kryterium lub jeden zestaw kryteriów określających, które zjawiska są „religią”, a które nie.

Salera cytując antropologa Raymonda Firtha stwierdza, że „opieranie definicji na jednym tylko kryterium jest trochę jak balansowanie piramidy na czubku – teoretycznie można to zrobić, ale jest to niestabilna pozycja i niezbyt przydatne ćwiczenie”⁸³. Poza tym

⁸³ R. Firth, *Problem and Assumption in an Anthropological Study of Religion*, „Journal of the Royal Anthropological Institute”, 1959, t. 89: 129–148, s. 131 [w: B. Saler, *Conceptualizing Religion*, op. cit., s. 158].

klasyczne doświadczenie badacza religii jest takie, że kiedy próbuje on określić jakąś cechę wspólną *wszystkim* „religiom”, to zawsze wcześniej czy później trafi na jakąś grupę osób, które wyznają i robią coś, co wygląda na „religię” i może nawet jest tak rozpoznawane przez prawo danego społeczeństwa, a co jednak nie posiada właśnie tej jednej cechy (np. przekonania o istnieniu Boga lub bogów prowadzące do prób nawiązania z Nim/z nimi relacji). W badaniach nad religią mogą się więc okazać przydatne strategie bardziej wyrafinowane – lub bardziej realistyczne – które pozwalałyby ten problem ominąć. Właśnie z tego powodu Saler rozważa najpierw podejścia do definicji inspirowane teorią „podobieństw rodzinnych”.

„Podobieństwa rodzinne”

Idea „podobieństw rodzinnych” najbardziej kojarzona jest z twórczością filozofa Ludwiga Wittgensteina (1889–1951). Wittgenstein w swoich *Dociekaniach filozoficznych*, nazywając filozofię „walką z opętaniem naszego umysłu za pomocą środków naszego języka”⁸⁴, próbuje uwolnić nasze spojrzenie na rzeczywistość od ścieżek wyznaczonych przez utarte formy językowe, do których jesteśmy przyzwyczajeni, a które tak naprawdę nie są czymś oczywistym. Wittgenstein zwraca uwagę na związek mówienia i działania, na odsłanianie znaczenia słów poprzez sposób ich użycia, określając to, co się dzieje podczas porozumiewania się, jako „gry językowe”, które stanowią „całość złożoną z języka i z czynności, w które jest on wpleciony”⁸⁵. Przy okazji rozważań nad znaczeniem „gier językowych” w następujący sposób zastanawia się on nad związkami między zjawiskami, które nazywamy „grami”:

Zamiast podać coś, co byłoby wspólne wszystkiemu, co nazywamy językiem, powiadam, że **nie ma wcale czegoś jednego, co wszystkim tym zjawiskom byłoby wspólne** i ze względu na co stosowalibyśmy do nich wszystkich to samo słowo. Są one natomiast rozmaicie ze sobą *spokrewnione*... Spróbuję to wyjaśnić.

Przypatrz się np. kiedyś temu, co nazywamy „grami”. Chodzi mi tu o gry typu szachów, gry w karty, w piłkę, gry sportowe itd. Co jest im wszystkim wspólne? – Nie mów: „*Muszą* mieć coś wspólnego, bo inaczej nie nazywałyby się ‘grami’” – tylko *patrz*, czy mają coś wspólnego. – Gdy im się bowiem przypatrzysz, to nie dojrzyś wprawdzie niczego, co byłoby *wszystkim* wspólne, dostrzeżesz natomiast podobieństwa, pokrewieństwa – i to cały ich szereg... Widzimy **skomplikowaną siatkę zachodzących na siebie i krzyżujących się podobieństw**; podobieństw w skali dużej i małej.

⁸⁴ L. Wittgenstein, *Dociekania filozoficzne*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1972, I.109.

⁸⁵ *Ibid.*, I.7.

Podobieństw tych nie potrafię scharakteryzować lepiej niż jako „**podobieństwa rodzinne**”, gdyż tak właśnie splatają się i krzyżują rozmaite podobieństwa członków jednej rodziny... Będę też mówić: ‘gry’ tworzą rodzinę⁸⁶.

„Gry” zatem, według Wittgensteina, tworzą „rodzinę” nie na podstawie jakiejś jednej cechy lub zestawu cech, które musiałyby być wspólne dla *wszystkich* zjawisk określanych przez daną nazwę, lecz ze względu na przeplatającą się siatkę podobieństw. Saler zauważa, że takie spojrzenie nie oznacza, że poszczególne egzemplarze należące do danego zbioru nie mogą posiadać żadnej wspólnej cechy, lecz że jedno pojęcie ogólne może być stosowane do rozmaitych zjawisk nawet wtedy, kiedy nie można wyszczególnić jakiegoś jednego wspólnego rysu⁸⁷.

Dla badacza religii taki krajobraz z pewnością będzie się wydawał znajomy: Przypatrując się religiom, można zauważyć rozmaite zjawiska. Niektóre występują częściej, inne rzadziej, splatają się we wzorce różnic i podobieństw, zachodzą na siebie, zmieniają się. Na podstawie takiej obserwacji można wyodrębnić fenomeny, do których można pojęcie „religii” stosować, ewentualnie uporządkować je do typów i klas w zależności od ilości wspólnych cech oraz ich natężenia. Trudno jednak stwierdzić, gdzie miałyby przebiegać granica między „religią” a „niereligią”, i trudno doszukiwać się czegoś uniwersalnego. Jak widzieliśmy wcześniej, do tej pory na podstawie obserwacji zjawisk nie określono bowiem jakiejś jednej cechy lub zestawu cech, co do których badacze byliby zgodni, że chodzi o kryterium wyróżniające dla fenomenów wchodzących w zakres pojęcia „religia”. Szukając czegoś wspólnego, musielibyśmy więc przyjąć, że pod dostrzegalnymi zjawiskami istnieje jakaś niewidzialna wspólna „esencja”, której dane zjawiska są widzialnymi przejawami. Takie założenie jednak niesie ze sobą konieczność uznania pewnej specyficznej wizji rzeczywistości (np. istnienia jakiejś ponadczasowej idei religii), która bynajmniej nie jest oczywista i którą wielu badaczy będzie odrzucało jako rodzaj krypto-teologii, wdzierającej się w akademickie studium religii.

Spojrzenie Wittgensteina na rzeczywistość języka było przez filozofów i lingwistów rozwijane na różne sposoby, Saler jednak nawiązuje do interpretacji zaproponowanej przez brytyjskiego filozofa Renforda Bambrougha (1925–1999)⁸⁸. Bambrough w swoim artykule *Universals and Family Resemblances* stawia tezę, że Wittgenstein rozwiązał problem uniwersaliów. Choć *Dociekania filozoficzne* nigdzie wprost o kwestii powszechników nie wspominają i nie nawiązują do klasycznych tematów filozoficznych, takich jak spór

⁸⁶ Ibid., I.65-67 [kursywa oryg., pogrubienie – T.H.].

⁸⁷ Zob. B. Saler, *Family Resemblance*, op. cit., s. 162.

⁸⁸ Zob. B. Saler, *Conceptualizing Religion*, op. cit., s. 160-164.; B. Saler, *Family Resemblance*, op. cit., s. 163.

nominalistów i realistów, to jednak Bambrough stwierdza, że luźne rozważania Wittgensteina można byłoby wyrazić w terminach bardziej ogólnych i odnieść je do tradycyjnych teorii filozofii zachodniej⁸⁹.

Jak wiemy, chodzi tu o pytanie, na jakiej zasadzie można jedno pojęcie ogólne zastosować do różnych zjawisk, które różnią się od siebie, oraz co łączy owe poszczególne fenomeny, że można je określić jedną nazwą (np. meble, rośliny, gry, religie). Najczęściej zakładamy, że muszą mieć coś wspólnego – jakąś wspólną cechę lub jakąś wspólną niewidzialną bazę, której konkretne zjawiska są przejawami. Bambrough jednak na podstawie refleksji Wittgensteina stwierdza, że ‘gry’ mają ze sobą wspólne jedynie to, że są ‘grami’. Jego zdaniem można w ten sposób przyjąć stanowisko pośrednie między realizmem a nominalizmem i uniknąć błędów popełnionych tak przez realistów, jak i przez nominalistów:

Nominalista mówi, że gry nie mają nic wspólnego poza tym, że nazywa się je grami. Realista mówi, że gry muszą mieć coś wspólnego, i chce przez to powiedzieć, że gry muszą mieć coś wspólnego poza tym, że są grami. Wittgenstein mówi, że **gry nie mają nic wspólnego poza tym, że są grami**⁹⁰.

Takie twierdzenie może wydawać się banalne, a różnica, zwłaszcza w porównaniu do podejścia nominalistów, zdaje się być bardzo subtelna, niemniej jednak konsekwencje takiego posunięcia są znaczące. Jeśli bowiem chcemy, by pewne ogólne pojęcie (np. „meble”) można było zastosować do nieograniczonej liczby przedmiotów, na które możemy się natknąć w otaczającej nas rzeczywistości – nie zaś do jakiegoś wcześniej określonego zbioru konkretnych obiektów, które uczymy się nazywać przez denotację – musimy posiadać jakieś kryterium. Według realisty wszystkie przedmioty, które można określić jako „meble”, muszą mieć coś wspólnego, aby można było nazwać je „meblami”. Według nominalisty poszczególne „meble” nie mają nic wspólnego poza tym, że ludzie dla swoich celów postanowili je w taki sposób nazwać i zgrupować. Realista więc będzie szukał jakieś wspólnej właściwości. Nominalista zaś będzie zakładał, że poszczególne przedmioty połączone są przez samą tylko nazwę.

W opinii Bambrougha myli się jednak tak realista, jak i nominalista: Realista ma rację zakładając, że musi być jakiś obiektywny powód do tego, by nazwać meble meblami i gry grami, ale myli się uważając, że wszystkie meble lub gry muszą mieć jakiś dodatkowy wspólny element. Nominalista poprawnie stwierdza, że meble lub gry nie muszą posiadać

⁸⁹ Zob. R. Bambrough, *Universals and Family Resemblances*, „Proceedings of the Aristotelian Society” 1961, t. 61, nr 1: 207–222, s. 212.

⁹⁰ Ibid., s. 218 [pogrubienie – T.H.].

jakiegoś dodatkowego wspólnego elementu, ale myli się twierdząc, że w związku z tym dla stosowania pojęcia ogólnego nie ma żadnego obiektywnego uzasadnienia. Wittgenstein zaś, według Bambrougha, odrzuca błędne założenia tak realistów, jak i nominalistów, twierdząc, że poszczególne „gry” nie muszą posiadać żadnego wspólnego elementu poza tym, że są grami⁹¹. Oznacza to, że z jednej strony poszczególne przypadki „gier” nie muszą posiadać jakiejś jednej charakterystycznej cechy lub niewidzialnej wspólnej esencji, aby można było je nazwać grami; z drugiej strony zaś u podstaw stosowania nazwy ogólnej „gry” jest pewien obiektywny sposób klasyfikacji.

Bambrough dla wyjaśnienia podaje hipotetyczny przykład ludu zamieszkującego wyspy Oceanu Spokojnego, który posługuje się bardzo rozwiniętym nazewnictwem dotyczącym drzew. Kiedy próbujemy się uczyć ich języka, odkrywamy, że tubylcza taksonomia w żaden sposób nie odpowiada naszej zachodniej klasyfikacji gatunków roślin. My rozpoznajemy i nazywamy drzewa pomarańczowe, palmy i cedry, lecz tubylcy wyrażają zdziwienie, kiedy łączymy w grupy te właśnie rośliny. Oni zaś wskazują na drzewa, które dla nas wydają się należeć do różnych gatunków, i określają je jedną nazwą. Kiedy jednak zaczynamy się tubylcom przysłuchiwać i próbujemy zrozumieć, na czym polega ich sposób stosowania pojęć, możemy odkryć, że ich pojęcia także odbijają pewien sposób ustrukturyzowania rzeczywistości: rozpoznają oni *drzewa-do-robienia-kajaków*, *drzewa-do-budowania-domów* itd. Choć klasyfikacja na początku wydawała się niezrozumiała i przypadkowa, to ostatecznie stwierdzamy, że rzeczywiście jest ona oparta na siatce różnic i podobieństw, która co prawda różni się od naszej, ale którą możemy uznać za coś obiektywnego i do opanowania⁹².

Według Bambrougha każda prawdziwa klasyfikacja – o ile jest rzeczywiście klasyfikacją, a nie tylko przygodnym systemem nazw – opiera się na obiektywnej sieci różnic i podobieństw, która jest w jakiś sposób obserwowalna i którą da się zrozumieć. W ten sposób można, z jednej strony, stworzyć nieograniczoną ilość różnych systemów klasyfikacji. Z drugiej strony, każdy taki system klasyfikacji będzie wyrazem pewnych obiektywnych prawidłowości, które człowiek obserwuje w swoim doświadczeniu rzeczywistości.

Saler nawiązując do Bambrougha stwierdza, że w podobny sposób można podchodzić do kwestii pojęcia „religii”⁹³: Poszczególne przypadki „religii” są powiązane między sobą poprzez podobieństwa rodzinne i łączy je zauważalna sieć wyłaniających się różnic

⁹¹ Por. *ibid.*, s. 217.

⁹² Por. *ibid.*, s. 220-221.

⁹³ Por. B. Saler, *Family Resemblance*, op. cit., s. 163.

i podobieństw. Ta stanowi bazę do stworzenia klasyfikacji, która nie jest czymś całkiem arbitralnym, a którą jednak można byłoby wyznaczyć w sposób alternatywny. Żyjąc bowiem w kulturze zachodniej lub w środowisku intelektualnym kształtowanym pod jej wpływem przyswajamy sobie pewien sposób obchodzenia się z pojęciami ogólnymi („religia”, „gra”) poprzez uczestniczenie w odpowiednich „grach językowych”: słyszymy, do czego pojęcie „gra” lub „religia” odnoszą ludzie w naszym otoczeniu, kojarzymy, w jaki sposób używa się go w mediach, i sami je stosujemy w rozmowach i w różnych opisach rzeczywistości. Jak stwierdza Saler,

[Gry] są grami, ponieważ łączą je podobieństwa, które postrzegamy jako pokrywające się lub uporządkowane łańcuchowo, przy czym owe powiązania w sposób „obiektywny” uzasadniają praktykę stosowania do nich tego samego pojęcia ogólnego. Tak samo krzesła są krzesłami oraz – może w sposób nieco bardziej problematyczny, zwłaszcza w środowisku akademickim – religie są religiami. Są nimi jako część rzeczywistości, którą afirmujemy, ilekroć konwencjonalnie posługujemy się ustalonymi pojęciami ogólnymi i konwencjonalnymi klasyfikacji różnic i podobieństw, które dane pojęcia przywołują i do których się odnoszą⁹⁴.

Dla nas jako ludzi uczestniczących w danej „grze językowej”, gry rzeczywiście są grami i religie są religiami. To jednak nie oznacza, że muszą one posiadać jakiś jeden wspólny element lub wspólną esencję, albowiem ludzie z innej kultury, którzy biorą udział we własnych „grach językowych” mogą posługiwać się całkiem inną siatką odniesień.

Klasyfikacja politetyczna

Drugą strategią związaną z podejściami wieloczynnikowymi do konceptualizacji „religii”, której opisowi Saler poświęca znaczną część piątego rozdziału monografii *Conceptualizing religion...*, jest *klasyfikacja politetyczna*⁹⁵. Jeśli idea „podobieństw rodzinnych” związana była przeważnie z filozofią języka, to pomysł na tworzenie klas politetycznych pochodzi ze środowiska biologów i przyrodników. Podejście to w ramach nauk przyrodniczych określano jako taksonomia numeryczna lub fenetyka numeryczna. Na ogół polegało ono na tworzeniu klasyfikacji bazującej na obserwacji pewnych cech lub stanów rozmaitych organizmów. Chodziło o stworzenie pewnego zestawu cech lub właściwości, które mają być charakterystyczne dla danej grupy organizmów.

Dla klasyfikacji politetycznej jest charakterystyczne, że żadna poszczególna cecha nie jest kluczowa dla zaliczenia danego osobnika do określonego taksonu. Jeśli mamy na

⁹⁴ B. Saler, *Conceptualizing Religion*, op. cit., s. 167.

⁹⁵ Zob. B. Saler, *Conceptualizing Religion*, op. cit., s. 167-170; 174-194. Chodzi o najbardziej szczegółowe ujęcie tego zagadnienia w całej twórczości Salera, dlatego ograniczam się do przedstawienia treści podanego fragmentu. Z tego powodu też podaję odnośniki do konkretnych stron tylko tam, gdzie uważam to za przydatne.

przykład listę właściwości a, b, c, d, e, f, to jeden osobnik może posiadać cechy a, c, d, e, inny a, b, d, f, a znów inny b, c, e, f. Poszczególne egzemplarze powiązane są ze sobą przez sieć podobieństw, przy czym przypadki należące do danej grupy powinny posiadać wystarczającą liczbę cech, ale niekoniecznie wszystkie (dlatego mówi się o klasyfikacji „politetycznej” – ze względu na „wielość” cech). Na ogół przyjmowano, że do klasyfikacji żywych organizmów należy użyć co najmniej sześćdziesięciu właściwości, a z pewnością nie mniej niż czterdziestu. W ten sposób można zgromadzić wielką ilość informacji, w związku z czym dane bywają opracowywane komputerowo i taksony pozyskane w ten sposób są znacznie bardziej realistyczne i kompleksowe niż taksony zdefiniowane monotetycznie⁹⁶.

Warto jednak zauważyć, że klasy dotyczące żywych organizmów przeważnie nie są całkowicie politetyczne – osobniki należące do poszczególnych taksonów posiadają przeważnie zestaw pewnych wspólnych właściwości. Poza tym grupy powstałe za pośrednictwem klasyfikacji politetycznej często wykazują tendencję do centralności. To oznacza, że w ramach danego taksonu mogą być cechy, które występują znacznie częściej niż inne, lub nawet że klasa politetyczna zbudowana jest wokół monotetycznego rdzenia⁹⁷. Chociaż pod względem czysto technicznym wszystkie przypadki w taki sam sposób należą do danej klasy, to jednak może się okazać pożyteczne wprowadzenie pewnych rozróżnień w związku z natężeniem właściwości – mogą się pojawiać osobniki mniej lub bardziej charakterystyczne dla danej grupy.

W odniesieniu do stosowania klasyfikacji politetycznej w kontekście nauk przyrodniczych jest znaczące, że taksony na ogół powstają na podstawie rozpoznawania homologii, czyli podobieństw będących następstwem wspólnego pochodzenia biologicznego (czyli na przykład ramiona człowieka i przednie nogi konia). Analogie, w przeciwieństwie do tego, są podobieństwami powstającymi w inny sposób, na przykład na podstawie podobnej funkcji (skrzydła owada i skrzydła ptaka służą do tego samego, ale rozwinęły się w całkiem inny sposób)⁹⁸. Dla taksonomii stosowanych w ramach nauk przyrodniczych istotna jest jednak koncepcja homologii, co będzie miało znaczenie w odniesieniu do prób zaaplikowania klasyfikacji politetycznej na polu nauk społecznych (także w kontekście definicji „religii”).

⁹⁶ Zob. *ibid.*, s. 169; kluczowym źródłem, z którego Saler korzysta w odniesieniu do tych kwestii, to R.R. Sokal, P.H.A. Sneath, *Principles of Numerical Taxonomy*, W. H. Freeman and Company, San Francisco / London 1963.

⁹⁷ Zob. B. Saler, *Conceptualizing Religion*, *op. cit.*, s. 169.

⁹⁸ Por. *ibid.*, s. 175-176.

Kolejną ważną cechą klasyfikacji politetycznej jest sposób wyboru próbek do porównania. Przyrodnik bowiem najpierw musi określić grupę, w ramach której porównania będą dokonywane – na przykład kolonię bakterii lub populację gryzoni z pewnego wyznaczonego obszaru. Dopiero później, w ramach tej populacji może przeprowadzić porównania i za pomocą klasyfikacji politetycznej podzielić osobniki na grupy. Klasyfikacja więc dotyczy wcześniej ustalonych obszarów, które następnie zostają poddane badaniom⁹⁹.

Warto zauważyć, że podejście bazujące na „podobieństwach rodzinnych” oraz klasyfikacja politetyczna różnią się od siebie nieco pod kątem struktury. Idea „podobieństw rodzinnych” stara się opisać sposób, w jaki posługujemy się pojęciami. Klasyfikacja politetyczna zaś dotyczy raczej analizy i porządkowania danych. Jak stwierdza Saler, w pierwszym przypadku mamy więc do czynienia przede wszystkim z pytaniami o aktywność ludzką, o nasze sposoby konceptualizacji doświadczenia, o to, jak działa język. Podejście politetyczne z kolei zostało wypracowane na polu nauk przyrodniczych, przy czym u jego podstaw jest przekonanie, że żywe organizmy można opisać, sklasyfikować i podzielić na grupy w sposób uporządkowany. Choć więc co do struktury i konsekwencji praktycznych obie strategie wykazują znaczne podobieństwa, to jednak pierwsza odzwierciedla bardziej sposób tworzenia i używania pojęć, a druga stanowi narzędzie do klasyfikacji zaobserwowanych zjawisk.

„Podobieństwa rodzinne” i klasyfikacja politetyczna w odniesieniu do pojęcia „religii”

Obie wyżej opisane strategie zostały już przed Salerem użyte w różnych kontekstach w odniesieniu do kategorii „religii”, jako propozycja rozwiązania trudności definicyjnych. Saler w tym względzie wspomina szczególnie o dwóch autorach: o filozofie Williamie P. Alstonie, który do opisanie kategorii „religii” próbował użyć teorii „podobieństw rodzinnych”, oraz o antropologu Martinie Southwoldzie, który z kolei proponował stosowanie klasyfikacji politetycznej.

Alston podaje listę dziewięciu „cech stanowiących o religii” (*religion-making characteristics*) – są nimi:

1. Wiara w istoty nadprzyrodzone (bogów);
2. Rozróżnienie między przedmiotami sakralnymi a profanicznymi;
3. Czynności rytualne związane z przedmiotami sakralnymi;
4. Kodeks moralny uznawany za usankcjonowany przez bogów;
5. Charakterystycznie religijne uczucia związane z sakralnymi przedmiotami i praktykami rytualnymi;

⁹⁹ Por. *ibid.*, s. 193.

6. Modlitwa oraz inne formy komunikacji z bogami;
7. Światopogląd, czyli pewien ogólny obraz świata jako całości i miejsce jednostki w nim;
8. Sposób organizacji życia jednostki oparty na owym światopoglądzie;
9. Grupa społeczna połączona poprzez powyższe elementy¹⁰⁰.

Przy takim podejściu pewne zjawisko może zostać uznane za religię, jeśli posiada ono „wystarczającą ilość” wskazanych elementów – co, jak stwierdza Alston, jest najbardziej precyzyjnym ujęciem religii, które obecnie jesteśmy w stanie osiągnąć. Jeśli bowiem określilibyśmy na przykład, że o religii stanowią pierwsze dwie cechy oraz którekolwiek z trzech pozostałych lub którekolwiek cztery cechy z wymienionego zestawu, wprowadzilibyśmy poziom precyzji, który nie odpowiada rzeczywistemu sposobowi stosowania terminu „religia”¹⁰¹ (czyli, jak można by powiedzieć językiem Salera, nasze ujęcie pojęcia „religii” stałoby się nierealistyczne).

Warto jednak zauważyć, że sam Alston wskazuje na istnienie pewnych „idealnych paradygmatycznych przypadków religii” (takich jak katolicyzm, judaizm ortodoksyjny lub orfizm), które posiadają wszystkie wyżej wskazane cechy i które bez wątpliwości będziemy określać jako religie. Wobec owych „idealnych typów” oraz na podstawie sposobu powiązań ich charakterystycznych cech można dalej porównywać poszczególne przypadki „religii”, co do których jesteśmy mniej pewni¹⁰² (takie spostrzeżenie będzie miało znaczenie w odniesieniu do rozwiązania, które preferuje Saler).

Antropolog Martin Southwold, który, prowadząc badania terenowe na Sri Lance, zajmował się studium buddyzmu syngaleskiego, wyprowadza z kolei swoje podejście z założenia, że większość pojęć, którymi się na ogół posługujemy w opisach rzeczywistości ludzkiej, tak naprawdę odpowiada strukturze klasyfikacji politetycznej. W ujęciu Southwolda klasa politetyczna określana jest przez pewien zestaw właściwości, przy czym każdy członek klasy powinien mieć pewną liczbę wskazanych cech¹⁰³. Dla „religii” Southwold proponuje następujące atrybuty, z których choć niektóre musi każdy kandydat na „religię” posiadać:

1. Skupienie się na boskich istotach oraz relacji człowieka względem nich;
2. Podział elementów rzeczywistości na sakralne i profaniczne oraz skoncentrowanie na tym, co sakralne;

¹⁰⁰ Zob. W.P. Alston, *Religion* [w:] *The Encyclopedia of Philosophy*, P. Edwards (red.), Macmillan and The Free Press, New York 1967, t.7: 140–145, s. 141-142.

¹⁰¹ Zob. *ibid.*, s. 142.

¹⁰² Zob. *ibid.*

¹⁰³ Zob. M. Southwold, *Buddhism and the Definition of Religion*, „Man: New Series” 1978, t. 13, nr 3: 362–379, s. 370.

3. Ukierunkowanie na wyzwolenie ze zwykłych warunków ziemskiego życia;
4. Praktyki rytualne;
5. Wierzenia, które nie są prawdopodobne i których nie da się udowodnić w sposób logiczny lub empiryczny, ale które należy przyjąć na zasadzie wiary;
6. Kodeks etyczny wspierany poprzez owe wierzenia;
7. Nadprzyrodzone sankcje związane ze złamaniem owego kodeksu;
8. Mitologia;
9. Zbiór pism lub odpowiednia tradycja ustna;
10. Kapłaństwo lub inne podobne specjalistyczne elity religijne;
11. Powiązanie z pewną wspólnotą moralną – kościołem (w znaczeniu durkheimowskim);
12. Powiązanie z pewną grupą etniczną lub inną podobną wspólnotą¹⁰⁴.

Znaczące jest, że propozycje stosowania definicji wieloczynnikowych w badaniach nad religią pojawiały się zwłaszcza w kontekście „nietypowych” religii, takich jak hinduizm lub buddyzm. Także w przypadku Southwolda punktem wyjścia było jego spostrzeżenie, że chociaż w ramach tradycji buddyzmu syngaleskiego występują różne bóstwa i duchy, to są przez wyznawców kojarzone tylko ze sprawami świeckimi, nie mają znaczenia na drodze wyzwolenia i nie są w centrum uwagi. Jeśli jedną z istotnych cech „religii” miałyby być „skupienie się na boskich istotach” – co jest charakterystyczne dla znacznej części klasycznych definicji religii – to trzeba stwierdzić, że albo teistyczne definicje religii są błędne, albo buddyzm syngaleskiego nie można uznać za religię. W związku z tym Southwold szuka inspiracji właśnie w podejściu bazującym na klasyfikacjach politetycznych, gdzie teizm byłby postrzegany jako jedna z typowych cech „religii”, która występuje bardzo często, lecz której nie muszą koniecznie posiadać wszyscy „kandydaci na religię”.

Saler zwraca uwagę na to, że lista „cech stanowiących o religii” Williama Alstona oraz zestaw „atrybutów” Martina Southwolda wykazują znaczne podobieństwa, przy czym nie wskazuje na to, by Southwold, który napisał swój artykuł ponad dziesięć lat później, miał dostęp do tekstu Alstona¹⁰⁵. To wydaje się mało zaskakujące, jeśli, jak zobaczyliśmy w podrozdziale II.2.1, zakładamy, że zachodni badacze swoje wyobrażenie o tym, czym „religia” jest i jak „religie” powinny wyglądać, uzyskali z doświadczenia życia w kulturze zachodniej lub w środowiskach intelektualnych będących pod jej wpływem. Jest to jednak

¹⁰⁴ Zob. *ibid.*, s. 370-371.

¹⁰⁵ Zob. B. Saler, *Conceptualizing Religion*, op. cit., s. 172.

znaczące zwłaszcza w kontekście oceny możliwości zastosowania klasyfikacji politetycznej do pojęć stosowanych na polu nauk społecznych.

Niektórzy autorzy bowiem zaznaczają, że taksonomię numeryczną w naukach przyrodniczych można traktować raczej jako sposób podejścia do denotacji już istniejących grup niż jako strategię, za pomocą której można owe grupy tworzyć¹⁰⁶. Jeśli więc klasyfikacja politetyczna budowana jest na podstawie wcześniejszego określenia populacji egzemplarzy, na której porównania są przeprowadzane, to w odniesieniu do „religii” trzeba mieć najpierw do dyspozycji „populację” zjawisk, które można wziąć podczas szukania egzemplarzy „religii” pod uwagę, i dopiero później budować ich klasyfikację. Jak przypuszcza Saler, Southwold swoją „populację religii” uzyskał tak samo jak inni zachodni badacze, mianowicie ze sposobu używania pojęcia „religii” w jego otoczeniu oraz z obserwacji podobieństw między zjawiskami, do których owo pojęcie jest odnoszone. W opinii Salera zatem to, co Southwold proponuje jako podejście inspirowane klasyfikacją politetyczną, można osiągnąć posługując się ideą „podobieństw rodzinnych” i to bez niejasności związanych z przenoszeniem strategii z nauk przyrodniczych na pole nauk społecznych¹⁰⁷.

Transfer teorii wypracowanych przez przyrodników do obszaru dyscyplin zajmujących się rzeczywistością ludzką niesie bowiem ze sobą niebezpieczeństwo tworzenia zbyt daleko idących analogii między obserwacją procesów zachodzących w przyrodzie oraz badaniem społeczeństw i kultur ludzkich. Nauki przyrodnicze mogą, co prawda, stanowić źródło metafor dla opisu rozmaitych fenomenów rzeczywistości ludzkiej („ewolucja” społeczeństw, „śmierć” kultur itp.), niemniej jednak między zjawiskami biologicznymi i społecznymi zachodzą znaczące różnice. Rodney Needham w tym kontekście zwraca uwagę na kilka trudności związanych z próbami zastosowania klasyfikacji politetycznej w naukach społecznych¹⁰⁸. Między innymi dotyczy to kwestii pochodzenia organizmów. W przypadku bowiem taksonomii dotyczącej gatunków biologicznych przyrodnicy na ogół zakładają, że źródłem homologii jest wspólne pochodzenie. Jak zauważa Needham, w biologii wspólne pochodzenie jest spostrzegane jako baza powstawania odrębnych gatunków, a dobór naturalny jako źródło różnic między osobnikami¹⁰⁹. Takie założenie w odniesieniu do zjawisk społecznych byłoby

¹⁰⁶ Por. R.C. Dunnell, *Systematics in Prehistory*, Macmillan and The Free Press, New York 1971, s. 109 [w: B. Saler, *Conceptualizing Religion*, op. cit., s. 194].

¹⁰⁷ Por. B. Saler, *Conceptualizing Religion*, op. cit., s. 192; 194.

¹⁰⁸ Zob. R. Needham, *Polythetic Classification: Convergence and Consequences*, „Man: New Series” 1975, t. 10, nr 3: 349–369.

¹⁰⁹ Zob. *ibid.*, s. 359.

nieuzasadnione, bowiem stosowanie modeli ewolucyjnych do zjawisk społecznych – tzn. traktowanie społeczeństw jak żywych organizmów oraz dzielenie ich na „gatunki” na podstawie różnych rodzajów praktyk i instytucji – może stanowić co najwyżej przydatną metaforę¹¹⁰.

Według Salera przy zastosowaniu klasyfikacji politetycznej do zjawisk społecznych w taki sposób, jak proponuje Southwold, mamy do czynienia raczej z analogiami. Możemy dopatrywać się ewolucji idei lub szukać wspólnego pochodzenia pewnych praktyk, niemniej jednak w rzeczywistości ludzkiej – zwłaszcza w odniesieniu do pojęć, którymi się posługujemy – trudno znaleźć „homologie”, u których z pewnością można byłoby się doszukać wspólnego pochodzenia na podobnej zasadzie, jak w przypadku cech charakterystycznych gatunków biologicznych. Southwold twierdzi, że

religia składa się z rozmaitych form zachowania, które powstają w odpowiedzi na różnorodne potrzeby jednostek i społeczeństw. Owe formy zachowania, choć ich pochodzenie jest różne, niosą wyraźne podobieństwa wzajemne, wynikiem czego jest ich połączenie w stosunkowo spójny system. Religia jest politetyczna z powodu różnego pochodzenia form zachowania, które się na nią składają; jednocześnie zbliża się do monotetyczności z powodu owych podobieństw¹¹¹.

Takie spojrzenie zakłada, że ludzie w analogiczny sposób reagują na różnorodne potrzeby. Ze względu na różnorodność pochodzenia rozmaitych form zachowania, religia jest „politetyczna”; ze względu na podobny sposób odpowiedzi ludzi na konkretne warunki, dąży ona do monotetyczności. Korzystając z metafory przyrodniczej, można powiedzieć, że sytuacja jest podobna jak w przypadku skrzydeł owada i skrzydeł ptaka – choć ich pochodzenie jest różne, to pełnią analogiczną funkcję i stanowią podobną odpowiedź na dane warunki.

Choć, jak wspomniano wyżej, według Salera dla takiego opisu rzeczywistości wydaje się wystarczająca teoria „podobieństw rodzinnych”, to jednak skorzystanie przez Southwolda z podejścia inspirowanego naukami przyrodniczymi wprowadza jeden interesujący szczegół. Southwold wspomina bowiem o „różnym pochodzeniu form zachowania” występujących w ramach religii, które są „połączone w stosunkowo spójny system” jako analogiczne sposoby odpowiedzi na różnorodne potrzeby¹¹². Takie ujęcie wprowadza możliwość postawienia pytania o pochodzenie różnych elementów zjawisk określanych jako „religia” oraz zdaje się sugerować, że owe powiązane ze sobą elementy mogą pochodzić z różnych źródeł. „Religię” więc można byłoby opisać jako pewien zlepek

¹¹⁰ Por. *ibid.*, s. 359-360.

¹¹¹ *Ibid.*, s. 359.

¹¹² Por. B. Saler, *Conceptualizing Religion*, op. cit., s. 174.

odpowiedzi człowieka pojawiających się w różnych kontekstach, które zostają połączone w analogiczny sposób. Ten wątek będzie miał znaczenie dla powiązania kwestii konceptualizacji religii w twórczości Salera z pytaniem o możliwość kognitywnego wyjaśniania pochodzenia zjawiska religijności ludzkiej, którym zajmiemy się w następnym rozdziale.

Na ogół można stwierdzić, że choć Saler docenia wkład Southwolda oraz innych autorów odnoszących się do metod klasyfikacji pochodzących z nauk przyrodniczych¹¹³, to za bardziej przydatne uważa podejście inspirowane wittgensteinowskimi „podobieństwami rodzinnymi”. Między innymi pozwala ono na bardziej realistyczny opis nie tylko „religii w ogóle” – w znaczeniu konceptualizacji doświadczenia zjawisk, do których zwykle jest to pojęcie stosowane w kulturze zachodniej – lecz także poszczególnych „religii”.

Jeśli bowiem przyjmiemy teorię podobieństw rodzinnych jako ogólną perspektywę w odniesieniu do powstawania pojęć, szybko odkrywamy, że tak poszczególne religie („islam”, „chrześcijaństwo”, „hinduizm”), jak i elementy, za pomocą których próbujemy je opisać („przekonanie o istnieniu bóstw”, „rytuał”, „kodeks moralny”), także stanowią kategorie zbudowane za pomocą podobieństw rodzinnych. Nasze religie okazują się być „rodzinami religii” – spotykamy na przykład różne „chrześcijaństwa”, przy czym niektóre wydają się „bardziej chrześcijańskie”, inne mniej, a co do niektórych można mieć wątpliwości (na przykład skrajny monofizytyzm odrzucający doktrynę o istnieniu dwóch natur w Chrystusie lub nurty unitariańskie negujące trójjedyność Boga). Jak stwierdza Saler, przyjęcie samej idei podobieństw rodzinnych może nas „prowadzić do uznania strasznej – lecz nie fatalnej – prawdy: że podobieństwa rodzinne obecne są wszędzie, z góry na dół”¹¹⁴.

Sama perspektywa bazująca na podobieństwach rodzinnych jest, według Salera, jeszcze zbyt ogólna, by mogła stanowić przydatne narzędzie dla refleksji nad „religią”, w związku z tym proponuje on ją uzupełnić o kolejną propozycję związaną z podejściami wieloczynnikowymi, którą zajmiemy się w następnym podrozdziale.

Teoria prototypów

W poprzednim fragmencie zobaczyliśmy, że tak Alston, jak i Southwold w odniesieniu do definicji pojęcia „religii” wskazują na istnienie pewnych „idealnych typów” religii lub „monotetycznego rdzenia” politetycznej kategorii „religii”. Na listach

¹¹³ Klasyfikację politetyczną w badaniach nad religią próbował zastosować m.in. Jonathan Z. Smith do opisu judaizmu – odnośnie do Salera oceny Smitha podejścia zob. B. Saler, *Conceptualizing Religion*, op. cit., s. 179-180.

¹¹⁴ B. Saler, *Family Resemblance*, op. cit., s. 164.

cech stanowiących o „religii” podanych przez obu autorów można również wskazać cechy bardziej charakterystyczne lub częściej występujące (np. przekonanie o istnieniu istot nadprzyrodzonych oraz szukanie kontaktu z nimi). Już wcześniej wspomnieliśmy o tym, że za „bardziej typowe” prawdopodobnie będą uważane tradycje i zjawiska, które badacze religii znają z własnego doświadczenia i rozwoju kultury zachodniej, w ramach której wykształciła się dyscyplina badań nad religią. Saler jednak zwraca uwagę na to, że tendencja do organizowania naszych kategorii wokół pewnych idealnych modeli ma głębsze korzenie, i wprowadza podejście inspirowane ideą *prototypów*.

Saler zauważa, że w normalnym, potocznym użyciu termin *prototyp* może określać coś, co jest pierwsze lub oryginalne w znaczeniu czasowym, albo odnosić się do pewnego wzoru lub modelu, którego kolejne wystąpienia będą kopią czy odbiciem¹¹⁵. W odniesieniu do badań nad religią wymiar czasowy idei prototypu dotyczyć będzie nie jakiejś „pierwszej” lub „oryginalnej” religii – której poszukiwali chociażby oświeceniowi myśliciele europejscy – lecz raczej sposobu, w jaki zachodni badacze nabyli swoje wyobrażenia na temat tego, czym jest religia. Proces ten zresztą został szczegółowo opisany w rozdziale I.3: dla nowożytnych myślicieli europejskich „religią” lub „religiami” były przede wszystkim różne formy chrześcijaństwa, ewentualnie judaizm lub islam, które następnie zostały uzupełnione obrazami różnych idei na temat (innych) religii wywodzących się z myśli oświeceniowej¹¹⁶.

Kiedy więc zachodni badacze odkrywają „religię” w kulturach nie będących pod wpływem myśli zachodniej, czynią to poprzez tworzenie analogii do „prototypów” religii, które znają z rozwoju kultury własnej. Jak stwierdza Saler, „idee dotyczące charakteru i historii religii na Zachodzie pełnią funkcję tego, co słownikowo można określić jako prototypy – jako pierwsze lub oryginalne modele – będące dla antropologów wskazówką dla budowania modeli religii w ramach niezachodnich społeczeństw”¹¹⁷.

Saler jednak zaznacza, że korzeni owego dążenia do budowania kategorii i klasyfikowania świata według pewnych idealnych modeli można się doszukiwać w ogólnym funkcjonowaniu ludzkich struktur poznawczych. Już wcześniej wspomnieliśmy o tym, że pojęcia i wyrazy, którymi się posługujemy, często bywają wieloznaczne i nieco rozmyte. Za pomocą definicji możemy, co prawda, nakreślić ostre granice pojęć i rozgraniczyć rzeczywistość „cyfrowo”, na zasadzie „tak” i „nie”. Niemniej jednak w użyciu potocznym kształt naszych kategorii może być o wiele bardziej złożony, a nasza ocena poszczególnych zjawisk o wiele bardziej zróżnicowana, niż mogłoby się wydawać,

¹¹⁵ Por. B. Saler, *Conceptualizing Religion*, op. cit., s. 198.

¹¹⁶ Por. *ibid.*

¹¹⁷ *Ibid.*, s. 200.

kiedy patrzymy na ściśle i uporządkowane definicje. Właśnie z tego powodu może się zdarzyć, że choć posiadamy na przykład ogólne wyobrażenie na temat kategorii „owoce” i jesteśmy w stanie stworzyć jej definicję, to jednak dla niektórych ludzi jabłka i pomarańcze mogą stanowić lepszy przykład owoców niż oliwki i pomidory. Podobnie kategoria „ptak” w biologii jest dość jasno określona, niemniej jednak – przynajmniej dla Europejczyków – wróble i rudziki mogą wydawać się lepszym przykładem ptaków niż strusie lub pingwiny¹¹⁸.

Warto zauważyć, że takie tendencje w ludzkim spostrzeganiu i opisywaniu rzeczywistości mogą dotyczyć nie tylko tych kategorii, które z założenia nie posiadają ostrych granic (np. „wysoki mężczyzna”), lecz także terminów, które określone są w sposób klarowny i jednoznaczny. Choć, na przykład, liczbę nieparzystą można precyzyjnie zdefiniować jako „liczbę całkowitą, której nie można podzielić przez 2”, to według niektórych badań ludzie są skłonni uważać liczbę 7 za lepszy przykład kategorii liczb nieparzystych niż liczbę 23 i znacznie szybciej identyfikują ją jako taką¹¹⁹.

Saler w odniesieniu do tej kwestii nawiązuje do badań naukowych z dziedziny psychologii kognitywnej prowadzonych przez Eleanor Rosch oraz jej współpracowników¹²⁰. Według Rosch prototypy to „najbardziej wyraźne przypadki przynależności do kategorii, definiowane operatywnie poprzez ludzkie sądy na temat tego, na ile dobrze reprezentują one daną kategorię”¹²¹. Nie oznacza to, że jakiś pojedynczy obiekt czy zjawisko, które wydają się bardzo charakterystyczne dla danej kategorii, można uznać za prototyp lub zastanawiać się, które pojedyncze obiekty stanowią, a które nie stanowią prototypów – to przeczyłoby wittgensteinowskiemu podejściu do kategorii, które uchyla konieczność zakreślenia ostrych granic kategorii¹²². Rosch raczej mówi o pewnych „sądach na temat stopnia prototypowości”, które dotyczą poszczególnych fenomenów. Jeżeli bowiem chodzi nam o pojedyncze zjawiska, to o prototypach możemy mówić tylko w odniesieniu do sztucznie skonstruowanych kategorii, nie zaś do wyrazów używanych w ramach zwykłego języka naturalnego¹²³.

Choć nie wszyscy badacze z dziedziny psychologii kognitywnej zgadzają się z takim zastrzeżeniem, to jednak, jak twierdzi Saler, ludzie myśląc, na przykład, o kategorii „meble”

¹¹⁸ Por. B. Saler, *Family Resemblance*, op. cit., s. 167.

¹¹⁹ Por. Sharon L. Armstrong, L.R. Gleitman, H. Gleitman, *What Some Concepts Might Not Be*, „Cognition”, 1983, t. 13: 263–308 [w: B. Saler, *Conceptualizing Religion*, op. cit., s. 202].

¹²⁰ Zob. np. E. Rosch, *Principles of Categorization* [w:] *Cognition and Categorization*, E. Rosch, B. B. Lloyd (red.), Lawrence Erlbaum Associates, Hillsdale (NJ) 1978: 27–48; E. Rosch, C.B. Mervis, *Family Resemblances: Studies in the Internal Structure of Categories*, „Cognitive Psychology”, 1975, t. 7: 573–605.

¹²¹ E. Rosch, *Principles of Categorization*, op. cit., s. 36; zob. B. Saler, *Conceptualizing religion*, op. cit., s. 206.

¹²² Por. E. Rosch, *Principles of Categorization*, op. cit., s. 36.

¹²³ Zob. *ibid.*, s. 40.

nie będą próbowali sobie wyobrazić jakichś abstrakcyjnych mebli, lecz raczej będą im przychodzić na myśl obrazy krzeseł, sof lub innych podobnych obiektów pełniących pewną funkcję¹²⁴. Według oceny Salera zachodni antropolodzy najczęściej podchodzą do tradycji, które uważają za typowe przykłady „religii”, jak do przypadków *konkretnego prototypu* (*the prototype*) danej kategorii. To odpowiadałoby sytuacji, kiedy myśląc o „meblach”, uważamy konkretne „krzesło” lub „stolik” za *prototyp* danej kategorii. Według Salera w ten sposób na przykład antropolog Martin Southwold odnosi się do chrześcijaństwa, nazywając go „religią prototypową dla naszego rozumienia religii”¹²⁵.

Saler uważa takie podejście za zrozumiałe i – jak wspomniano wcześniej w kilku miejscach – charakterystyczne dla spojrzenia na „religię” obecnego w twórczości zachodnich badaczy religii. Niemniej jednak on sam sugeruje, że warto byłoby przestać uważać chrześcijaństwo, judaizm lub inne podobne tradycje za *konkretny prototyp* (*the prototype*) religii i zacząć o nich myśleć jako o „najbardziej prototypowych przypadkach tego, co rozumiemy pod pojęciem religii”¹²⁶.

Różnica wydaje się niewielka, niemniej jednak Saler wskazuje na znaczenie takiej zmiany akcentów. Po pierwsze, owe „prototypowe” tradycje mogą same w sobie zostać uznane raczej za „rodziny religii” niż za jakieś monolityczne zjawiska. Poza tym jest mało prawdopodobne, by dwie osoby miały takie same wyobrażenia na ich temat i żeby nawet w przypadku jednej osoby te wyobrażenia z upływem czasu pozostawały niezmiennie. Wreszcie, sami antropolodzy zauważają, że w porównaniu do wielu innych przykładów tego, co w rozmaitych kulturach określają jako religie, tradycje takie jak chrześcijaństwo lub judaizm stanowią przypadki nietypowego rozwoju danego zjawiska. W kulturze zachodniej dokonano się bowiem wyodrębnienie sfery określanej jako „religia” od innych aspektów życia społecznego, na dodatek udział w religii – przynajmniej od czasów Oświecenia – staje się czymś opcjonalnym. Paradoksalnie zatem chrześcijaństwo lub judaizm stanowią dla zachodnich badaczy modele „religii” nie tylko ze względu na to, że właśnie z nimi prawdopodobnie spotykali się oni najczęściej w swoim doświadczeniu i edukacji, ale także właśnie ze względu na nietypowość owych tradycji. W tym świetle bardziej odpowiednie wydaje się myślenie o chrześcijaństwie i judaizmie – ewentualnie o islamie – jako o pewnych „prototypowych przypadkach religii” niż jako o prototypach¹²⁷.

¹²⁴ Por. B. Saler, *Conceptualizing Religion*, op. cit., s. 207.

¹²⁵ Por. *ibid.*, s. 208.

¹²⁶ Por. *ibid.*

¹²⁷ Por. *ibid.*, s. 209-212.

Warto zauważyć, że takie spojrzenie może okazać się pomocne także w kontekście pytania o etnocentryzm oraz zarzutu „teologizowania” nieteologicznych badań nad religią, który wysuwają niektórzy religioznawcy, zwłaszcza w kierunku teologów chrześcijańskich lub podejść inspirowanych fenomenologią. Nie ma tu bowiem mowy o ocenie chrześcijaństwa lub judaizmu jako religii „wyższych” lub „bardziej doskonałych” ze względu na uznanie ich za „prototypy” (co mogłoby stanowić podstawę dla naruszenia granicy między obszarem teologii i nieteologicznych badań nad religią, ewentualnie dla wprowadzania roszczeń ważnościowych związanych z pytaniem o prawdziwość twierdzeń lub autentyczność poszczególnych tradycji). Raczej chodzi tu o przyjęcie prostego stwierdzenia, że tradycje te dla znacznej części badaczy są aktualnie „najbardziej prototypowymi przykładami” religii, co jednak nie niesie ze sobą żadnych założeń na temat prawdziwości lub stopnia doskonałości danych religii (tego rodzaju pytania zastrzeżone są dla dyskursu teologicznego lub jego odpowiedników w ramach innych światopoglądów).

Poza tym takie podejście pozostawia przestrzeń do zmiany spojrzenia na prototypowość religii, jeśli wyraźnie zmieniłby się kontekst kulturowy, w ramach którego badania nad religią są uprawiane: Mogłoby się na przykład zdarzyć, że w społeczeństwie mocno zsekularyzowanym, którego członkowie nie mają doświadczenia spotkania z religią instytucjonalną, chrześcijaństwo lub islam niekoniecznie musiałyby stanowić najbardziej oczywiste przykłady kategorii „religia” (podobnie jak dla kogoś, kto całe życie spędził na wyspach w sąsiedztwie Antarktydy pingwin może się wydawać bardziej oczywistym przykładem ptaka niż sikorka).

Z powyższych względów Saler swoją własną teorię konceptualizacji religii postanawia rozwinąć za pomocą podejść wieloczynnikowych, które korzystają zwłaszcza z wittgensteinowskiej idei „podobieństw rodzinnych” oraz które – ze względu na specyficzny rozwój dziedziny badań nad religią w historii myśli zachodniej – pozwalają na zastosowanie teorii prototypów w kontekście doświadczenia tradycji, które zachodni badacze uważają za najbardziej oczywiste przypadki religii.

Prześledziliśmy zasadnicze elementy składowe perspektywy, za którą ostatecznie opowiada się Saler: od problemu uniwersaliów kulturowych oraz kwestii granic stosowanych przez nas kategorii, przez teorię „podobieństw rodzinnych” oraz klasyfikacji politetycznych, aż po strategię inspirowaną teorią prototypów. Podejście Salera stanowi syntezę powyższych wątków, która zostanie przedstawiona w kolejnym podrozdziale, dlatego w tym miejscu nie zamieszczam ich streszczenia.

2.4 Propozycja konceptualizacji religii w ujęciu Salera

Saler w kilku miejscach przedstawia spojrzenie na kategorię „religii”, które stanowi syntezę wszystkich wyżej opisanych strategii i które on sam uważa za najbardziej przydatne i kompleksowe. Najbardziej szczegółowe ujęcie tej kwestii podaje w monografii *Conceptualizing religion...* w następującej postaci:

Religia jest abstrakcją. Jest to **abstrakcja rozpowszechnioną w naszej kulturze i popartą naszymi doświadczeniami**, także doświadczeniami wynikającymi z lektury tekstów [...] [R]eligia jest abstrakcją intelektualną, pewną koncepcją, a nie jakimś konkretnym zjawiskiem. [...]

Proponuję, aby akademicy badacze religii dla celów analitycznych otwarcie konceptualizowali religię na zasadzie **zbioru elementów** (*pool of elements*), które często **łączą się ze sobą**, ale które mogą to czynić w większym lub mniejszym stopniu. Co więcej, elementy, które w ten sposób kojarzymy z religią, mogą być uznane za **powiązane z innymi rzeczami**, które nie są uznawane za religie.

Nasz **zbiór elementów zawiera** wiarę w Boga, Bogów i „istoty duchowe” pojmowane wrozmaity sposób oraz komunie z nimi; kod moralny, któremu osoby zaangażowane w religię przypisują pozaludzkie odniesienie lub uzasadnienie; idee dotyczące możliwości przezwyciężenia ludzkiego cierpienia; rytuały posiadające pozaludzkie i/lub eschatologiczne odniesienia; oraz wszelkie inne rzeczy z list sporządzonych przez Alstona i Southwolda wraz z niektórymi sugestiami osób cytowanych w pierwszych czterech rozdziałach tej pracy.

Różne religie odnoszą się do tego zbioru w różny sposób. Wyróżniamy wiele elementów stanowiących o religii, które przypisujemy „religii w ogóle”, ale nie wszystkie z nich możemy przypisać wszystkim religiom. Ta logika znajduje zastosowanie także w przypadku rodzin religii zawartych w ramach konkretnych denominacji. [...]

Najlepszymi przedstawicielami tego, co rozumiem pod pojęciem religii, są zachodnie monoteizmy. Są one **najbardziej prototypowymi przykładami** owej kategorii [...] Jakkolwiek nie powinniśmy mówić, że przez religię rozumiemy judaizm, chrześcijaństwo i islam [...] to jednak dla większości ludzi na Zachodzie religie te stanowią najbardziej wyraźne przykłady tego, co normalnie mamy na myśli, mówiąc o religii. Jako takie mogą być używane jako punkt odniesienia oraz dla celów porównawczych.

Proponuję zatem, byśmy świadomie konceptualizowali „religię” jako **kategorię analityczną z uwzględnieniem naszego osobistego i zmiennego wyobrażenia na temat judaizmu, chrześcijaństwa i islamu** (nie zaś wyłącznie w oparciu o nie). Uznajemy więc, że nasze wyobrażenia dotyczące owych spokrewnionych zjawisk wysuwają na pierwszy plan to, co jest dla danej kategorii szczególnie prototypowe, **bez dążenia do próby zakreślenia ostrych granic wokół owej kategorii**¹²⁸.

W ramach tak sformułowanego podejścia, do którego Saler konsekwentnie nawiązuje w późniejszych tekstach¹²⁹, warto zwrócić uwagę na kilka aspektów:

¹²⁸ Ibid., s. 212-214 [kursywa oryg., pogrubienie T.H.].

¹²⁹ Zob. np. B. Saler, *Family Resemblance*, op. cit., s. 163; B. Saler, *Finding Wayú Religion*, op. cit., s. 121; B. Saler, *Conceptualizing Religion: The Matter of Boundaries*, op. cit., s. 176-177; B. Saler, *Towards a Realistic and Relevant 'Science of Religion'*, op. cit., s. 223.

1. „Religia” uważana jest za abstrakcję.
2. Jest to analityczna kategoria bazująca na osobistym i zmiennym doświadczeniu ze spotkania z zachodnimi monoteizmami, podzielanym przez znaczną część ludzi na Zachodzie (także badaczy).
3. Zachodnie monoteizmy stanowią najbardziej prototypowe przykłady kategorii „religia”.
4. Kategoria religii określana jest jako zbiór powiązanych ze sobą elementów, które znajdujemy właśnie w zachodnich monoteizmach.
5. W różnych religiach mogą być owe elementy obecne w różnym natężeniu oraz w różnych korelacjach.
6. Nie wszystkie tradycje muszą zawierać wszystkie wskazane elementy i niektóre elementy mogą znajdować się poza sferą, którą uznajemy za „religijną”.
7. Podejście takie nie dąży do wyznaczenia jasnych granic między „religią” i „niereligią”.

Saler uzupełnił ową ogólną perspektywę o parę ważnych szczegółów w późniejszym artykule *Conceptualizing Religion: Some Recent Reflections*¹³⁰. Przypomina on, że jego ujęcie religii nie jest modelem jakiejś konkretnej, określonej religii w liczbie pojedynczej, ale modelem tego, co bywa nazywane „religią w ogóle”. Ów model jako taki powinien zawierać wszystkie elementy, które tradycja badań religioznawczych zwykła przypisywać „religii”, przy czym niektóre elementy spotykane będą częściej, inne rzadziej. Najczęściej występujące elementy uważane będą przez badaczy za najbardziej charakterystyczne cechy „religii”. Nie wolno jednak pomijać również elementów mniej typowych, ponieważ celem całego przedsięwzięcia jest osiągnięcie jak najbardziej kompleksowego ujęcia „religii”¹³¹. Saler zatem przedstawia bardziej szczegółową listę cech, które w jego mniemaniu powinny określać model „religii w ogóle”:

1. Założenie o istnieniu „nadprzyrodzonych” lub „nadludzkich” istot (*agents*), w które wierzą osoby zaangażowane w religię w taki sposób, że ma to wpływ na ich życie.
2. Rytuály inkorporatywne podejmowane w celu zbudowania, podtrzymywania lub wzmacniania relacji społecznych z nadprzyrodzonymi/nadludzkimi istotami.
3. Rytuály korektywne lub profilaktyczne, których celem jest ograniczenie, opanowanie, neutralizowanie wpływu lub egzorcyzmowanie nadprzyrodzonych/nadludzkich istot.
4. Modlitwa lub inne sposoby przekazywania informacji nadprzyrodzonym/nadludzkim istotom.

¹³⁰ Zob. B. Saler, *Conceptualizing Religion: Some Recent Reflections*, „Religion” 2008, t. 38, nr 3: 219–225.

¹³¹ Zob. *ibid.*, s. 222.

5. Idee dotyczące kodu moralnego, według których ów kod pochodzi od nadprzyrodzonych/nadludzkich istot lub jest przez nie sankcjonowany i wspierany.
6. Zakazy lub „tabu” zabraniające pewnych czynności na podstawie założenia o sakralnych sankcjach oraz zachęty do podejmowania pewnych działań, co do których panuje przekonanie, że są w analogiczny sposób usankcjonowane pozytywnie.
7. Wierzenia i praktyki dotyczące życia po śmierci wraz z wyobrażeniami przestrzennymi na temat życia pozagrobowego, zwyczajami związanymi z usuwaniem szczątków ludzkich oraz wysiłkami zmierzającymi do złagodzenia żalu oraz naprawienia pęknięć w tkance społecznej spowodowanych śmiercią uczestników życia społecznego.
8. Dychotomia przedmiotów, z których niektóre są wyodrębnione jako „święte”, a inne są uważane za zwykłe lub „profaniczne”.
9. Różnego rodzaju specjaliści religijni jak np. wróżbiarze, szamani lub członkowie różnych związków religijnych.
10. Święty kanon w formie spisanej, ustnej lub mieszanej wraz z korpusem kluczowych narracji lub mitów.
11. Techniki psychologiczne (takie jak narkotyki, hiperwentylacja, post, deprywacja snu itp.), których celem jest doprowadzenie człowieka do stanu specyficznej wrażliwości w odniesieniu do nadprzyrodzonych/nadludzkich istot.
12. Pieśni, tańce oraz muzyka instrumentalna, którym lokalnie przypisywane jest znaczenie sakralne.
13. Jakaś forma ofiary.
14. Wierzenia i praktyki związane z kwestiami soteriologicznymi.
15. Edukacja lub zachęcanie innych do przyjęcia, podtrzymywania i przekazywania praktyk i dążeń religijnych¹³².

Sam Saler stwierdza, że owa lista domagałaby się doprecyzowania i bardziej kompleksowego opracowania, gdyż niektóre z przedstawionych cech bywają uważane przez badaczy religii za nieco kontrowersyjne¹³³. Niemniej jednak – jak zobaczymy dalej – biorąc pod uwagę, że nie chodzi tu o definicję monotetyczną pojęcia „religii”, ów problem można ominąć.

Warto zauważyć, że takie podejście stanowi propozycję odpowiedzi na wiele problemów z konceptualizacją religii, które zostały opisane wcześniej w tym rozdziale. Wspomniano między innymi o problemie etnocentryzmu kategorii stosowanych w badaniach antropologicznych; o możliwościach konstruowania „religii” przez badaczy w taki sposób, by owa kategoria nie zaburzała zbyt obrazu obcych kultur, a jednocześnie

¹³² Zob. *ibid.*

¹³³ Zob. *ibid.*

była zrozumiała dla odbiorców; o trudnościach z zawężeniem perspektywy przy zbyt wczesnym zastosowaniu wyraźnej definicji lub zastosowaniu definicji opartej na jednym tylko kryterium lub zestawie kryteriów; o kwestii niejednoznaczności i nieprecyzyjności pojęć oraz niemożności usunięcia jej przez wyznaczenie jasnych granic za pomocą definicji monotetycznych; oraz o zarzutach „teologizowania” nieteologicznych badań nad religią poprzez zastosowanie obrazu „religii” bazującego na doświadczeniu spotkania z chrześcijaństwem lub innymi monoteizmami zachodnimi.

Co do pierwszej kwestii mogliśmy zauważyć, że Saler nie dąży do usunięcia etnocentryzmu – byłoby to bowiem przedsięwzięciem bezowocnym – lecz raczej stara się problem rozwiązać poprzez uznanie tego, że nie jesteśmy w stanie przyjąć perspektywy „znikąd”. Znaczna część pojęć i kategorii stosowanych przez antropologów i badaczy religii w sposób nieunikniony będzie pochodziła z kultury zachodniej – która kształtowała się pod wpływem chrześcijaństwa oraz w kontakcie z innymi wielkimi tradycjami doktrynalnymi – lub zostanie przekształcona w ramach jej obrazu świata, ponieważ samo zainteresowanie „religią” oraz badaniem „innych kultur” jest fenomenem charakterystycznym dla zachodnich dyscyplin humanistycznych. Dlatego jeśli nie chcemy całkowicie zamilknąć, nie możemy się pozbyć dyskursów i gier językowych, w których uczestniczymy, oraz porzucić pojęć, którymi się posługujemy. Możemy jednak podchodzić do nich w sposób bardziej świadomy, realistyczny i zreflektowany.

W podobny sposób Saler otwarcie przyznaje, że „religię” w badaniach akademickich uważa za abstrakcję konstruowaną na potrzeby wyodrębnienia określonych obrazów rzeczywistości. W ten sposób obrazy „religii” poszczególnych kultur są każdorazowo tworzone przez badaczy i to od nich w znacznej mierze zależy, na co zwrócą uwagę i w jaki sposób powiążą ze sobą elementy, które próbują opisać (zwłaszcza jeśli dana kultura nie posiada odpowiedników zachodniego pojęcia „religii” lub tradycji refleksji na temat zjawisk, które zachodni badacze zgrupowali za pomocą kategorii „religii”). W ten sposób nie trzeba ani szukać jakiejś wspólnej „esencji” w gąszczu wielorakich przeplatających się fenomenów, ani udawać, że „religie” są nam dane jako coś oczywistego i opisywalnego w prosty sposób. Konstrukcja obrazów „religii” staje się świadomie podejmowanym przedsięwzięciem, do którego badacze mogą podejść w sposób mniej lub bardziej odpowiedzialny.

W związku z tym konceptualizacja religii zaproponowana przez Salera, z jednej strony, dąży do tego, by zawrzeć różne istotne elementy, które były stosowane do konceptualizacji religii tak w historii akademickiego studium religii, jak i w kontekście

potocznym. Lista cech charakterystycznych dla zjawisk określanych pojęciem „religii” odpowiada różnym definicjom monotetycznym oraz w znacznej mierze odbija także potoczne rozumienie słowa „religia”. W ten sposób kategoria „religii” nie staje się zbyt nieintuicyjna ani dla badaczy, ani dla odbiorców spoza dyskursu akademickiego. Z drugiej strony, poprzez uwzględnienie idei „podobieństw rodzinnych” podejście Salera jest na tyle wieloaspektowe i elastyczne, że pozwala na stworzenie plastycznych „tłumaczeń” etnograficznych, w których można wskazać rozmaite sposoby powiązania poszczególnych elementów, ominąć wątki nieobecne, ewentualnie poszerzać lub uzupełniać naszą perspektywę o nowe elementy, jeśli uznajemy, że czegoś istotnego zabrakło. Poza tym pojęcia, których zdecydujemy się użyć do opisanego politycznej kategorii „religii” (takie jak „rytuał”, „ofiara”, „świętość”), można same rozumieć jako kategorie zorganizowane za pomocą podobieństw rodzinnych, które nie mają jasnych granic, ale które możemy dalej rozwijać i opisywać w podobny sposób.

W tym kluczu możemy otrzymać spojrzenie na tyle kompleksowe, że mamy większą szansę na uniknięcie niewłaściwego zawężenia perspektywy poprzez zbyt wczesne zastosowanie wyraźnej definicji „religii” lub skorzystanie z ujęcia opartego na zbyt wąskim i ostro zakrojonym zestawie kryteriów. Jeśli bowiem, na przykład, zwrócilibyśmy uwagę na „odniesienie do transcendencji” lub na „relację do istot nadprzyrodzonych”, to moglibyśmy nie zauważyć wielu fascynujących zjawisk „religiopodobnych” w kontekstach, które żadnego powiązania z transcendencją nie zdradzają, ewentualnie próbować w nich na siłę owe zjawiska znaleźć, żeby je dopasować do wcześniej założonej wizji religijności.

Z problemem przypadków granicznych oraz trudnościami z rozgraniczeniem „religii” od „niereligii”, podejście Salera do „religii”, jak widzieliśmy, paradoksalnie radzi sobie poprzez brak określenia jasnych granic. Kolejny raz nie chodzi tu o usunięcie niejednoznaczności i nieprecyzyjności pojęcia „religii”, lecz o zaakceptowanie tego, że wiele kategorii, których używamy tak potocznie, jak i w języku akademickim jest jednak nieostrych i niejednoznacznych. W ten sposób nie musimy się zastanawiać nad tym, gdzie się „religia” kończy i gdzie zaczyna. Nie musimy także mówić o „quasi-” lub „pseudo-religiach”, chyba że zdecydujemy się na jawne zaangażowanie jakiejś szczególnej teorii na temat religijności ludzkiej, za pomocą której na potrzeby badań zostanie wyznaczona granica między „religią” a „niereligią”. Nawet wtedy jednak warto pamiętać o tym, że owa granica została określona w sposób nieco sztuczny i arbitralny.

To nie oznacza, że wszystkie zjawiska, które posiadają cechy naszego abstrakcyjnego modelu „religii”, musimy uważać za „religijne” w takim samym stopniu. W kluczu podejścia

inspirowanego teorią prototypów, które proponuje Saler, niektóre religie będą wydawały się bardziej charakterystyczne, inne mniej, przy czym dla zachodnich odbiorców najbardziej prototypowymi przykładami „religii” będzie chrześcijaństwo oraz inne podobne tradycje doktrynalne, które prawdopodobnie będą zajmować najwięcej przestrzeni w ich doświadczeniu zjawiska określanego jako „religia”. „Religia” w takim ujęciu nie jest więc kategorią zupełnie politetyczną i otwartą, w której wszystkie przypadki oceniane są jako posiadające taki sam stopień przynależności, lecz raczej zdradza ona wyraźne tendencje do centralności (można by nawet powiedzieć, że jest zbudowana wokół pewnego monotetycznego rdzenia, albowiem znaczna część przypadków tego, co nazywamy „religią”, jednak będzie zawierała idee na temat istot nadprzyrodzonych, rytuał lub mitologię).

Takie podejście jednak, jak zobaczyliśmy, nie jest równoznaczne z wartościowaniem danych tradycji w porównaniu z zachodnimi monoteizmami oraz ocenianiem, która religia jest „lepsz”, „bardziej autentyczna” lub „bardziej religijna”. Uznanie niektórych religii za najbardziej charakterystyczne oznacza tylko przyznanie się do tego, że nasza perspektywa została ukształtowana w pewien szczególny sposób, ze względu na co posiadamy pewien ogólny obraz „religii”, do którego porównujemy zjawiska spotkane na naszej drodze. W ten sposób paradoksalnie możemy ominąć kolejną sporną kwestię, mianowicie zarzut „teologizowania” nieteologicznych badań nad religią poprzez zastosowanie obrazów „religii” kształtowanych przez chrześcijaństwo, co okazuje się szczególnie korzystne, jeśli przyjmujemy model relacji teologii i badań nad religią akcentujący odrębność obu dyscyplin.

Choć sam Saler w paru miejscach stwierdza, że jego model konceptualizacji religii można byłoby dalej rozwijać i że można mu zarzucić pewne braki, to jednak jego podejście jest na tyle otwarte, że możemy je poszerzać i dodawać kolejne elementy. Jeśli bowiem uznamy, że niektóre tradycje domagają się nieco odmiennej perspektywy, to obraz „religii” może zostać uzupełniony o kolejne aspekty obserwowanych zjawisk. Ze względu na pewną statyczność modelu „religii” zaproponowanego przez Salera można byłoby również pomyśleć o zdynamizowaniu go poprzez zaakcentowanie funkcji, które dane elementy pełnią względem siebie oraz w odniesieniu do innych zjawisk życia społecznego. Niewątpliwą zaletą podejścia Salera jest jednak możliwość zauważenia zjawisk, które zwykle wiążemy z rzeczywistościami określanymi przez pojęcie „religii”, poza „religijnym” kontekstem. W ten sposób otrzymujemy bardziej kompleksowe spojrzenie na religijność ludzką oraz możemy w nieco odmiennej postaci formułować pytania badawcze, które jej

dotyczą. Zamiast pytać o „quasi-religie” możemy się, na przykład, zastanawiać, co powoduje, że ludzie w ogóle tworzą takie zjawiska jak zachowania rytualne lub wyobrażenia na temat bogów, które mogą – a nie muszą – zostać powiązane w systemy określane jako religie instytucjonalne.

Podejście Salera zatem stanowi propozycję możliwego sposobu obchodzenia się z kategorią „religii” w kontekście międzykulturowych badań nad „populacjami religii”, które tak badacze, jak i odbiorcy spoza środowiska akademickiego znają ze swojego doświadczenia potocznego. Można zarzucić, że takie ujęcie nie podaje odpowiedzi na pytanie, czym jest „religia” – co zresztą Saler sam otwarcie przyznaje – lecz raczej je uchyla¹³⁴. Niemniej jednak, jak zobaczyliśmy w toku powyższej refleksji, właśnie taka jest strategia przyjęta świadomie przez Salera: chodzi o znalezienie podejścia, które pozwoliłoby zachować w użyciu pojęcie „religii” nawet na poziomie akademickim, ze świadomością wszystkich jego uwarunkowań i ograniczeń, a jednocześnie pytanie o „istotę” tego, co nazywamy „religią” pozostawić otwarte. Warto zauważyć, że dla relacji z teologią jako dyscypliną stanowiącą odrębny obszar niewymieszany z nieteologicznymi badaniami nad religią może to być sytuacja korzystna.

Tym razem zamiast podsumowania streszczającego istotne wątki danego podrozdziału pozwolę sobie na przytoczenie syntetycznego skrótu propozycji konceptualizacji religii, który na końcu szóstego rozdziału monografii *Conceptualizing Religion...* przedstawia sam Saler:

„Religia jest abstrakcją. Dla celów analitycznych możemy ją konceptualizować na zasadzie zbioru elementów, które w mniejszym lub większym stopniu mają tendencję do pojawiania się razem w najlepszych przykładach owej kategorii. Podczas gdy wszystkie te elementy, które zwykle wiążemy z kategorią religii, można owej kategorii przypisać, nie wszystkie z nich można przypisywać wszystkim fenomenom, które naukowcy zwykle uważają za przypadki religii [l.p.]. W skład owych przypadków, nazywanych religiami [l.mn.], wchodzi zachodnie monoteizmy, będące naszymi najbardziej prototypowymi przykładami religii. Pośród nich znajduje się również wszystko inne, co zdaje się uczestniczyć w owym zbiorze elementów w takim stopniu, że pod istotnymi względami przypomina to zachodnie monoteizmy. [...]

¹³⁴ Por. B. Saler, *Conceptualizing Religion*, op. cit., s. 226.

Za pomocą odpowiednio uzasadnionej argumentacji szukamy odpowiedzi na pytanie, czy pod nagłówek religii podciągnać kandydatów, którzy wydają nam się zdradzać mniejszy stopień prototypowości. Czynimy to w obliczu braku pewności co do granic oraz bez szczególnego przywiązania do tej kwestii. [...]

Każdy kandydat musi zostać jak najdokładniej zbadany w odniesieniu do naszego modelu analitycznego oraz porównany i zestawiony z naszymi najwyraźniejszymi przypadkami. Choć podejście to nie jest całkowicie otwarte, to jest ono takie w większym stopniu w porównaniu z typowymi podejściami monotetycznymi. [...]

W podejściu, które zostało tu zaproponowane, nie ma wyraźnych granic, które byłyby zarysowane wokół religii. Zdarza się raczej, że elementy, które spostrzegamy jako „religijne” znajdujemy w ramach zjawisk, które wielu z nas z różnych przyczyn nie będzie chciało określić jako religie. Jeśli jednak naszym ostatecznym celem w badaniach naukowych jest mówienie ciekawych rzeczy o ludziach bardziej niż o religiach i religii, to docenienie wszechobecności religijnych elementów w rzeczywistości ludzkiej jest o wiele ważniejsze niż jakiegokolwiek pomysły na wyznaczenie granic religii”¹³⁵.

¹³⁵ Ibid., s. 225-226.

3 Kwestia „naturalnego” wyjaśnienia zjawiska religii w ujęciu Bensa Salera

Jeśli w poprzednim rozdziale starałam się przedstawić zarys strategii, którą Benson Saler proponuje dla obchodzenia się z kategorią „religii” w międzykulturowych badaniach akademickich, to teraz spróbuję opisać jego perspektywę dotyczącą możliwości wyjaśnienia pochodzenia zjawisk określanych poprzez to pojęcie w oparciu o teorie zakorzenione w naukach przyrodniczych, kognitywistyce oraz psychologii ewolucyjnej. Jak wspomniałam, Saler zajął się tym tematem dosyć późno – prawdopodobnie pierwszym jego tekstem dotyczącym tego zagadnienia jest artykuł *Biology and Religion: On Establishing a Problematic* z 1999 r. W związku z tym Saler poświęcił tej kwestii znacznie mniej czasu i jego perspektywa jest mniej systematyczna oraz bazuje na badaniach innych autorów z nurtu religioznawstwa kognitywnego oraz psychologii ewolucyjnej. Z tego powodu, jak wspomniałam wcześniej, rozdział poświęcony temu aspektowi podejścia Salera do religii jest krótszy i stanowi rekonstrukcję bazującą na różnych fragmentach wybranych tekstów, które nierzadko pojawiają się w kontekście innych zagadnień. Niemniej jednak temat ten jest na tyle ważny dla zrozumienia całego podejścia Salera do ludzkiej religijności, że nie można go pominąć.

3.1 Powiązanie konceptualizacji religii z „naturalnym” wyjaśnianiem religijności ludzkiej w myśli Salera

Jeśli zastanawiamy się, jak ma się propozycja konceptualizacji religii przedstawiona przez Salera do jego spojrzenia na wyjaśnianie religijności, to jako punkt wyjścia może nam posłużyć pewien niepozorny fragment z monografii *Conceptualizing Religion...*, o którym wspominałam już w poprzednim rozdziale. Saler przytacza w nim następujący cytat z eseju Martina Southwolda:

[Poszczególne] religie nie są jednolitymi systemami, które stanowiłyby odpowiedź na jakąś pojedynczą potrzebę lub skłonność. Raczej, [każda] **religia składa się z rozmaitych form zachowania**, które zwykle **powstają w odpowiedzi na różnorodne zapotrzebowania** jednostek i społeczeństw; niemniej jednak owe formy zachowania – chociaż w tym sensie ich pochodzenie jest różnorodne – **przejawiają wyraźne wzajemne podobieństwa**, które przeważnie prowadzą do powiązania tych form w stosunkowo spójny system. Religia jest **politetyczna ze względu na różnorodne pochodzenie form zachowania**, które się na nią składają; zbliża się zaś **do monotetyczności ze względu na podobieństwa** między nimi.¹

¹ M. Southwald, *Buddhism and the Definition of Religion*, op. cit., s. 371 [w: B. Saler, *Conceptualizing Religion*, op. cit., s. 173; pogrubienie – T.H.]

Według Salera powyższe twierdzenie zdaje się sugerować, że formy zachowania określane jako religie są różnorodnymi, lecz podobnymi odpowiedziami na różnorodne, lecz paralelne potrzeby w ramach rozmaitych społeczeństw ludzkich i jako takie stanowią analogiczne rozwiązania dla szerokiej skali różnorodnych potrzeb człowieka². Saler poprzestaje tu na stwierdzeniu, że spojrzenie Southwolda otwiera przestrzeń dla zastosowania w antropologii kulturowej podejścia do klasyfikacji pochodzącego z nauk przyrodniczych, i następnie podejmuje wątek dotyczący wyżej wspomnianej różnicy między analogią i homologią w odniesieniu do klasyfikacji politetycznej.

W tym miejscu jednak można by rozwinąć refleksję w nieco odmiennym kierunku i zadać pytanie, dlaczego właściwie ludzie w różnych kontekstach wytwarzają różnorodne, lecz podobne formy zachowania wchodzące w skład tego, co nazywamy „religią”. Jeśli przyjmiemy założenie o tym, że zjawiska te stanowią reakcję człowieka na różne potrzeby i sytuacje, to ujęcie Southwolda zdaje się sugerować, że powodem owej różnorodności form jest właśnie ich różnorodne pochodzenie. Southwold jednak nie proponuje wyjaśnienia, jakie mechanizmy mogłyby generować owe różnorodne sposoby zachowania i dlaczego owe zjawiska jednak wydają się do siebie w dużej mierze podobne (co do podobieństw stwierdza on tylko, że są one przyczyną tego, że „religia” jako klasa dąży jednak do monotetyczności). Można się więc zastanawiać, czy owe podobieństwa między zlepkiem rozmaitych elementów określanych jako „religia” da się w jakiś sposób wyjaśnić.

Odpowiedzi Salera na tak postawione pytanie nie znajdziemy w danym fragmencie, niemniej jednak można jej szukać w jego późniejszych tekstach, przy uwzględnieniu jego ogólnego spojrzenia na konceptualizację religii. Kolejny raz pojawia tu się problem poszukiwania jakiegoś sposobu połączenia niejednorodnych zjawisk określanych za pomocą jednego pojęcia, co znowu przywodzi na myśl stary spór między nominalistami i realistami. Zobaczyliśmy już wcześniej, że Saler odrzuca „esencjalistyczne” ujęcia oraz „substancjalne” definicje religii, które doszukują się cech wspólnych wszystkim religiom lub zakładają istnienie jakiejś ogólnej niewidzialnej esencji religii. Jednym z możliwych rozwiązań w takiej sytuacji byłoby przyjęcie całkiem nominalistycznej perspektywy, w której „religia” byłaby tylko przydatnym narzędziem językowym, za pomocą którego ludzie w kulturze zachodniej „wyławiają” ze swojego doświadczenia w sposób nieco przypadkowy zjawiska, które ich interesują ze względu na pewne cele lub preferencje.

Przykładem takiego spojrzenia może być artykuł religioznawcy Craiga Martina *Delimiting Religion*, który swoje podejście do pojęcia „religii” rozwija m.in. w oparciu

² Zob. B. Saler, *Conceptualizing Religion*, op. cit., s. 174.

o założenie, że słowa to tylko narzędzia, których ludzie używają, aby z rzeczy w świecie wyodrębnili to, co ich interesuje; że owe sposoby użycia są zmienne i że owe zmienne sposoby użycia pojęć to wszystko, co mamy w tym kontekście do dyspozycji, gdyż nie ma za nimi żadnych platońskich form ani esencji³. Przy skrajnie nominalistycznej interpretacji takich tez pytanie o wyjaśnienie podobieństw między różnorodnymi zjawiskami wchodzącymi w skład „religii” właściwie nie miałoby sensu, ponieważ jedynym, co łączyłoby te fenomeny, byłoby samo pojęcie. Pozycja Salera jest jednak inna.

Jak wiemy, Saler ujmuje kategorię „religii” na zasadzie zbioru elementów powiązanych ze sobą w rozmaity sposób poprzez sieć podobieństw, przy czym zbiór ten nie posiada ostrych granic, a jednak wykazuje pewne tendencje centralne. Znaczącą rolę w jego perspektywie odgrywa teoria *podobieństw rodzinnych* bazująca na wspomnianej już interpretacji wittgensteinowskiego podejścia do języka, zaproponowanej przez Renforda Bambrougha, która stara się ominąć tak pozycję skrajnie realistyczną, jak i skrajnie nominalistyczną. Według owej teorii – podobnie jak w podejściach nominalistycznych – możliwe są rozmaite sposoby klasyfikacji, przy czym wybór konkretnego sposobu klasyfikowania rzeczywiście zależy od ludzi, którzy go rozwijają w określonym kontekście kulturowym. Niemniej jednak każda klasyfikacja – podobnie jak w podejściach realistycznych – musi bazować na pewnej obserwowalnej sieci różnic i podobieństw, jeśli rzeczywiście ma być klasyfikacją, a nie tylko listą przypadkowo wybranych elementów. Przy takim ujęciu nasze pojęcie „religii” możemy traktować jako narzędzie służące do tego, by z masy rzeczywistości „wyławiać” różnorodne zjawiska, które mniej lub bardziej łączą pewne obserwowalne, przeplatające się podobieństwa. Religie więc zdają się tworzyć „rodzinę”. Kiedy przyglądamy się im – podobnie jak w przypadku zdjęcia członków rodziny, u których w mniejszym lub większym stopniu widać pewne podobne rysy twarzy lub sylwetki – możemy się zastanawiać, skąd wzięły się poszczególne zjawiska występujące w ramach „religii” oraz czy jest jakiś powód, dla którego pojawiają się one razem.

Jak wspomniano w podrozdziale II.1.2, dla Salera w centrum uwagi badań nad religią są nie religie, lecz ludzie, którzy je generują. Saler w swoim kluczowym artykule z późnego okresu twórczości *Towards a Realistic and Relevant 'Science of Religion'* wspomina o tym, że jeden z jego wykładowców, Anthony F. C. Wallace, lubił powtarzać studentom, że jeśli zastanawiamy się nad pochodzeniem religii, to trzeba szukać nie w paleolicie, ale na stronicach gazet, albowiem religia rodzi się wciąż na nowo w ludzkiej historii. Rolą badań akademickich w takim ujęciu byłoby zidentyfikowanie typowych warunków i wzorców,

³ C. Martin, *Delimiting Religion*, „Method & Theory in the Study of Religion” 2009, t. 21, nr 2: 157–176.

według których religia powstaje w społeczeństwach ludzkich, co mogłoby z kolei pomóc rozwijać hipotezy na temat wyjaśnienia owych procesów⁴. Saler w tym miejscu zauważa, że takie spojrzenie zdaje się zakładać istnienie pewnych zdolności i predyspozycji poznawczych, które mogłyby stanowić źródło powstawania religii. W spostrzeżeniu tym można dostrzec echo własnych poglądów Salera na temat religijności ludzkiej, gdyż kluczową kwestią rozpatrywaną we wspomnianym artykule jest poszukiwanie „nauki o religii”, która byłaby jak najbardziej „relewantna i realistyczna” oraz która byłaby otwarta na redukcyjne wyjaśnianie, charakterystyczne dla nauk przyrodniczych.

Można więc przyjąć, że podejście Salera bazuje na założeniu o istnieniu pewnych mechanizmów właściwych dla człowieka jako gatunku, sprawiających, że ludzie wytwarzają rozmaite zjawiska, które w kulturze zachodniej oraz w kontekstach będących pod jej wpływem zwykliśmy nazywać „religią”. Saler szukając podejścia najbardziej korzystnego dla wyjaśniania owych procesów i fenomenów, wskazuje na teorie z dziedziny religioznawstwa kognitywnego (*cognitive science of religion, CSR*⁵). CSR jest interdyscyplinarnym projektem łączącym w sobie perspektywy różnych dziedzin badających ludzkie procesy poznawcze, przy czym wspólnym mianownikiem owych podejść jest przekonanie, że kształt wyobrażeń i zachowań religijnych wynika z biologicznie uwarunkowanego sposobu funkcjonowania ludzkich struktur poznawczych⁶. W związku z tym we wspomnianym już artykule *Theory and Criticism: The Cognitive Science of Religion* Saler wysuwa opinie, że nurt CSR jest aktualnie znacznie bardziej „realistyczny” niż wiele poprzednich projektów wyjaśniania religijności człowieka – wspomina w tym miejscu np. o Weberze, Malinowskim, Durkheimie lub Geertz – ponieważ jest on w stanie powiązać zjawisko religii z coraz lepszym i wciąż rozwijającym się rozumieniem uwarunkowań człowieka⁷. Według Salera sposób budowania teorii w ramach projektu CSR jest aktualnie najlepszą odpowiedzią na ciągle dyskusje na temat definicji „religii”, albowiem religia jest w nim ujmowana jako rozmyty zbiór rozmaitych przejawów kondycji ludzkiej, których wyjaśnianie rzuca światło na pewne aspekty tego, co znaczy być człowiekiem. Jak stwierdza Saler, przy takim podejściu szybko odkrywamy, że „nie ma nic

⁴ Zob. B. Saler, *Towards a Realistic and Relevant 'Science of Religion'*, op. cit., s. 210-211.

⁵ W polskim obszarze językowym określenie *cognitive science of religion* tłumaczone bywa zamiennie albo jako „religioznawstwo kognitywne”, albo jako „kognitywistyka religii”; dla łatwiejszej orientacji w tekście dalej przeważnie używam skrótu „CSR”, ogólnie stosowanego w tekstach anglojęzycznych.

⁶ Por. J.L. Barrett, *Cognitive Science of Religion: What Is It and Why Is It?*, „Religion Compass” 2007, t. 1, nr 6: 768–786, s. 769.

⁷ Por. B. Saler, *Theory and Criticism: The Cognitive Science of Religion*, „Method & Theory in the Study of Religion” 2010, t. 22, nr 4: 330–339, s. 337.

nadzwyczajnego w pojęciu religii, tak samo jak CSR uczy nas, że nie ma nic nadzwyczajnego w tym, co nazywamy religią”⁸.

Według Salera w tym kontekście szczególnie interesujące są trzy cechy typowe dla religioznawstwa kognitywnego: 1) Dla CSR w centrum uwagi są przede wszystkim ludzie, nie zaś abstrakcyjne religie lub kultury, które CSR pojmuje co najwyżej jako pożyteczne konstrukty nadające się do konceptualizacji pewnych obszarów rzeczywistości ludzkiej; 2) zwolennicy CSR przeważnie utrzymują, że procesy poznawcze, odpowiedzialne za powstawanie wyobrażeń i zachowań kojarzonych z „religią”, nie różnią się od tych, które funkcjonują w „niereligijnych” aspektach życia człowieka; 3) CSR – przynajmniej jeśli chodzi o jego aktualne formy – na ogół proponuje podejścia umiarkowanie redukcyjne, które nie zamykają drogi do zastosowania danych i teorii z innych dziedzin⁹ (przy czym kwestią redukcjonizmu w twórczości Salera zajmiemy się szczegółowo w innym miejscu). Warto zauważyć, że wskazane aspekty dobrze konwenują z ogólnym spojrzeniem Salera na dyskurs akademickich badań nad religią, którego dotknęliśmy w poprzednim rozdziale.

Choć Saler dostrzega zalety CSR, to nie jest on bezkrytyczny wobec aktualnego kształtu teorii z tego nurtu i jest świadom jego ograniczeń. We wspomnianym eseju *Theory and Criticism...* pisze on o różnych kierunkach krytyki projektu CSR tak wewnętrznych, jak i wysuwanych ze strony religioznawców lub badaczy z innych dziedzin¹⁰. Dla Salera jednym z zasadniczych problemów wielu teorii z dziedziny CSR jest ich „monochromatyczność”, w znaczeniu zbyt wąskiego ograniczenia pola widzenia do pewnych tylko zagadnień lub obszarów doświadczenia¹¹ (chodzi na przykład o przesadne skupienie się na wyobrażeniach religijnych lub o pewną obsesję kognitywistów na punkcie koncepcji dotyczących „istot nadprzyrodzonych” i sprawstwa). Zjawiska określane jako „religia” stanowią rzeczywistość niezwykle złożoną i często bardzo subtelną, której nie sposób zawęzić do paru tylko aspektów. W opinii Salera więc wszelkie teoretyzowanie na temat religii musi odzwierciedlać ten fakt i powinno być odpowiednio „polichromatyczne”, co znaczy, że musi ono pozwalać na wielopoziomowe oraz wieloaspektowe ujęcia i wyjaśnienia badanych zjawisk¹².

W związku z tym dla Salera najbardziej korzystnym rozwiązaniem dla badań nad religią jest podejście inspirowane ideą „konceptualnie zintegrowanej teorii”, zaproponowaną przez Ledę Cosmides, Johna Tooby’ego i Jerome’a Barkowa, która byłaby

⁸ Ibid., s. 332.

⁹ Por. *ibid.*, s. 334-335.

¹⁰ Zob. *ibid.*, s. 332.

¹¹ Por. *ibid.*

¹² Por. *ibid.*, s. 337-338.

ukształtowana w taki sposób, że pozwalałaby na włączenie danych i teorii z kilku różnych dziedzin¹³. Dziedzina CSR w opinii Salera pozwala na takie „polichromatyczne” podejście¹⁴, albowiem jest ona polem badań interdyscyplinarnych oraz podejmuje przeważnie wąskie szczegółowe zagadnienia, co pozwala na pluralizm różnych teorii na temat wielorakich zjawisk nazywanych „religią”. Korzystanie z dorobku CSR nie wyklucza zatem badań teoretycznych lub eksperymentalnych nad religią, które nie wchodzą w jego pole zainteresowania¹⁵. Chociaż więc, jak stwierdza Saler, „zwolennicy CSR w swoich próbach wyjaśniania religii nie połączyli wszystkich punktów... [a raczej] nawet nie zidentyfikowali wszystkich punktów... to jednak wciąż grają najciekawszy mecz w mieście”¹⁶.

W następnych podrozdziałach zajmiemy się zastosowaniem przez Salera „naturalnych”, redukcyjnych sposobów wyjaśniania pochodzenia pewnych elementów, które na ogół wchodzą w skład tego, co kultura zachodnia określa pojęciem „religii”. Jeśli chodzi o podział wątków, warto skorzystać ze spostrzeżenia kognitywisty religii Justina L. Barretta, który w swoim artykule *Cognitive Science of Religion: What Is It and Why Is It?* zauważa, że chociaż projekt CSR bywa zwykle kojarzony ze strategiami wyjaśniania z dziedziny psychologii lub antropologii ewolucyjnej, to obszary te nie są ze sobą konieczne powiązane. Podejścia kognitywistyczne skupiają się bowiem na mechanizmach generujących ludzkie wyobrażenia i zachowania religijne, niemniej jednak mogłyby wyjaśniać ich sposób funkcjonowania bez odniesienia do teorii ewolucyjnych. Psychologia ewolucyjna z kolei stanowi przydatne źródło hipotez na temat tego, jak owe mechanizmy mogły powstać, ale dla projektu CSR jest ona czymś wtórnym¹⁷. Można więc powiedzieć, że CSR ogólnie skupia się na tym, *jak* działają mechanizmy poznawcze w kontekście religijności ludzkiej, a podejścia ewolucyjne proponują hipotezy na temat tego, *dlaczego* owe mechanizmy ukształtowały się właśnie w taki sposób.

W tym kluczu w kolejnych trzech podrozdziałach wątki dotyczące spojrzenia Salera na wyjaśnianie ludzkiej religijności zostaną podzielone na dwie części: najpierw postaram się opisać ogólne spojrzenie Salera na kognitywne wyjaśnianie funkcjonowania elementów wchodzących w skład zjawiska religii, a następnie przedstawię jego opinię na temat hipotez

¹³ Zob. L. Cosmides, J. Tooby, J.H. Barkow, *Introduction: Evolutionary Psychology and Conceptual Integration* [w:] *The Adapted Mind: Evolutionary Psychology and the Generation of Culture*, J. H. Barkow, L. Cosmides, J. Tooby (red.), Oxford University Press, Oxford / New York 1992: 3–15, s. 4 [w: B. Saler, *Reduction, Integrated Theory, and the Study of Religion*, „Religion” 2009, t. 39, nr 4, s. 350].

¹⁴ Zob. B. Saler, *Theory and Criticism*, op. cit., s. 335.

¹⁵ Por. B. Saler, *Towards a Realistic and Relevant 'Science of Religion'*, op. cit., s. 204-205.

¹⁶ B. Saler, *Theory and Criticism*, op. cit., s. 331.

¹⁷ Por. J.L. Barrett, *Cognitive Science of Religion: What Is It*, op. cit., s. 779.

ewolucyjnych dotyczących ich pochodzenia. Na koniec, aby przedstawić przykład jednego zagadnienia szczegółowego, zajmę się ujęciem problemu ateizmu zaproponowanym przez Salera, w którym zastosowane zostały wcześniej opisane strategie.

Sposób powiązania spojrzenia Salera na konceptualizację religii z podejściem do wyjaśniania pochodzenia elementów wchodzących w skład owego zjawiska można więc podsumować w następujący sposób:

Saler, ujmując „religię” jako nieostry zbiór elementów powiązanych poprzez podobieństwa rodzinne, którego najbardziej prototypowymi przykładami są zachodnie monoteizmy, opowiada się za „naturalnym” wyjaśnianiem pochodzenia owych elementów. Za aktualnie najlepszą strategię uważa projekt religioznawstwa kognitywnego (cognitive science of religion), które podchodzi do religii jako do fenomenu generowanego poprzez pewne ogólne mechanizmy poznawcze, będące źródłem tak zjawisk kojarzonych z „religią”, jak i wielu innych. Powodem tego jest po pierwsze to, że CSR ujmuje religię jako zjawisko ludzkie bez odniesienia do jakichś postulowanych rzeczywistości transcendentnych, oraz po drugie otwartość CSR na „polichromatyczne”, wieloaspektowe spojrzenie na religijność ludzką.

3.2 Spojrzenie Salera na kognitywne wyjaśnianie zjawiska ludzkiej religijności

Poszukiwanie odpowiednio „realistycznej i relewantnej” formy badań religioznawczych w twórczości Bensa Salera charakteryzuje się dążeniem do stworzenia przestrzeni dla zintegrowania różnych podejść, za pomocą których można byłoby ująć rozmaite aspekty wielorakiej rzeczywistości nazywanej „religią”. Saler zachęca do korzystania z dorobku nauk przyrodniczych w badaniach nad religią, niemniej jednak nie jest on bezkrytyczny i ma świadomość złożoności społecznego życia człowieka oraz różnic między opisami świata ludzkiego a pozaludzkiego¹⁸. Z tego powodu docenia on także zalety perspektyw akcentujących znaczenie kontekstu kulturowego i rzeczywistości społecznej dla zrozumienia sieci religijnych praktyk i przekonań, ale bez uwzględnienia danych i teorii

¹⁸ Przykładem tego może być jeden z późnych tekstów, w którym Saler stawia pytanie o granice możliwości zastosowania strategii nauk empirycznych w ramach CSR do rzeczywistości społecznej – zob. B. Saler, *Constraints on Theory-Building in the Cognitive Science of Religion with Reflections on the Influence of Physics Envy and the Principle of Sufficient Reason [w:] Religion Explained?: The Cognitive Science of Religion After Twenty-Five Years*, L. H. Martin, D. Wiebe (red.), Bloomsbury Academic, London / New York 2017: 133–142.

z nauk empirycznych uważa je za niewystarczająco „relewantne”. Jego poszukiwanie właściwego podejścia do badań nad religią związane jest więc z pytaniem o to, jak uniknąć skrajności i stworzyć perspektywę jak najbardziej „polichromatyczną”.

W odniesieniu do kwestii „biologicznego” wyjaśniania religijności ludzkiej warto przytoczyć wspomniany już artykuł Salera *Biology and Religion: On Establishing a Problematic*. Saler zajmuje się w nim kwestią relacji między biologią i badaniami nad zjawiskiem religii, przy czym znaczna część tekstu poświęcona została ocenie podejścia Waltera Burkerta, który w swojej słynnej pracy *Stwarzanie świętości*¹⁹ próbował powiązać jeden rodzaj ludzkich praktyk rytualnych z pewnym wzorcem zachowań u niektórych gatunków zwierząt. Burkert wysuwa tezę, że praktyki związane z jakąś formą ofiary w różnych kulturach – zwłaszcza te, które polegają na samookaleczeniu lub ofiarowaniu czegoś lub kogoś bardzo cennego – są uwarunkowane biologicznie i kierują się taką samą motywacją jak, na przykład, zachowanie jaszczurki odrzucającej ogon w sytuacji zagrożenia lub lisa odgryzającego sobie łapę, która utknęła w pułapce. Chodziłoby o logikę *pars pro toto*, część za całość, gdzie w celu ocalenia całości – własnego życia, rodziny lub społeczeństwa – człowiek/zwierzę ofiaruje część swojego ciała lub coś, co jest mu bardzo drogie.

Teza Burkerta była szeroko dyskutowana w środowisku religioznawczym, niemniej jednak przeważająca część badaczy oceniała jego wnioski jako niewystarczająco uzasadnione na poziomie danych empirycznych, a opisywane przez niego paralele jako zbyt mało subtelne w odniesieniu do kontekstu kulturowego poszczególnych praktyk. Podobne jest także zdanie Salera na ten temat: Saler docenia dążenie Burkerta do powiązania wyjaśniania pewnych elementów ludzkiej religijności z teoriami z dziedziny biologii i uważa poszczególne przykłady za inspirujące. Niemniej jednak, w jego opinii, jednym z zasadniczych braków perspektywy zaproponowanej przez Burkerta jest pominięcie warstwy wyjaśniania psychologicznego i zaaplikowanie teorii z biologii ewolucyjnej wprost do rzeczywistości ludzkiego życia społecznego²⁰. Cytując Ledę Cosmides et al., Saler stwierdza, że „jeśli chcemy zrozumieć relację między biologią i kulturą, musimy najpierw zrozumieć budowę naszej ewolucyjnie powstałej psychiki”²¹. Choć zatem nastawienie Salera wobec zastosowania podejść z dziedziny biologii ewolucyjnej na polu nauk

¹⁹ Zob. W. Burkert, *Stwarzanie świętości: Ślady biologii we wczesnych wierzeniach religijnych*, L. Trzcionkowski (tłum.), Wydawnictwo Homini, Kraków 2006.

²⁰ Por. B. Saler, *Biology and Religion: On Establishing a Problematic* [w:] *Understanding Religion: Selected Essays*, Walter de Gruyter, Berlin / New York 2009: 188–195, s. 191; 196.

²¹ L. Cosmides, J. Tooby, J.H. Barkow, *Introduction: Evolutionary Psychology and Conceptual Integration*, op. cit., s. 3 [w: B. Saler, *Biology and Religion*, op. cit., s. 196].

społecznych jest na ogół pozytywne, to jednak warunkiem dla budowania hipotez wyjaśniających zjawiska ludzkiej rzeczywistości społecznej i kulturowej jest dla niego uwzględnienie warstwy psychologicznej i poznawczej w funkcjonowaniu człowieka.

Co do roli aspektu społeczno-kulturowego, warto wspomnieć o tym, że Saler w kilku miejscach rozwija refleksję nad modelem uprawiania refleksji akademickiej, przeważającym na polu nauk społecznych, o którym wspomniałam wcześniej przy okazji opisu ogólnego podejścia Salera do dyskursu badań religioznawczych. Chodzi o tzw. „standardowy model nauk społecznych” (*Standard Social Sciences Model, SSSM*), jak go nazwali John Tooby i Leda Cosmides²². SSSM w ich ujęciu jest określeniem dla perspektywy bazującej na – w ich opinii prawdziwym – założeniu, że wszyscy ludzie przychodzą na świat ze wspólnym biologicznym wyposażeniem i że różnice genetyczne i rozwojowe pomiędzy członkami poszczególnych kultur nie stanowią wystarczającego uzasadnienia różnorodności kultur i społeczeństw. Jednak z owego założenia w ramach tego modelu wyprowadzany jest – w opinii wspomnianych autorów fałszywy – wniosek, że „natura ludzka” stanowi tylko pewną ogólną konstantę i że za kształt zachowania i praktyk ludzkich odpowiada kultura²³. Przy takim spojrzeniu dzieci podczas swojego rozwoju wszelkie wzorce zachowania i funkcjonowania otrzymują ze źródeł pozabiologicznych i pozasomatycznych, poprzez interakcję z określonym środowiskiem społecznym i kulturowym. „Natura ludzka” jest więc w ramach SSSM traktowana tylko jako pewien „nieokreślony materiał formowany i przekształcany przez czynniki społeczne” (jak twierdził Émile Durkheim) lub jako „komputer ogólnego przeznaczenia”, na który trzeba pobrać odpowiednie programy kulturowe, by mógł „po ludzku” funkcjonować (jak ujmował to Clifford Geertz)²⁴. W ramach SSSM więc wszystko, co jest w kulturze, należy wyjaśniać tylko poprzez kulturę.

Saler w tym kontekście przytacza opinię Tooby’ego i Cosmides, według których SSSM jest modelem wadliwym. Zauważają oni, że ze względu na postulat ograniczenia wyjaśniania zjawisk tylko do poziomu kultury, model ów izoluje nauki społeczne od innych nauk. Jeszcze bardziej znaczące jest jednak to, że SSSM, ich zdaniem, bazuje na błędnych i naiwnych teoriach rozwojowych. Podobnie jak dorosły człowiek posiada różne cechy fizyczne, takie jak zęby lub owłosienie, których nie miał jako niemowlę, a których rozwój

²² Zob. J. Tooby, L. Cosmides, *The Psychological Foundations of Culture* [w:] *The Adapted Mind: Evolutionary Psychology and the Generation of Culture*, J. H. Barkow, L. Cosmides, J. Tooby (red.), Oxford University Press, Oxford / New York 1992: 19–136, s. 22n [w: B. Saler, *Towards a Realistic and Relevant 'Science of Religion'*, op. cit., s. 200].

²³ Por. B. Saler, *Towards a Realistic and Relevant 'Science of Religion'*, op. cit., s. 201.

²⁴ Zob. *ibid.*

jednak zakodowany jest w jego wyposażeniu biologicznym, tak pewne wzorce funkcjonowania ludzkiego umysłu, które pojawią się dopiero w odpowiednich okolicznościach, niekoniecznie muszą być przekazywane tylko za pomocą kultury²⁵. Jak stwierdzają Tooby i Cosmides,

„Standardowy model nauk społecznych” zakłada niemożliwą psychologię. Wyniki psychologii kognitywnej, biologii ewolucyjnej, sztucznej inteligencji, psychologii rozwojowej, lingwistyki i filozofii prowadzą do tego samego wniosku: budowa psychologiczna, która nie zawierałaby nic poza ekwipotencjalnymi, ogólnymi lub pozbawionymi treści mechanizmami nie byłaby w stanie wykonywać zadań, które wiemy, że ludzki umysł wykonuje lub rozwiązuje [...] Nie jest ona w stanie wyjaśnić obserwowanego zachowania i nie jest to rodzaj struktury, która mogłaby się rozwinąć podczas ewolucji²⁶.

W opinii kognitywistów i psychologów ewolucyjnych człowiek więc nie przychodzi na świat jak owa przysłowiowa pusta tablica i kultura nie odpowiada za wszystko (jak zakładają pewne nurty antropologii kulturowej). Istnieją bowiem pewne podstawowe wzorce postrzegania, reakcji, myślenia i zachowania, które są wspólne dla wszystkich ludzi bez względu na kulturę, w której się wychowali. Według Tooby’ego i Cosmides wyniki badań kognitywistów wskazują na to, że ludzka psychika „zawiera wiele ewolucyjnie wykształconych mechanizmów... posiadających wyspecjalizowane pod względem treści formaty reprezentacji, procedury [i] wskazówki... które wyraźnie kształtują naturę ludzkiego życia społecznego oraz to, co jest przekazywane między pokoleniami”²⁷.

Saler w nawiązaniu do owej perspektywy przytacza teorię modularnej teorii umysłu przyjmowaną przez wielu badaczy na polu nauk kognitywnych. Według niej umysł ludzki ukształtowany jest na zasadzie różnych wyspecjalizowanych „modułów”, będących ewolucyjnie powstałymi strukturami mentalnymi, które są wrażliwe na pewien obszar doświadczenia i które przetwarzają informacje w określony sposób. Niektóre z nich mogą dotyczyć języka, inne zaś wykrywania sprawstwa lub innych obszarów. Z tego powodu, jak zauważa Saler, w ludzkim doświadczeniu nie wszystko jest możliwe – struktura naszego umysłu/mózgu nie jest pozbawiona treści i bez względu na kulturę jesteśmy dysponowani, by posiadać pewien kształt rozumowania i wyobrażeń²⁸. Choć więc z pewnością można byłoby pomyśleć nieskończoną ilość różnych form zachowania i funkcjonowania umysłu, to jednak rodzaje ludzkiego postrzegania, myślenia i reagowania nie są nieograniczone i sprowadzają się do pewnych tylko wzorców.

²⁵ Por. *ibid.*, s. 202.

²⁶ J. Tooby, L. Cosmides, *The Psychological Foundations of Culture*, *op. cit.*, s. 34.

²⁷ *Ibid.*

²⁸ Por. B. Saler, *Towards a Realistic and Relevant ‘Science of Religion’*, *op. cit.*, s. 205.

Saler podaje, w odniesieniu do określonych struktur poznawczych, trzy przykłady, które mają znaczenie w kontekście badań nad elementami obecnymi w religijności ludzkiej: Po pierwsze, jako ludzie mamy zdolność do wykrywania sprawstwa, która uruchamia się nie tylko w relacjach społecznych, ale także w celu wyczuwania realnego lub wyimaginowanego zagrożenia. Po drugie, potrafimy sobie wyobrazić rzeczywistości wirtualne, co pozwala nam na spojrzenie w przyszłość i przeszłość. Po trzecie, posiadamy zdolności metareprezentacyjne, które pozwalają nam zrozumieć i przewidzieć zachowanie innych ludzi²⁹.

Znaczące jest, że owe moduły wbudowane są w strukturę każdego normalnie funkcjonującego umysłu/mózgu, są z nami cały czas i pełnią swoją funkcję we wszystkich sytuacjach doświadczenia ludzkiego. Stanowią one pewną „transcendentalną” stałą, która kształtuje sposoby naszego postrzegania, myślenia i reakcji. Według klasycznej wizji rozwijanej na polu kognitywistyki religii (CSR) elementy, które składają się na zjawisko religii, stanowią pochodną tych właśnie procesów. Ludzkie wyobrażenia i sposoby zachowania związane ze sferą religijności kształtowane są przez te same struktury co wszystkie inne obszary życia, a nasze myślenie i zachowanie ograniczone jest do pewnych tylko wzorców. W związku z tym nie spotykamy wszystkich wyobraźalnych rodzajów religii (podobnie jak ludzie, używając języka, nie popełniają wszystkich wyobraźalnych błędów syntaktycznych)³⁰. Przyjmując zatem tę perspektywę, jak pisze Saler, rzeczywiście możemy stwierdzić, że „religia w pewnym sensie wypływa z umysłu/mózgu (*bubbles up from the mind-brain*)”³¹.

Choć modularna teoria umysłu spotkała się z zastrzeżeniami ze strony niektórych badaczy³², to ogólna perspektywa, w której jest ona zakorzeniona, stanowi interesujące podejście w odniesieniu do wyjaśniania podobieństw między różnorodnymi zjawiskami wchodzącymi w skład tego, co nazywamy „religią”. W historii religioznawstwa i antropologii wielokrotnie pojawiał się wątek pewnych wzorców lub typów wyobrażeń

²⁹ Por. *ibid.*, s. 206.

³⁰ Por. *ibid.*

³¹ Zob. *ibid.*, s. 205.

³² Problem z „modułami” polega m.in. na tym, że trudno je zidentyfikować z jakimiś obserwowalnymi schematami działania mózgu na poziomie neurologicznym i, jak zauważa religioznawca Jeppe Sinding Jensen, niektórzy badacze uważają je po prostu za nieistniejące. Na ogół można je traktować raczej jako pewne konstrukty analityczne, które zostały wprowadzone dla uporządkowania pewnych prawidłowości i usprawnienia refleksji – por. Por. J.S. Jensen, *Religion as the Unintended Product of Brain Functions in the ‘Standard Cognitive Science of Religion Model’: On Pascal Boyer, Religion Explained (2001) and Ilkka Pyysiäinen, How Religion Works (2003)* [w:] *Contemporary Theories of Religion: A Critical Companion*, M. Stausberg (red.), Routledge, London 2009: 129–155, s. 144. Dla bardziej szczegółowej krytyki i refleksji na temat modularnej teorii umysłu zob. A. Karmiloff-Smith, *Beyond Modularity: A Developmental Perspective on Cognitive Science*, MIT Press, Cambridge (MA) 1999.

i zachowań kulturowych lub religijnych w twórczości autorów takich jak Mircea Eliade, Carl G. Jung lub Ruth Benedict. W badaniach nad religią owe podobieństwa były przeważnie rozpatrywane w kluczu porównawczym lub wyjaśniane tylko na poziomie historii myśli czy kultury. Nawet w ramach paradygmatu ewolucji kulturowej, który był obecny zwłaszcza w początkach rozwoju antropologii jako dyscypliny akademickiej (zob. podrozdział I.3.2), transformacja zjawisk kulturowych była wyjaśniana tylko przez rozwój kultury i ewolucja biologiczna stanowiła najwyżej przygodną metaforę. Założenie o istnieniu pewnych biologicznie uwarunkowanych cech ludzkich struktur poznawczych stwarza zaś przestrzeń do powiązania obserwowanych podobieństw między zjawiskami różnych kultur i tradycji religijnych z danymi nauk kognitywnych i przyrodniczych. Ponadto przy takim spojrzeniu nie trzeba się doszukiwać jakiejś wspólnej „esencji” obserwowanych zjawisk: Ich powiązanie w kategorię „religii” stanowi pewną konwencję obecną w kulturze zachodniej, przy czym zauważane podobieństwa mogą być w znacznej mierze rozpatrywane jako następstwo działania modularnej struktury umysłu/mózgu, którą dzielają wszyscy ludzie bez względu na kulturę.

Saler w swoich tekstach korzysta przeważnie z teorii związanych z klasycznym typem programu CSR, nazwanym przez religioznawcę Jeppego Sindinga Jensena „standardowym modelem kognitywistyki religii” (*Standard Cognitive Science of Religion Model*), który bywa kojarzony z twórczością autorów takich jak Pascal Boyer, Ilkka Pyysiäinen lub Justin L. Barrett³³. Na ów model składa się kilka zasadniczych wątków uwypuklających pewne charakterystyczne aspekty religijności ludzkiej. Chodzi zwłaszcza o kwestię „intuicyjnej ontologii”, która miałaby być wspólna wszystkim ludziom oraz która polega na pewnych nieświadomych przed założeniach dotyczących funkcjonowania świata i zawierających się w nim obiektów³⁴. Spodziewamy się, że kamienie są nieożywione i nie poruszają się same z siebie, że zwierzęta są ożywione, ale nie mówią, lub że ludzie poruszają się, mówią, myślą i posiadają ciało. Ludzka psychika jest jednak zdolna do wytwarzania wyobrażeń „sprzecznych z intuicją”, takich jak mówiące zwierzęta, ożywione kamienie lub inteligentne i komunikujące się bezcielesne istoty. Według badaczy z nurtu CSR tego rodzaju wyobrażenia, posiadające pewne powtarzalne cechy, stanowią materiał wyjściowy dla powstawania wyobrażeń religijnych³⁵.

³³ Zob. J.S. Jensen, *Religion as the Unintended Product of Brain Functions*, op. cit. [w: B. Saler, *Theory and Criticism*, op. cit., s. 332].

³⁴ Zob. J.S. Jensen, *Religion as the Unintended Product of Brain Functions*, op. cit., s. 140.

³⁵ Klasycznym przykładem takiego podejścia jest np. monografia P. Boyer, *I człowiek stworzył bogów...: Jak powstała religia?*, K. Szeżyńska-Maćkowiak (tłum.), Prószyński i S-ka, Warszawa 2005.

Kolejnym znaczącym wątkiem w ramach „standardowego modelu CSR” jest ludzka zdolność do wykrywania sprawstwa, która w opinii badaczy miała znaczenie w ramach ewolucji człowieka jako gatunku. Perspektywa ta bazuje na założeniu, że większą szansę na przeżycie miały jednostki nadwrażliwe w odniesieniu do wykrywania sprawstwa w sytuacjach niejednoznacznych. Zgodnie z tą logiką korzystniej jest pomylić się przeczuwając obecność nieistniejącego drapieżnika, kiedy zauważamy jakiś nieokreślony ruch w ciemnym lesie, niż nie zauważyć realnie istniejącego drapieżnika, który właśnie przygotowuje się do ataku. W ten sposób, według badaczy, ewolucja zostawiła człowieka z tendencją określaną jako „nadaktywny system wykrywania sprawstwa” (*Hyperactive Agency Detection Device*, HADD), która wraz z innymi skłonnościami powoduje, że w przypadku niepewności co do charakteru doświadczanych zjawisk jesteśmy skłonni doszukiwać się obecności istot żywych lub nawet obdarzonych inteligencją, ewentualnie zakładać celowość pewnych procesów i działań³⁶.

Klasyczny model CSR był poddany krytyce z różnych powodów, tak przez badaczy spoza tego nurtu, jak na poziomie samego religioznawstwa kognitywnego³⁷. Choć wiele z tych wątków zostało uwzględnionych w trakcie rozwoju CSR jako dziedziny i obecny kształt CSR jest znacznie bardziej subtelny także w odniesieniu do kwestii dotyczących np. kontekstu kulturowego, to niektóre zarzuty w odniesieniu do problemu wyjaśniania ludzkiej religijności są uzasadnione. CSR bowiem w klasycznej postaci zbyt mocno akcentuje intelektualną i percepcyjną warstwę zjawiska religii na poziomie jednostki oraz nierzadko zawęża rozumienie „religii” właśnie do tego aspektu, pomijając wielorakość odniesień społecznych i innych.

Wiemy, że w ujęciu Salera, które nas interesuje w tym miejscu, „religia” nie ogranicza się do jakiegoś wąskiego wycinka doświadczenia ludzkiego, lecz stanowi określenie dla bardzo złożonego zlepkę elementów powiązanych poprzez sieć dostrzegalnych różnic i podobieństw, przy czym w przypadku konkretnych „religii” (l.mn.) niektóre elementy mogą występować częściej, inne rzadziej. Choć więc Saler sam przeważnie zachęca do wyjaśniania ogólnie pojętej religii za pomocą strategii nauk kognitywnych, to ze względu na jego całościową perspektywę można mówić bardziej o kognitywnym wyjaśnianiu pewnych elementów, które wchodziły w skład przyjętego przez nas modelu tego, co nazywamy „religią”. Strategie CSR stanowiłyby tu więc raczej narzędzie do ujęcia pewnych elementów i powiązań między nimi niż ogólną wizję wyjaśniającą wieloraką rzeczywistość

³⁶ Zob. np. J.L. Barrett, *Cognitive Science, Religion, and Theology: From Human Minds to Divine Minds*, Templeton Press, West Conshohocken (PA) 2011, s. 99n.

³⁷ Zob. J.S. Jensen, *Religion as the Unintended Product of Brain Functions*, op. cit., s. 145n.

religijności człowieka. W tej sytuacji niekoniecznie warto pytać o wyjaśnianie „religii” (l.p.) jako całości, lecz raczej o pochodzenie poszczególnych typów zjawisk, takich jak teizm lub ofiara (pamiętając o tym, że kategorie te także są złożone i w swojej wewnętrznej strukturze zorganizowane w kluczu podobieństw rodzinnych).

Sam Saler najwięcej uwagi w tym kontekście poświęca ludzkiej tendencji do wytwarzania wyobrażeń określanych jako „teizm” (co jest mało zaskakujące, jeśli bierzemy pod uwagę, że jest to jedna z najczęściej występujących cech, pojawiająca się w różnych odsłonach w rozmaitych tradycjach religijnych). Chodzi o wszelkiego rodzaju idee i praktyki religijne związane z wyobrażeniami inteligentnych istot posiadających cechy określane w CSR jako „sprzeczne z intuicją” (czyli na przykład istot bezcielesnych lub obdarzonych nadludzką mocą), które kognytwiści religii najczęściej ogólnie nazywają „bogami”³⁸. Saler nawiązując do perspektywy CSR, przyjmuje naturalne pochodzenie teizmu, przy czym szczególne znaczenie ma tu właśnie kwestia wykrywania sprawstwa. Cytując Justina L. Barretta, pisze on, że przekonanie o istnieniu bogów „powstaje ze względu na naturalne funkcjonowanie całkowicie normalnych narzędzi umysłowych, które działają we wspólnych naturalnych i społecznych kontekstach”³⁹. Barrett w odniesieniu do tej kwestii opisuje ludzki umysł jako pewnego rodzaju „warsztat”, który zawiera rozmaite „narzędzia” lub „urządzenia” przeznaczone do wykonywania specyficznych zadań. Owe narzędzia działają nieświadomie i przetwarzają przeważnie informacje dotyczące pozawerbalnego doświadczenia⁴⁰.

Jednym z owych modułów jest wspomniany „nadwrażliwy system wykrywania sprawstwa”, który ma znaczenie nie tylko dla szybkiego wykrywania zagrożenia lub orientacji w rzeczywistości ludzkiej, lecz także w kontekście powstawania idei i wyobrażeń dotyczących „bogów”. Proces poznawczy, który łączy działanie modułu wykrywania sprawstwa z przekonaniem o istnieniu boskich istot, Saler nazywa „apoteozą sprawstwa”. Uruchamia się on wtedy, kiedy informacje na temat sytuacji, co do której umysł ludzki może zakładać obecność świadomego sprawstwa, pozostają niejednoznaczne (może chodzić na przykład o pewne nietypowe zjawisko atmosferyczne lub jakieś niewytłumaczalny wypadek). Saler przytacza w tym kontekście trzy istotne formy uruchamiania procesu „apoteozy sprawstwa”, które opisuje Barrett: Chodzi o: 1) wykrywanie sprawstwa w odniesieniu do przedmiotu, które jest błędnie rozpoznane jako działanie ludzkie i które

³⁸ Zob. J.L. Barrett, *Cognitive Science, Religion, and Theology*, op. cit., s. 96n.

³⁹ J.L. Barrett, *Why Would Anyone Believe in God?*, AltaMira Press, Walnut Creek (CA) 2004, s. 21 [w: B. Saler, C.A. Ziegler, *Atheism and the Apotheosis of Agency*, „Temenos” 2006, t. 42, nr 2: 7–41, s. 16].

⁴⁰ Zob. B. Saler, C.A. Ziegler, *Atheism and the Apotheosis of Agency*, op. cit., s. 17.

jednocześnie przejawia pozaludzkie cechy (w ten sposób może powstać wiara w istoty nadprzyrodzone); 2) wykrywanie obecności sprawstwa w odniesieniu do pozornie celowych ruchów przedmiotów, które normalnie nie posiadają woli lub inteligencji (w ten sposób powstaje wiara w działanie sił przypisywanych boskim istotom); 3) wykrywanie obecności sprawstwa w zjawiskach, które nie pasują do działania znanych przyrodzonych lub nadprzyrodzonych istot (w ten sposób może pojawić się wiara w istnienie dotąd nieznanymi boskich istot)⁴¹.

W tej perspektywie zatem tak za powstawanie wyobrażeń dotyczących „bogów”, jak i za ich ogólny kształt odpowiadałaby specyficzna struktura naszej ludzkiej psychiki. Działanie owych „narzędzi” lub „modułów” umysłowych odpowiada za to, że człowiek ma naturalną tendencję do tworzenia wyobrażeń teistycznych – w znaczeniu idei dotyczących wszelkiego rodzaju istot „sprzecznych z intuicją” – i że „bogowie” są tak często spotykani w różnych tradycjach religijnych.

Klasycznym problemem w ramach CSR jest pytanie o to, jak odróżnić od siebie wyimaginowane, „sprzeczne z intuicją” istoty fikcyjne (takie jak np. Myszka Miki) od wyobrażeń religijnych dotyczących bóstw, duchów lub demonów. Jedną z możliwych odpowiedzi proponowanych przez kognitywistów jest – niezbyt klarowne – założenie, że „religijne” są te istoty, które posiadają tzw. informacje strategiczne, czyli takie, którym ludzie w aktualnym kontekście przypisują duże znaczenie egzystencjalne⁴². Saler w swojej refleksji na temat teizmu nie rozwija dalej tego wątku, niemniej jednak biorąc pod uwagę jego wieloaspektowe podejście do konceptualizacji religii, można by stwierdzić, że przy takiej perspektywie owo pytanie niekoniecznie warto zadawać. Jeśli bowiem kategorię religii traktujemy jako zbiór elementów z nieostrymi granicami, to nie ma sensu pytać, gdzie się „religia” kończy i gdzie zaczyna. Pewne elementy – takie jak wyobrażenia istot „sprzecznych z intuicją” – mogą się pojawiać tak w kontekstach kojarzonych z tym, co zwykliśmy nazywać „religią”, jak i poza nimi. Raczej możemy pytać o to, jak dochodzi do tego, że niektóre wyimaginowane istoty wywierają większy wpływ na życie niektórych ludzi, lub jaką rolę ma w tym procesie kontekst kulturowy.

Choć Saler zasadniczo ogranicza swoją szczegółową refleksję na temat kognitywnego wyjaśniania religijności ludzkiej do kwestii teizmu i ludzkiej tendencji do szukania sprawstwa, to analogiczną strategię można byłoby z pewnością zastosować także w przypadku innych elementów spotykanych w ramach fenomenów określanych jako

⁴¹ Por. J.L. Barrett, *Why Would Anyone Believe in God?*, op. cit., s. 33 [w: B. Saler, C.A. Ziegler, *Atheism and the Apotheosis of Agency*, op. cit., s. 19].

⁴² Zob. np. P. Boyer, *I człowiek stworzył bogów...*, op. cit.

„religia” (takich jak rytuał, struktura organizacji społecznej itd.). Znaczące w tym kontekście jest przede wszystkim ogólne założenie Salera o pochodnej naturze religii lub, bardziej precyzyjnie, elementów, które składają się na zbiór zjawisk opisywanych przez owo pojęcie. Dla Salera kształt komponentów religii zakorzeniony jest w specyficznej budowie ludzkiej psychiki, która nakłada pewne ograniczenia na działanie myśli i wyobraźni, co powoduje pewną powtarzalność wzorców idei, wyobrażeń i praktyk religijnych. Przyjęcie zaś takiej perspektywy rzeczywiście może prowadzić do tego, by wraz z Salerem stwierdzić, że „religia wypływa z umysłu/mózgu” oraz że każde prawdziwie naukowe studium religii musi być „bezwstydnie redukcyjne”.

Jeśli pragniemy podsumować spojrzenie Salera na możliwości wyjaśniania elementów religijności ludzkiej, warto zwrócić uwagę na kilka wątków:

Saler z jednej strony stawia tezę, że przy wyjaśnianiu zjawiska ludzkiej religijności należy uwzględnić teorie z dziedziny religioznawstwa kognitywnego, a z drugiej strony zaznacza, że wyjaśnianie religii w kluczu czysto „biologicznym” jest niewystarczające oraz że trzeba wziąć pod uwagę także warstwę psychologiczną wraz z kontekstem kulturowym danych fenomenów. Niemniej jednak tzw. „standardowy model nauk społecznych”, według którego za wszystko odpowiada kultura i w którym umysł ludzki traktowany jest jako pewnego rodzaju „komputer ogólnego przeznaczenia”, Saler uważa za wadliwy, gdyż w jego opinii wiele wzorców naszego postrzegania jest wrodzonych. Według badań prowadzonych przez kognitywistów nasz umysł zawiera pewne ogólne mechanizmy, które kształtują i ograniczają sposoby naszego myślenia i zachowania. W tej perspektywie za powstawanie wyobrażeń religijnych odpowiedzialny jest specyficzny układ i wzajemne oddziaływanie „modułów” zawierających się w naszych strukturach poznawczych. Szczególne znaczenie ma tu ludzka nadwrażliwość w odniesieniu do wykrywania sprawstwa w sytuacjach niejednoznacznych (kognitywiści mówią o „nadwrażliwym systemie wykrywania sprawstwa”, HADD) oraz zdolność do tworzenia „sprzecznych z intuicją” wyobrażeń, łączących cechy różnych kategorii bytów (zwierzęta, ludzie, przedmioty nieożywione itp.). Źródła niektórych ważnych elementów tego, co nazywamy „religią” – takich jak wiara w istoty nadludzkie czy nadprzyrodzone, w istnienie celowości w świecie nieożywionym lub w działanie jakichś nadzwyczajnych sił – Saler zatem upatruje w działaniu normalnie funkcjonujących mechanizmów poznawczych, które są dla ludzi wrodzone i wynikają ze specyficznej struktury naszego umysłu/mózgu.

3.3 Hipoteza ewolucyjnego pochodzenia elementów składowych religii w ujęciu Salera

W tym podrozdziale zajmiemy się spojrzeniem Salera na możliwości zastosowania podejść związanych z teorią ewolucji do wyjaśniania ludzkiej religijności. Do tej pory ów wątek pojawiał się jakby przy okazji opisu teorii z obszaru CSR, przy czym, jak wspomniałam wcześniej, wiele aspektów CSR mogłoby funkcjonować bez odniesienia do podejść ewolucyjnych. Choć perspektywa ewolucyjna nie jest z programem CSR koniecznie związana, to okazuje się ona przydatna do budowania hipotez na temat wyjaśniania pochodzenia zjawisk charakterystycznych dla religii. Saler, co prawda, o tym zagadnieniu w sposób szczegółowy pisze stosunkowo niewiele, niemniej jednak kilkakrotnie o nim wspomina przy okazji innych zagadnień i cała kwestia stanowi ważne tło jego całościowej perspektywy.

We wstępie do zbioru esejów *Understanding Religion...* Saler określa swoje spojrzenie na pochodzenie religii jako „derywacjonistyczne” lub „spandrelistyczne” (*derivationalist, spandrelist*)⁴³. Owo samookreślenie powiązane jest z debatą toczącą się w środowisku badaczy przyjmujących tezę o „naturalnym” pochodzeniu religii. Dotyczy ona pytania o to, czy religia powstała jako zjawisko adaptacyjne, które pomogło ludziom jako gatunkowi w przetrwaniu, albo czy jest ona produktem ubocznym ewolucji, który na początku nie miał wartości adaptacyjnej. W ramach klasycznego modelu CSR najczęściej spotykana jest teza o nieadaptacyjnym powstaniu religii, niemniej jednak zwłaszcza w ostatnich latach pojawia się coraz więcej zwolenników wizji „adaptacjonistycznej”.

Biolog ewolucyjny David S. Wilson w swojej monografii *Darwin's Cathedral: Evolution, Religion, and the Nature of Society* przedstawia tabelę porządkującą różne kierunki odpowiedzi na to pytanie do dwóch grup, w zależności od tego, czy religia jest w nich ujmowana jako adaptacyjna lub nieadaptacyjna. Do pierwszej kategorii należą teorie opisujące religię jako adaptację na poziomie indywidualnym lub grupowym (do tej grupy m.in. zalicza siebie sam Wilson) albo podejścia traktujące religie jako zjawiska pasożytujące na kulturze, które rozprzestrzeniają się kosztem jednostek i wspólnot ludzkich (tu Wilson umieszcza autorów takich jak Richard Dawkins lub Susan Blackmore). Druga kategoria zaś zawiera, po pierwsze, perspektywy ujmujące religię jako zjawisko, które było adaptacyjne w dawnej przeszłości, ale jest nieadaptacyjne w społeczeństwach nowoczesnych, oraz, po

⁴³ Zob. B. Saler, *Introduction [Understanding Religion]*, op. cit., s. 28.

drugie, wizje bazujące na założeniu, że religia nie jest adaptacją sama w sobie, ale stanowi skutek uboczny pewnych procesów, które miały znaczenie adaptacyjne⁴⁴.

W ramach owej „mapy” różnych teorii na temat ewolucyjnego pochodzenia religii Saler zaliczałyby się do ostatniej grupy, która patrzy na zjawisko religii jako na coś, co powstało przy okazji procesu ewolucji i początkowo nie miało znaczenia adaptacyjnego. Saler bowiem w tym kontekście odnosi się sceptycznie do założenia, że religie u początków rozwoju ludzkości mogły działać adaptacyjnie i mogły dać przewagę pewnym grupom ludzkim nad innymi. W jego opinii jest prawdopodobne, że religie plejstocenu były animistyczne, płytkie intelektualnie, kierowane lękiem oraz indywidualnie bardzo zróżnicowane co do wierzeń i rytuałów, a jako takie raczej nie mogły pełnić znaczącej roli dla przetrwania⁴⁵.

Saler w paru miejscach dla opisu powstania religii używa określenia „spandrel”, przy czym po raz pierwszy ów wątek pojawia się w artykule *Biology and Religion...*, przy okazji refleksji nad teoriami biologa ewolucyjnego Stephena J. Goulda⁴⁶. „Spandrel” – lub po polsku inaczej „pachwina łuku” – to pojęcie zapożyczone z architektury, gdzie określa ono mniej więcej trójkątną przestrzeń między kolumną i wierzchołkiem łuku. „Spandrel” nie pełni żadnej roli dla podtrzymywania budynku i powstaje jakby przy okazji, niemniej jednak w różnych stylach architektonicznych z czasem zaczęto go zapelniać różnymi ornamentami, w związku z czym stał się on elementem dekoracyjnym. W analogii do tego Gould wraz z Richardem Lewontinem użyli pojęcie „spandrel” do opisanego początkowo nieadaptacyjnych cech, które rozwinęły się przy okazji ewolucji jako skutek uboczny i które dopiero wtórnie mogły uzyskać pewną funkcję w ramach całej struktury⁴⁷. Choć o spojrzeniu na religię jako na „spandrel” ewolucyjny Gould mówi tylko na marginesie, przy okazji krytyki zbyt jednostronnego spojrzenia na znaczenie doboru naturalnego w ramach niektórych podejść ewolucyjnych, to sam termin został przejęty do badań nad religią i na ogół pojawia się w kontekście hipotez na temat pochodzenia religii jako produktu ubocznego procesów ewolucyjnych.

Najwięcej uwagi temu zagadnieniu Saler poświęca w artykule *Towards a Realistic and Relevant 'Science of Religion'*, w którym próbuje on m.in. powiązać perspektywę

⁴⁴ Por. D.S. Wilson, *Darwin's Cathedral: Evolution, Religion, and the Nature of Society*, University of Chicago Press, Chicago 2010, s. 44-45.

⁴⁵ Por. B. Saler, *Introduction [Understanding Religion]*, op. cit., s. 28.

⁴⁶ B. Saler, *Biology and Religion*, op. cit.

⁴⁷ Zob. S.J. Gould, R.C. Lewontin, *The Spandrels of San Marco and the Panglossian Paradigm: A Critique of the Adaptationist Programme*, „Proceedings of the Royal Society of London. Series B, Biological Sciences” 1979, t. 205, nr 1161: 581-598.

kognitywną i ewolucyjną ze swoim antyesencjalistycznym podejściem do konceptualizacji religii. Swoją pozycję Saler wyjaśnia nawiązując do kognitywisty Scotta Atrana, który na pytanie o to, czy religia powstała na drodze ewolucji, odpowiada przecząco, ponieważ w jego opinii nie ma owego „czegoś”, co mogłoby podczas ewolucji powstać⁴⁸. Według Salera religia jest „zmiennym konglomeratem różnorodnych elementów, nie zaś jakimś określonym czymś”⁴⁹, przy czym owe komponenty nie wyewoluowały razem, lecz powstały jako „spandrele” przy okazji innych, adaptacyjnych cech i dyspozycji. W związku z tym Saler stwierdza, że religia

pasożytuje na rozmaitych ewolucyjnie powstałych adaptacyjnych zdolnościach i skłonnościach, które, całkiem niezależnie od religii odgrywają ważną rolę w podtrzymywaniu ludzkiego życia... [O]we zdolności i dyspozycje podtrzymują wiele innych działań i pierwotnie nie pojawiły się one z powodu ich znaczenia dla religii⁵⁰.

W tym ujęciu elementy składowe tego, co nazywamy „religią”, powstały niejako przy okazji – jako pochodna pewnych przystosowań, które pojawiły się w innych kontekstach i działają w sposób analogiczny tak w sytuacjach kojarzonych z religią, jak i we wszystkich innych.

Co do hipotez na temat pojawienia się owych przystosowań Saler przytacza tekst *Symbolism and the Supernatural* archeologa Stevena Mithena, który bazuje na interpretacji zmian w kulturze materialnej na wczesnym etapie rozwoju ludzkości z uwzględnieniem teorii religioznawstwa kognitywnego⁵¹. Mithen uważa wyobrażenia religijne za „spandrele umysłowe” (*mental spandrels*), czyli produkt uboczny pewnych cech, które mają wartość adaptacyjną, ale które same w sobie w odniesieniu do dostosowania ani nie dodają niczego, ani nie ujmują⁵². W opinii Mithena zjawisko religii pojawiło się podczas rozwoju człowieka jako gatunku stosunkowo późno: Pierwsze znane pochówki, które mogłyby wyraźnie wskazywać na istnienie jakiegoś rytuału pogrzebowego, pochodzą z okresu ok. 100 000 lat p.n.e. (chodzi np. o pogrzeb dziecka z głową i porożem jelenia). Pierwsze dowody celowo wytworzonych symboli można zaś datować dopiero na 30 000 lat p.n.e.⁵³.

Mithen wysuwa w tym kontekście hipotezę, że na wcześniejszym etapie rozwoju ludzie posiadali pewne wyspecjalizowane domeny kognitywne – wymienia on domenę

⁴⁸ Zob. S. Atran, *In Gods We Trust: The Evolutionary Landscape of Religion*, Oxford University Press, Oxford 2004, s. 7-10 [w: B. Saler, *Towards a Realistic and Relevant 'Science of Religion'*, op. cit., s. 207].

⁴⁹ B. Saler, *Towards a Realistic and Relevant 'Science of Religion'*, op. cit., s. 207.

⁵⁰ Ibid., s. 208.

⁵¹ Zob. S. Mithen, *Symbolism and the Supernatural* [w:] *The Evolution of Culture: An Interdisciplinary View*, R. Dunbar, C. Knight, C. Power (red.), Rutgers University Press, New Brunswick (NJ) 2003: 147–169 [w: B. Saler, *Towards a Realistic and Relevant 'Science of Religion'*, op. cit., s. 209n].

⁵² Zob. S. Mithen, *Symbolism and the Supernatural*, op. cit., s. 157.

⁵³ Zob. ibid., s. 151.

„społeczną”, „techniczną” oraz „naturalną” – kształtowane poprzez działanie określonych narzędzi mentalnych, które pełniły pewne specyficzne funkcje⁵⁴. Owa specjalizacja, która obecna była również u neandertalczyków, okazała się skuteczna i korzystna dla przetrwania gatunku ludzkiego. Mithen uważa za prawdopodobne, że w związku z tak ukształtowanymi strukturami psychicznymi myśli ludzi na temat poszczególnych obszarów doświadczenia były od siebie oddzielone. W pewnym momencie jednak między dotąd oddzielnymi domenami doszło do połączenia – według Mithena na to wskazuje zmiana w sposobie wytwarzania narzędzi oraz powstawanie nowych symboli i artefaktów – które można określić jako powstanie „płynności kognitywnej” (*cognitive fluidity*)⁵⁵. Owo przystosowanie, polegające na zdolności do łączenia myśli i wyobrażeń pochodzących z różnych domen, dało *Homo sapiens sapiens* przewagę nad neandertalczykami, przy czym skutkiem ubocznym owej przemiany stała się zdolność syntezy do tej pory rozłączonych obszarów doświadczenia.

Mithen odwołuje się w tym kontekście do teorii kognitywistów Pascala Boyera i Stevena Guthriego, które skupiają się na ludzkiej tendencji do antropomorfizacji oraz do łączenia „ontologii intuicyjnych” z wyobrażeniami „sprzecznymi z intuicją”. Płynność kognitywna miałyby prowadzić do powstawania wyobrażeń takich jak zwierzęta obdarzone ludzką wolą i inteligencją lub ludzie z pewnymi cechami zwierzęcymi, które mogły stanowić treść pierwszych wyobrażeń religijnych oraz formować pierwsze dzieła sztuki⁵⁶. Choć owe wyobrażenia i formy myślenia mogły być nieprzydatne lub czasami nawet nieadaptacyjne, to jednak płynność kognitywna była na tyle korzystna pod kątem przystosowania, że przeważała ewentualne koszty spowodowane pojawieniem się produktów ubocznych takich jak sztuka lub religia⁵⁷.

Saler w odniesieniu do tego wątku stwierdza, że hipoteza Mithena jest klasycznym przykładem tego, jak archeolodzy potrafią wyciągać daleko idące wnioski ze stosunkowo małej ilości danych. Ocenia on jednak pozytywnie ideę Mithena nie tylko z powodu uwzględnienia danych z badań archeologicznych oraz znacznej ilości literatury naukowej, ale przede wszystkim ze względu na jego dążenie do połączenia faktów dotyczących dowodów materialnych z teoriami z dziedziny religioznawstwa kognitywnego⁵⁸.

Warto w tym kontekście zauważyć, że kiedy Saler mówi o religii jako produkcie ubocznym ewolucji, stara się on przede wszystkim podkreślić, że religie jako pewna całość

⁵⁴ Zob. *ibid.*, s. 158.

⁵⁵ *Ibid.*, s. 159.

⁵⁶ Por. B. Saler, *Towards a Realistic and Relevant 'Science of Religion'*, *op. cit.*, s. 209-210.

⁵⁷ Por. S. Mithen, *Symbolism and the Supernatural*, *op. cit.*, s. 160.

⁵⁸ Zob. B. Saler, *Towards a Realistic and Relevant 'Science of Religion'*, *op. cit.*, s. 210.

nie powstały jako adaptacja. Przy takim spojrzeniu właściwie nie ma sensu pytać o „pochodzenie religii” – choć sam Saler takiego skrótu czasami używa – ponieważ religia jest tu widziana jako zlepek elementów powiązanych ze sobą poprzez sieć podobieństw rodzinnych. Złożoność tego, co nazywamy „religią” jest więc mało zaskakująca, albowiem pochodzenie zjawisk wchodzących w skład religii jest różnorodne. Można w tym miejscu przywołać wzmiankowaną tezę Southwolda, według której różne formy religii stanowią analogiczne odpowiedzi człowieka na zmieniające się warunki. Hipoteza ewolucyjna mogłaby w odniesieniu do takiej wizji stanowić uzasadnienie owego zróżnicowania, albowiem poszczególne elementy religii w tej perspektywie nie powstały razem, lecz stanowiły tylko skutek uboczny całego procesu, który następnie został powiązany w to, co w kulturze zachodniej określamy mianem „religii”.

Jest zatem prawdopodobne, że Saler nie sprzeciwiałby się również niektórym bardziej subtelnym podejściom adaptacyjnym. Na przykład Richard Sosis w artykule *The Adaptationist-Byproduct Debate on the Evolution of Religion*, który został opublikowany później niż wzmiankowane teksty Salera dotyczące hipotez ewolucyjnych, zaznacza, że wiele zarzutów wobec teorii adaptacyjnych jest nieuzasadnionych i wynika z nieporozumienia. Także w opinii Sosisa pytanie o to, kiedy powstała religia, nie ma sensu – co najwyżej można się zastanowić nad tym, kiedy poszczególne elementy, które w różnych kontekstach mogły mieć znaczenie adaptacyjne – zostały w religię połączone⁵⁹. Choć więc Saler w swoich tekstach wspomina tylko o podejściu „spandrelistycznym”, to trzeba wziąć pod uwagę, że jego opracowanie zagadnienia ewolucyjnego pochodzenia mechanizmów generujących religię ma postać szczątkową, w związku z czym można byłoby je dalej rozwijać i uzupełniać. Po pierwsze, w ramach jego perspektywy warto byłoby przyjrzeć się hipotezom przyznającym komponentom religii pewne znaczenie adaptacyjne, a po drugie, można byłoby poszerzyć wachlarz podejmowanych zagadnień takich jak teizm, sprawstwo lub antropomorfizm także o inne aspekty (zwłaszcza rytuał, mechanizmy wspólnototwórcze itd.)

Spojrzenie Salera na hipotezy dotyczące ewolucyjnego powstawania mechanizmów generujących zjawiska nazywane „religią” można ująć w następujący sposób:

⁵⁹ Zob. R. Sosis, *The Adaptationist-Byproduct Debate on the Evolution of Religion: Five Misunderstandings of the Adaptationist Program*, „Journal of Cognition and Culture” 2009, t. 9, nr 3-4: 315–332.

Salera swoją perspektywę dotyczącą pochodzenia elementów składowych zjawiska religii określa jako „spandrelistyczną”, co oznacza, że uważa on niektóre ważne komponenty religii za „spandrele”, czyli produkty uboczne pewnych ewolucyjnie powstałych adaptacji. Owe mechanizmy kognitywne nie były prymarnie związane z tym, co nazywamy „religią”, a dopiero wtórnie zostały połączone w coś, co można określić jako zjawisko ludzkiej religijności. Dlatego nie ma do końca sensu pytać o to, kiedy religia powstała, albowiem przy takiej perspektywie trudno się doszukiwać jakiejś ostrej granicy między religią a „niereligią”.

3.4 Zjawisko ateizmu jako przykład zastosowania podejścia kognitywno-ewolucyjnego w twórczości Salera

W podrozdziale poświęconym twórczości Salera wspomniałam o jego wczesnym eseju *Beliefs, Disbeliefs, and Unbeliefs*, w którym zwraca on uwagę na to, że badacze często zajmują się w badaniach nad religią wierzeniami, natomiast stosunkowo rzadko stawiają pytania o to, w co ludzie wątpią lub w co nie wierzą. Wątek niewiary i ateizmu pojawia się u Salera w paru miejscach przy okazji innych zagadnień, niemniej jednak bardziej szczegółowo autor rozwinął tę kwestię dopiero pod koniec życia, zwłaszcza w artykule *Atheism and the Apotheosis of Agency* współautorstwa Charlesa A. Zieglera⁶⁰. Owo zagadnienie stanowi interesujący przykład zastosowania teorii Salera inspirowanych wyjaśnianiem kognitywno-ewolucyjnym do poszczególnych zjawisk związanych z religią. Dlatego postaram się w tym miejscu skrótowo go opisać jako pewnego rodzaju studium przypadku.

W komentarzu dotyczącym artykułu Dominica Johnsona *What are Atheists For?* Salera z Zieglerem zauważają, że w dyskusji na temat ateizmu warto dbać o kwestie konceptualne. Johnson, określając ateizm na potrzeby wspomnianego tekstu jako „zjawisko dotyczące jednostek, które nie posiadają przekonań religijnych, takich jak wiara w jakąś istotę nadprzyrodzoną”, w swoim tekście m.in. rozwija hipotezę, że tak naprawdę „nie ma żadnych ateistów”⁶¹. W jego opinii popartej badaniami nawet bowiem osoby, które określają się w ten sposób, wierzą w jakąś formę sprawstwa nadprzyrodzonego. Salera z Zieglerem jednak stwierdzają, że rozumienie pojęcia ateizmu, które proponuje Johnson, jest zbyt szerokie, by stanowić bazę takiej hipotezy, i że w takim układzie przydałoby się najpierw zastanowić nad tym, co właściwie rozumiane jest pod pojęciem „nadprzyrodzoności”.

⁶⁰ Zob. B. Salera, C.A. Ziegler, *Atheism and the Apotheosis of Agency*, op. cit.

⁶¹ Zob. D. Johnson, *What Are Atheists for?: Hypotheses on the Functions of Non-Belief in the Evolution of Religion*, „Religion, Brain & Behavior” 2012, t. 2, nr 1: 48–70, s. 66; 55.

Własne podejście Salera do konceptualizacji ateizmu idzie w podobnym kierunku, lecz wydaje się bardziej subtelne. We wspomnianym artykule *Atheism and the Apotheosis of Agency* opisuje on wraz z Zieglerem ateizm jako

monizm filozoficzny w znaczeniu świadomego i stosunkowo subtelnego stanowiska, zgodnie z którym wszystkie próby wyjaśniania świata powinny mieć ten sam naturalistyczny charakter, w związku z czym należy unikać dualizmu filozoficznego, w którym wiele spraw wyjaśnianych jest w sposób naturalny a niektóre inne sprawy w sposób nadprzyrodzony⁶².

Autorzy w odniesieniu do tego sformułowania zaznaczają, że owa konceptualizacja nie wyczerpuje bynajmniej kwestii ateizmu i że zjawisko opisywane poprzez owo pojęcie jest wieloaspektowe i bardzo złożone. Wart uwagi w ich opinii jest jednak fakt, że większość popularnych sposobów użycia pojęcia „ateizm” zakłada istnienie czegoś takiego jak „teizm”⁶³.

Salera i Zieglera w tym kontekście przytaczają teorie dwóch badaczy, którzy współcześnie zajmowali się tym tematem, mianowicie socjologa Williama S. Bainbridge’a oraz już wspomnianego kognitywisty Justina L. Barretta⁶⁴. Bainbridge rozwija hipotezę, że zjawisko ateizmu można wyjaśniać za pomocą tzw. „teorii kompensatorów” (*compensator theory*), która zakłada, że człowiek podobnie jak inne zwierzęta nastawiony jest na zdobywanie korzyści, niemniej jednak w sytuacji zagrożenia lub braku jest w stanie zrezygnować z natychmiastowego zaspokojenia potrzeby dla uzyskania nagrody w przyszłości. Religia w tej perspektywie proponowałaby odpowiedź na istotne egzystencjalne lęki i potrzeby człowieka, obiecując kompensację w odległej przyszłości (także w obliczu śmierci), przy czym tendencja do ateizmu byłaby wynikiem obniżenia poziomu frustracji, wobec którego „kompensatory” religijne stają się mniej potrzebne. W przeciwieństwie do tego Barrett wyjaśnia ateizm jako następstwo działania pewnych czynników środowiskowych, które sprawiają, że w danym kontekście mechanizmy generujące powstawanie wyobrażeń religijnych są rzadziej uruchamiane⁶⁵. Hipoteza Bainbridge’a, według Salera i Zieglera, stanowi przykład teorii należącej do „standardowego modelu nauk społecznych”, dlatego – choć uważają ją za inspirującą – poświęcają więcej uwagi kognitywistycznemu podejściu Barretta.

⁶² B. Saler, C.A. Ziegler, *Atheism and the Apotheosis of Agency*, op. cit., s. 8.

⁶³ Zob. *ibid.*, s. 9.

⁶⁴ Zob. W.S. Bainbridge, *Atheism*, „Interdisciplinary Journal of Research on Religion”, 2005, t. 1: 1–24; J.L. Barrett, *Why Would Anyone Believe in God?*, op. cit.

⁶⁵ Zob. B. Saler, C.A. Ziegler, *Atheism and the Apotheosis of Agency*, op. cit., s. 12n.

Barrett w swoim spojrzeniu na ateizm zgodnie z „klasycznym modelem religioznawstwa kognitywnego” wychodzi z założenia, że wyobrażenia religijne generowane są przez działanie pewnych mechanizmów kognitywnych powstałych ewolucyjnie w strukturze ludzkiej psychiki, w związku z czym dla człowieka naturalna jest tendencja do teizmu (w sensie przekonania o istnieniu jakiegoś rodzaju nadprzyrodzonego sprawstwa). Z tego punktu widzenia zastanawiającym zjawiskiem, które domaga się wyjaśnienia, jest nie pojawianie się wyobrażeń dotyczących istot nadprzyrodzonych – tych bowiem można się spodziewać u ludzi we wszystkich kulturach i kontekstach historycznych – lecz raczej fenomen ateizmu. Jeśli zakładamy, że ukierunkowanie ludzkiego postrzegania jest naturalnie teistyczne, to słusznie można się zastanawiać, jak to jest możliwe, że jednak istnieją ludzie, którym udaje się jakoś ominąć działanie ogólnoludzkich procesów poznawczych generujących wyobrażenia religijne.

W opinii Barretta odpowiedzi na to pytanie należy szukać w czynnikach środowiskowych⁶⁶. Jak bowiem widzieliśmy w poprzednich podrozdziałach, według kognitywistów mechanizmy powodujące powstawanie wyobrażeń dotyczących istot nadprzyrodzonych oraz innych podobnych elementów związanych z religią uruchamiane są przede wszystkim w sytuacji zagrożenia, lęku lub niepewności co do pochodzenia przeczucia obecności sprawstwa. Im rzadziej zdarzają się tego rodzaju sytuacje, tym jest mniejsze prawdopodobieństwo, że dane procesy zadziałają i nastąpi „apoteoza sprawstwa” (w znaczeniu zinterpretowania pewnego doświadczenia jako przejawu działania jakiejś nadludzkiej istoty). Owe „religiotwórcze” mechanizmy, według Barretta, występują częściej, kiedy człowiek ciągle doświadcza lęku o przetrwanie oraz kiedy w otoczeniu często pojawiają się pozaludzkie istoty żywe powodujące przeczucie sprawstwa o niejednoznacznym pochodzeniu. Jeśli człowiek posiada lukratywny i w miarę stabilny zawód dający poczucie bezpieczeństwa oraz żyje w środowisku, w którym większość spotykanego sprawstwa ewidentnie pochodzi od ludzi, „apoteoza sprawstwa” występuje rzadziej i jest większe prawdopodobieństwo „ateistycznej” interpretacji rzeczywistości. Dodatkowo według Barretta dla pojawienia się ateizmu środowisko winno być wystarczająco pluralistyczne, by mogły w nim występować różne obrazy świata, oraz stwarzać przestrzeń dla refleksji w kluczu nieteistycznym, która byłaby podzielana przez określone grupy ludzi. Jak stwierdza Barrett, takie warunki spotykane są stosunkowo rzadko i zdarzają się przede wszystkim w środowisku wielkich miast w krajach rozwiniętych, gdzie

⁶⁶ Por. J.L. Barrett, *Why Would Anyone Believe in God?*, op. cit., s. 113 [w: B. Saler, C.A. Ziegler, *Atheism and the Apotheosis of Agency*, op. cit., s. 20].

dotyczą przeważnie uprzywilejowanych elit (Barrett w tym kontekście wspomina m.in. o środowiskach akademickich, które w jego opinii stanowią klasyczny przykład takiego *milieu*)⁶⁷.

Jak zauważają Saler z Zieglerem, propozycja Barretta dotycząca hipotez na temat zjawiska ateizmu nie ma wyjaśnić, dlaczego konkretne osoby przyjmują „ateistyczny” obraz rzeczywistości, lecz raczej wytłumaczyć ogólne tendencje do ateizmu obecne wśród pewnych grup ludzkich. Choć autorzy uważają jego perspektywę za wartościową i intrygującą, to jednak w ich opinii zakłada ona tezę, że wspólnoty ludzkie są zasadniczo homogeniczne co do wrażliwości w zakresie funkcjonowania modułów wykrywających sprawstwo i że mniejsza podatność niektórych jednostek na działanie owych mechanizmów spowodowana jest osobistą historią oraz specyficznymi warunkami życia⁶⁸. Takie podejście jednak nie jest w stanie wyjaśnić różnic między osobami, które żyją w tym samym środowisku i mają podobne doświadczenie. Dlatego Saler z Zieglerem proponują nieco zmodyfikować perspektywę Barretta i uzupełnić ją o dodatkową hipotezę na temat indywidualnych czynników biologicznych⁶⁹.

Według Salera i Zieglera warto bowiem wziąć pod uwagę, że jeśli traktujemy owe „religiotwórcze” mechanizmy kognitywne jako skutek uboczny pewnych adaptacji, które miały miejsce podczas ewolucji, to można zakładać, że istnieją jakościowe różnice u poszczególnych osobników danego gatunku co do wrażliwości owych modułów. Mniejsza lub większa wrażliwość w przypadku konkretnych osób stanowiłaby o tym, kiedy próg w sytuacjach niejednoznacznych zostanie przekroczony i czy rzeczywiście wtedy będzie miała miejsce „apoteoza sprawstwa”. Uwzględnienie konsekwencji pewnych poligenicznych i polimorficznych mechanizmów, które są źródłem indywidualnego zróżnicowania w ramach określonych społeczeństw, mogłoby więc wprowadzić do teorii na temat teizmu i ateizmu pewien – nieodkryty jeszcze – dziedziczny czynnik biologiczny⁷⁰.

Jak podkreślają Saler i Ziegler, nie oznacza to, że istnieje jakiś „gen pobożności” (*God gene*)⁷¹, którego obecność lub brak obecności przesądza o tym, czy konkretny człowiek przyjmie lub odrzuci teistyczną wizję świata. Autorom chodzi raczej o zaimplementowanie do teorii Barretta hipotezy na temat czynników genetycznych, która stanowiłaby dodatkowe

⁶⁷ Por. J.L. Barrett, *Why Would Anyone Believe in God?*, op. cit., s. 33n [w: B. Saler, C.A. Ziegler, *Atheism and the Apotheosis of Agency*, op. cit., s. 20-21].

⁶⁸ Zob. B. Saler, C.A. Ziegler, *Atheism and the Apotheosis of Agency*, op. cit., s. 23.

⁶⁹ Zob. *ibid.*, s. 24.

⁷⁰ Zob. *ibid.*, s. 26-29.

⁷¹ „God gene” to – w opinii Salera niezbyt trafny – tytuł książki Deana Hamera dotyczącej genetycznego uwarunkowania ludzkiej religijności – zob. D. Hamer, *The God Gene: How Faith is Hardwired into Our Genes*, Doubleday, New York 2004.

uzasadnienie różnic między osobnikami funkcjonującymi w podobnych warunkach środowiskowych. W takiej perspektywie większa podatność na teizm lub ateizm byłaby wynikiem tak wpływu środowiska i indywidualnej historii życia, jak i pewnych dyspozycji genetycznych.

Podejście Salera i Zieglera do wyjaśniania ateizmu stanowi więc połączenie teorii z dziedziny religioznawstwa kognitywnego z hipotezami na temat zróżnicowania genetycznego dotyczących pewnych adaptacji, które mogły powstać w trakcie procesu ewolucji. Z jednej strony, większa tendencja do „ateistycznej” wizji rzeczywistości byłaby obecna w środowiskach powodujących rzadsze uruchamianie „religiotwórczych” mechanizmów. Z drugiej strony, zróżnicowanie między członkami pewnych społeczeństw mogłoby być spowodowane nie tylko wpływem środowiska, lecz także pewnymi czynnikami genetycznymi. Warto jednak zauważyć, że celem takiej perspektywy nie jest „odwyjaśnienie” zjawiska teizmu lub ateizmu i zredukowanie go tylko do czynników biologicznych oraz że wyjaśnianie kognitywno-biologiczne nie wyklucza innych podejść (to zresztą byłoby sprzeczne z ogólnym programem Salera, zachęcającym do budowania jak najbardziej „polichromatycznego” podejścia w „naukach o religii”). Jak stwierdzają autorzy, chodzi tu raczej o uzupełnienie modelu wyjaśniania w naukach społecznych o dane i teorie pochodzące z innych dziedzin – także z nauk przyrodniczych – które pomogłoby zapobiec izolacji nauk społecznych i sprawić, by wydawały się one bardziej przekonujące⁷². Nawiązując zatem do ogólnego programu Salera w kwestii badań nad religią, możemy powiedzieć, że celem takiej perspektywy jest uczynić wyjaśnianie zjawiska ateizmu bardziej „realistycznym i relewantnym”.

⁷² Por. B. Saler, C.A. Ziegler, *Atheism and the Apotheosis of Agency*, op. cit., s. 37.

4 Koncepcja religii w ujęciu Bensona Salera: Podsumowanie

Na zakończenie tej części dysertacji warto podsumować wątki, które w niej poruszono i które stanowią będą materiał do refleksji rozwijanej w ostatniej, teologicznej części tej pracy. Koncepcję religii Bensona Salera można uznać za podejście antropologiczne, czyli takie, w którym religia ujmowana jest jako „naturalne” zjawisko ludzkie bez odniesienia do jakiegoś postulowanego wymiaru transcendentnego lub innych podobnych założeń światopoglądowych. Według Salera w centrum badań nad religią powinny być nie jakieś abstrakcyjne religie (w znaczeniu systemów wierzeń, praktyk, obrazów świata lub innych podobnych fenomenów), lecz *ludzie*, którzy owe zjawiska wytwarzają. Saler sam swoje podejście uznaje za redukcjonistyczne, co jednak nie oznacza, że stara się on „odwyjaśnić” całą rzeczywistość religii tylko w kluczu biologicznym. Zakłada on bowiem, że ze względu na złożoność i wieloaspektowość zjawiska religii konieczne jest szukanie jak najbardziej „polichromatycznego” podejścia, które pozwoli na zaangażowanie perspektyw różnych nauk i programów badawczych.

Powyżej przedstawiłam dwa zasadnicze obszary ogólnego spojrzenia Salera na zjawisko religii, które są ze sobą powiązane i wzajemnie się uzupełniają: po pierwsze, jest to problem konceptualizacji religii, a po drugie, kwestia możliwości wyjaśniania zjawiska religijności ludzkiej w oparciu o teorie kognitywne i ewolucyjne. Co do kwestii konceptualizacji religii, Saler przeciwny jest esencjalistycznym podejściom m.in. ze względu na to, że wskazanie jakiegoś wspólnego mianownika wszystkich tradycji uznawanych za religie okazuje się niemożliwe.

W jego opinii „religia” jest zachodnim, etnocentrycznym pojęciem, które w badaniach międzykulturowych nakładane jest na rzeczywistość ludzką jakby z zewnątrz. Za pomocą owej kategorii badacze tak naprawdę *tworzą* obrazy poszczególnych „religii” w badanych kulturach, przy czym ich praca podobna jest do roli *pontifexa* („budowniczego mostu”) pośredniczącego między różnymi sferami rzeczywistości, albowiem ich zadaniem jest budowanie pewnego rodzaju tłumaczenia z jednej sieci znaczeń na inną. Dlatego nie ma sensu pytać o jakąś „esencję” religii ani spodziewać się, że etnocentryzmu można uniknąć, albowiem perspektywy „znikąd” nie da się osiągnąć. W badaniach międzykulturowych można się jednak posługiwać etnocentrycznymi kategoriami takimi jak „religia” w sposób bardziej zreflektowany i „realistyczny”.

Według Salera termin „religia” w badaniach akademickich trudno zastąpić innymi kategoriami, przy czym niekorzystne okazuje się także omijanie pytania o konceptualizację religii. Podczas stosowania owego pojęcia w znaczeniu potocznym badacze bowiem, tak czy owak, wnoszą do argumentacji swoje niewyeksplikowane poglądy na temat religijności

ludzkiej. Monotetyczne definicje „religii”, bazujące na zestawie cech, które dane zjawisko musi posiadać, by mogło zostać uznane za religię, generują problem granic oraz w rzeczywistości nie rozwiązują problemu niejednoznaczności i nieprecyzyjności owej kategorii. W związku z tym Saler proponuje rozwiązanie inspirowane wittgensteinowską teorią „podobieństw rodzinnych”, przy uwzględnieniu strategii budowania klasyfikacji politetycznych, które byłoby uzupełnione o pewne aspekty „teorii prototypów”.

W związku z tym Saler opowiada się za konceptualizacją religii na zasadzie modelu bazującego na zestawie elementów (*pool of elements*), które uchodzą za charakterystyczne dla fenomenów określanych w kulturze zachodniej jako „religie”. Ów model zbudowany jest w oparciu o obserwację zachodnich tradycji monoteistycznych, które dla wielu badaczy i znacznej części czytelników na Zachodzie stanowią najbardziej prototypowe przypadki tego, co nazywamy „religią”. Tak zbudowany zbiór posiada rozmyte granice, a przynależność do niego ujmowana jest nie w kluczu „tak-nie”, lecz na zasadzie „mniej-więcej”. Poszczególne religie są ze sobą powiązane poprzez sieć obserwowalnych „podobieństw rodzinnych” i mogą, ale nie muszą posiadać wszystkich wskazanych cech. Cała klasa wykazuje tendencje centralne i dąży do monotetyczności, przy czym niektóre elementy pojawiają się częściej, inne rzadziej, a z niektórymi można się czasami spotkać także w kontekstach, które na ogół nie są uznawane za „religijne”. Listę elementów charakterystycznych dla tego, co nazywamy „religią”, możemy według potrzeby poszerzać i uzupełniać albo możemy także wskazywać na rozmaite sposoby powiązania owych komponentów. W kluczu „podobieństw rodzinnych” możemy rozumieć nie tylko „religię w ogóle”, lecz także poszczególne religie, które można ujmować jako pewnego rodzaju „rodziny religii” (bardziej niż jako jakieś monolityczne zjawiska).

Zaletą takiej perspektywy jest, z jednej strony, brak „teologizowania” dyskursu badań nad religią – nie ma tu bowiem założeń o jakieś transcendentnej esencji religii lub innych podobnych ideach – oraz z drugiej strony, jej wieloaspektowość. Poprzez uznanie tego, że „religia” w dyskursie akademickim jest kategorią konstruowaną przez badaczy, podejście Salera odpowiada na kwestię etnocentryzmu, który jest tu świadomie przyjęty i stanowi punkt wyjścia dla budowania „tłumaczeń” antropologicznych zrozumiałych także dla odbiorców spoza środowiska akademickiego. Ponadto ujęcie konceptualizacji religii proponowane przez Salera nie zawęża zbytnio pola widzenia podczas badań oraz pozwala na studium elementów normalnie kojarzonych z religią także w kontekstach mniej oczywistych lub w ogóle „niereligijnych”.

Za wadę podejścia Salera, na którą zwracali uwagę niektórzy z jego krytyków, można uznać to, że tak naprawdę kwestię definicji „religii” omija i nie podaje odpowiedzi na to, co

uważamy, a czego nie uważamy za „religię”. W związku z tym okazuje się ono nieprzydatne na przykład w odniesieniu do różnych regulacji prawnych w ramach społeczeństw, które mogą się domagać od religioznawców odpowiedzi na to, czy konkretna wspólnota ludzka jest czy nie jest wspólnotą religijną, której należą się pewne przywileje lub która podlega pewnym szczególnym zasadom. Niemniej jednak w ramach dialogu z teologią cała dyskusja pozostaje na poziomie dyskursu akademickiego, gdzie konkretne rozwiązania pragmatyczne mają mniejsze znaczenie, dlatego kwestia ta nie musi stanowić przeszkody. Poza tym sam Saler zauważa, że chociaż przy wieloczynnikowym podejściu do konceptualizacji religii nie trzeba zakreślać granic, to jednak można to zrobić, zwłaszcza dla celów praktycznych, jeśli tylko pamiętamy o tym, że takie oddzielenie sfery „religii” od „niereligii” jest nieco sztuczne i uznaniowe.

Drugi aspekt koncepcji religii zaproponowanej przez Salera dotyczy pytania o możliwość wyjaśniania zjawiska religijności ludzkiej za pomocą teorii zaczerpniętych z religioznawstwa kognitywnego oraz psychologii ewolucyjnej. W nawiązaniu do poprzedniego wątku Saler zauważa, że nie ma sensu pytać o pochodzenie „religii w ogóle”, gdyż „religia” stanowi określenie stosowane w kulturze zachodniej dla pewnego zlepkę elementów powiązanych przez sieć podobieństw. Można natomiast postawić pytanie o pochodzenie owych elementów oraz o różne sposoby ich powiązania.

W opinii Salera najlepszą odpowiedź w tym kontekście stanowią strategie pochodzące z dziedziny kognitywistyki religii (pod warunkiem, że cała perspektywa zostaje otwarta na inne sposoby wyjaśniania i że jest ona wystarczająco „polichromatyczna”). Według tego ujęcia umysł ludzki widziany jest nie jako jakiś „komputer ogólnego przeznaczenia”, na który można wgrać jakiegokolwiek wzorce kulturowe, lecz jako modułarny układ wrodzonych struktur poznawczych, które nakładają na nasz sposób myślenia i reagowania pewne ograniczenia. Prawidłowe działanie owych modułów powoduje uruchamianie pewnych mechanizmów „religiotwórczych”, które generują wyobrażenia dotyczące istot nadprzyrodzonych, założenia na temat celowości w przyrodzie nieożywionej oraz inne podobne idee lub wzorce reakcji. Owe mechanizmy są z nami cały czas i działają tak w sytuacjach kojarzonych z religią, jak i w wielu innych. Dlatego nie trzeba na tym poziomie stawiać pytania o granice między „religijnymi” i „niereligijnymi” wyobrażeniami na temat istot lub rzeczywistości „sprzecznych z intuicją”, albowiem odpowiedź na tę kwestię związana jest z kontekstem kulturowym i społecznym, w którym owe elementy występują (co dobrze konweniuje z wyżej opisanym podejściem do konceptualizacji religii zaproponowanym przez Salera).

Co do pochodzenia owych „religiotwórczych” mechanizmów kognitywnych, Saler wskazuje na możliwość wyjaśniania ich powstania w kluczu ewolucyjnym. W ramach tej hipotezy elementy religii rozumiane są jako pewnego rodzaju „spandrele”, czyli produkty uboczne procesu ewolucji, które pojawiły się przy okazji pewnych adaptacyjnych zmian ludzkiego myślenia i postrzegania, choć same nie miały znaczenia adaptacyjnego.

Najogólniej rzecz biorąc, koncepcja religii Bensona Salera polega na spojrzeniu na „religię” jako na pojęcie, za pomocą którego możemy „wyłowić” pewne interesujące nas zjawiska obecne w rzeczywistości ludzkiej, przy czym powstawanie niektórych aspektów owego obszaru doświadczenia można wyjaśniać jako następstwo działania pewnych mechanizmów kognitywnych, które mogły pojawić się przy okazji zmian ewolucyjnych podczas rozwoju gatunku ludzkiego. Takie ujęcie zjawiska ludzkiej religijności stanowić będzie bazę do zadania pytań i wskazania obszarów rozważań na poziomie refleksji teologicznej, którą zajmę się w następnej części tej pracy.

III Droga tam i z powrotem: Teologia wobec koncepcji Bensona Salera

*Rzeczywiście liczne są wody Ducha Bożego,
bo Ojciec jest bogaty i wieloraki.*
(św. Ireneusz z Lyonu)

Naszą próbę dialogu między teologią i antropologicznymi badaniami nad religią rozpoczęliśmy na polu teologii, gdzie w *Części I* tej dysertacji zaczęliśmy budować „metaperspektywę”, czyli pewnego rodzaju „most”, łączący teologię z obszarem antropologii religii, znajdującym się po przeciwnej stronie. Za pomocą owej konstrukcji przenieśliśmy się w *Części II* na teren antropologii religii, gdzie zajęliśmy się zbadaniem jednego wąskiego obszaru, którym była koncepcja religijności ludzkiej w ujęciu Bensona Salera. Teraz możemy powrócić na pole refleksji teologicznej i zobaczyć, co możemy wynieść z takiego spotkania.

1 Zanim wrócimy do tematu

Nim przejdę do właściwych zagadnień, którym poświęcona jest *Część III* tej dysertacji, pozwolę sobie na kilka uwag stanowiących punkt wyjścia do dalszej refleksji na polu teologii. Najpierw poruszę kilka kwestii dotyczących języka, stylu i sposobu korzystania ze źródeł, które stosuję w dalszej argumentacji. Następnie postaram się przedstawić racje za tym, że w ogóle warto kontynuować refleksję teologiczną nad wcześniej wydobytymi wątkami oraz podać uzasadnienie układu tematów i treści następnych rozdziałów.

1.1 Kilka uwag metodologicznych

Na końcu *Części I* wspomniałam o tym, że wynikiem pracy nie ma być jakiś dopracowany, spójny model teologiczny, lecz raczej zbiór ukierunkowań, pytań i inspiracji, do którego można byłoby podejść jak do pewnego rodzaju „modelu doświadczalnego” – do czegoś, co ma być sprawdzane i wypróbowane w trakcie kolejnych badań. Ów „model” nie jest więc jakąś gotową i jednolitą wizją teologiczną, lecz stanowi szkic, który może być rozwijany i uzupełniany – lub odrzucony – w ciągu dalszej refleksji.

Odpowiada temu także sposób postępowania w niniejszej części dysertacji. Po pierwsze, styl stosowany w następnych rozdziałach jest mniej zwięzły, a powiązanie wątków nieco mniej systematyczne niż wcześniej. Rozważania tu zawarte mają w wielu przypadkach raczej charakter luźnych poszukiwań, dlatego ciąg refleksji być może czasami będzie przypominał poruszanie się po omacku w ciemnym pomieszczeniu, gdzie wyczuwamy obecność wielu różnych rzeczy, ale nie do końca jesteśmy pewni ich kształtu i położenia.

Po drugie, podczas lektury tej części pracy czytelnik może odnieść wrażenie, że źródła, do których się odwołuję, zostały połączone ze sobą w sposób nieco „patchworkowy” i że czasami nie jest oczywiste, dlaczego tak właśnie postąpiłam oraz dlaczego posłużyłam się tymi właśnie tekstami. Wrażenie to jest słuszne – podejście, które przyjąłam, jest bowiem adekwatne do wyznaczonego celu. Nie buduję jeszcze jednolitego systemu, albowiem wynikiem pracy ma być tylko kontur pewnej perspektywy. Dlatego pozwoliłam sobie skorzystać z różnorodnych idei i wątków oraz połączyć je w jeden obraz.

Po trzecie, podczas pracy ze źródłami nie jest moim celem przedstawienie wyczerpującej i systematycznej interpretacji myśli autorów, do których się odwołuję, lecz raczej rozwinięcie wybranych wątków zawartych w ich twórczości w celu zbudowania pewnej perspektywy. Kiedy zatem korzystam, na przykład, z pism św. Ireneusza z Lyonu w odniesieniu do kwestii antropologicznych, to nie chodzi mi o opracowanie jak najbardziej trafnej interpretacji jego antropologii, lecz o stworzenie pewnej wizji antropologicznej inspirowanej jego teologią. Pytania stawiane w tej pracy są bowiem związane ze współczesnym, zachodnim kontekstem kulturowo-historycznym oraz wynikają ze spotkania teologii z dyskursem badań nad religią, które są dziedziną stosunkowo nową. Zwłaszcza w przypadku autorów starożytnych trudno się spodziewać, że ich dzieła będą zawierać odpowiedzi na pytania, których sobie nie stawiali. Można więc w tym przypadku mówić raczej o pewnych intuicjach wynikających z twórczości cytowanych autorów, które mogą okazać się pomocne przy poszukiwaniu kierunku dalszych rozważań.

Warto zainspirować się w tym kontekście perspektywą powiązaną z pojęciami *bricolage* i *bricoleur*, spopularyzowanymi przez antropologa i strukturalistę Claude’a Lévi-Straussa. Francuskie słowo *bricolage* można przetłumaczyć jako „majsterkowanie”, a wyraz *bricoleur* odnosi się do autora *bricolage’u*. Takie tłumaczenie jednak nie jest do końca trafne. W *bricolage’u* chodzi bowiem raczej o czynność polegającą na zbieraniu i łączeniu różnorodnych elementów znajdujących się w warsztacie *bricoleura*, który obchodzi się z nimi w sposób intuicyjny, twórczy i nie do końca zaplanowany. Pojęcie to

zostało przejęte także przez język sztuki, gdzie opisuje ono technikę, w której dzieło powstaje jako pewnego rodzaju kolaż lub instalacja, zbudowana z nieco przypadkowych elementów, których kontekst i przeznaczenie zmieniło się w trakcie procesu twórczego. Lévi-Strauss w dziele *Myśl nieoswojona* stosuje słowo *bricolage* do opisu sposobu, w jaki umysł ludzki tworzy mity z różnych skrawków i fragmentów idei i wyobrażeń¹. Poprzez porównanie *bricoleura* z inżynierem przeciwstawia on „dzikie” myślenie ludzi z kultur archaicznych myśleniu ludzi we współczesnych kulturach cywilizowanych. Według niego „myśl nieoswojona” nie buduje abstrakcyjnych systemów, lecz posługuje się obrazami i tropami, które są „pod ręką”, łącząc je intuicyjnie ze sobą w podobny sposób, jak czyni to *bricoleur* w swoim warsztacie. Myśl cywilizowana posługuje się pojęciami, a myśl nieoswojona znakami. Wiedza cywilizowana być może jest bardziej skuteczna, ale „wiedza konkretna” tworzona przez myśl nieoswojoną wydaje się piękniejsza i bardziej „ludzka”.

Metafora Lévi-Straussa była później reinterpretowana w różnych kontekstach i pojęcie *bricolage*’u stało się modne zwłaszcza w niektórych nurtach myśli postmodernistycznej. Filozof Christopher Johnson w swoim artykule *«Bricoleur» and «Bricolage»: From Metaphor to Universal Concept* zauważa jednak, że dla zrozumienia metafory warto powrócić do oryginalnego, „technicznego” kontekstu całego obrazu². W przeciwieństwie do inżyniera, którego aktywność jest zaplanowana, zorganizowana i powtarzalna, *bricoleur* Lévi-Straussa korzysta z konkretnych rzeczy, które ma aktualnie do dyspozycji, przy czym obiekty będące wynikiem jego pracy są na ogół oryginalne i nie do powtórzenia. Ze względu na ograniczony zasób materiału w warsztacie, paradoksalnie, to raczej dzieło *bricolage*’u rządzi czynnością *bricoleura* niż na odwrót: *Bricoleur* musi się bowiem zdać na swoją intuicję możliwości łączenia i dostosowywania do siebie różnorodnych elementów, które być może będą zmieniały swoją funkcję i przeznaczenie w trakcie tworzenia. Inżynier natomiast, posługując się przewidzianymi strategiami i odpowiednio dobranymi materiałami, wydaje się być podmiotem kontrolującym przebieg procesu, niemniej jednak jego działanie ostatecznie ma w sobie coś prometejskiego: Z jednej strony dąży ono do wyzwolenia człowieka z ograniczeń poprzez osiągnięcie całkowitej kontroli nad środowiskiem, z drugiej strony sprawia, że człowiek zostaje wyalienowany i podporządkowany pojęciom i regułom własnego sztucznego świata³.

¹ Zob. C. Lévi-Strauss, *Myśl nieoswojona*, A. Zajączkowski, (tłum.), Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1969, s. 30-51.

² Zob. C. Johnson, „*Bricoleur*” and „*Bricolage*”: *From Metaphor to Universal Concept*, „Paragraph” 2012, t. 35, nr 3: 355–372.

³ Por. *ibid.*, s. 360; 366.

Johnson zauważa, że owe dwie postaci u Lévi-Straussa stanowią metaforę pewnych dwóch typów bycia w świecie i radzenia sobie z nim⁴. Można powiedzieć, że *bricolage* jest obrazem pewnego sposobu obchodzenia się z poznaniem, które w cywilizowanej kulturze zachodniej bywa albo odsuwane do przestrzeni takich jak sztuka i poezja, albo marginalizowane lub ukrywane. Świadectwem tego może być fakt, że w zachodnim dyskursie naukowym przypadkowość oraz zdanie się na intuicję w doborze metod nie są mile widziane i nie opłaca się wzmiankować ich w opisach projektów badawczych. Badacze na ogół doskonale sobie zdają sprawę z tego, że nawet jeśli niektóre etapy procesu badawczego w rzeczywistości miały charakter *bricolage'u*, to wszystko, co mogłoby wskazywać na taki stan rzeczy, najczęściej warto z prac naukowych starannie usunąć.

Choć Lévi-Strauss metafory *bricolage'u* użył w specyficznym kontekście do opisu swej wizji powstawania mitów w myśli ludzi, to można z niej do pewnego stopnia skorzystać także w odniesieniu do sposobu budowania refleksji na polu teologii, którą rozwijam w następnych rozdziałach. Wiązanie i łączenie skrawków idei i wizji teologicznych z różnych źródeł i okresów nie jest tu niedopatrzaniem lub przejawem braku systematyczności, lecz zamierzonym działaniem. Rozważania rozwijane poniżej mogą więc czasami przypominać trochę pracę *bricoleura*, która jest albo wynikiem jego „radosnej twórczości”, albo odpowiedzią na aktualną potrzebę naprawienia lub dostosowania czegoś do użytku.

Refleksja tu zawarta stanowi swoisty *bricolage*, utkany z rozmaitych fragmentów, które miałam „pod ręką” i które spróbowałam powiązać w jedną całość, stanowiącą propozycję odpowiedzi na kwestie wyznaczone wcześniej na podstawie opracowania pewnych wątków antropologii religii. Jak w przypadku *bricolage'u*, tak i w tej pracy oryginalne przeznaczenie poszczególnych elementów mogło być nieco inne i może czasami da się zauważyć pewne nieciągłości. To jednak nie musi stanowić przeszkody – jeśli okaże się, że jakiś wątek lub któreś źródło nie pasuje do pozostałych, można go zawsze zastąpić innym, bardziej odpowiednim. Jeśli zaś cały „model” ostatecznie okazałby się niewystarczający lub wadliwy, to można, ucząc się na błędach, z innych skrawków materiału spróbować stworzyć strukturę bardziej adekwatną.

Ogólny kształt całego „modelu” został zatem poniekąd narzucony przez fragmenty myśli i inspiracji, które miałam do dyspozycji „w warsztacie”. Ktoś inny z pewnością poszukiwałby odpowiedzi w odmiennym kierunku za pomocą innych źródeł. Można więc stwierdzić, że także w tym przypadku proces *bricolage'u* rządził poniekąd działaniem

⁴ Zob. *ibid.*, s. 364.

autora, które tylko „dotwarzało” dany materiał i ucieleśniało pewne intuicje, wychwytywane w trakcie refleksji. To jednak w pracy teologa, który ma do czynienia także z aspektem duchowym swojej dyscypliny, nie wydaje się szczególnie zaskakujące – tematem tworzenia „gier” i „obrazów” teologicznych dotyczących rzeczywistości żywego Boga zajmiemy się przy okazji rozważań na temat roli języka w refleksji teologicznej.

1.2 Czy warto było „budować most”?

Jak wspomniałam, na pole teologii wracamy ze spaceru po przestrzeni na przeciwnym krańcu naszego „mostu”, gdzie znajduje się obszar antropologii religii, a w nim koncepcja religijności ludzkiej w ujęciu Bensona Salera. Przyjrzelśmy się jej na tyle dokładnie, by móc się zastanowić, czy owo doświadczenie może być w jakiś sposób inspirujące także dla refleksji teologicznej. Warto sobie przypomnieć, że teologia chrześcijańska, jako część określonej tradycji wyznaniowej, należy do grupy zjawisk stanowiących przedmiot badań antropologów religii, dlatego teologów winno przynajmniej interesować, jak badacze religii patrzą na ich wysiłki. Przypomnijmy sobie więc pokrótce zasadnicze cechy owej koncepcji religijności, które mogą mieć znaczenie także dla teologii.

Zobaczyliśmy, że według Bensona Salera termin „religia” jest pojęciem etnocentrycznym, które pojawiło się w następstwie specyficznego rozwoju myśli zachodniej i które w niej służy do wyodrębnienia pewnego obszaru rzeczywistości ludzkiej. Wiele kultur nie posiada jednak odpowiednika dla pojęcia „religii” albo stosuje inne kategorie, które się z „religią” nie pokrywają. W takiej perspektywie religia jest więc abstrakcją. Zjawiska nazywane w ten sposób nie posiadają jakiejś wspólnej „esencji”, lecz są powiązane ze sobą poprzez sieć przeplatających się „podobieństw rodzinnych”. Dlatego w opinii Salera religię w badaniach akademickich należy konceptualizować w odniesieniu do modelu stanowiącego pewien „zlepek” elementów charakterystycznych dla zjawisk, do których owo pojęcie bywa w kulturze zachodniej stosowane. Nie wszystkie religie muszą jednak posiadać wszystkie cechy, a przynależność do zbioru religii jest określana raczej na zasadzie „mniej-więcej” niż „tak-nie” – niektóre tradycje są „bardziej religiami”, inne mniej. Za najbardziej „prototypowe” religie uważane są monoteizmy zachodnie, ponieważ stanowią one najbardziej oczywisty przykład religii dla znacznej części zachodnich badaczy oraz ich czytelników (nie oznacza to jednak, że są uznawane za „lepsze” lub „bardziej rozwinięte”).

Co do kwestii pochodzenia niektórych elementów tego, co nazywamy religią, Saler jest zwolennikiem wyjaśniania w kluczu hipotez z dziedziny religioznawstwa kognitywnego oraz psychologii ewolucyjnej. Pewne wyobrażenia i zachowania religijne – takie jak wiara

w bóstwa lub praktyki rytualne – ujmowane są tu jako następstwo działania pewnych mechanizmów poznawczych, które mogły się wykształcić jako skutek uboczny podczas ewolucji przy okazji powstania innych, adaptacyjnych cech ludzkich struktur poznawczych. W ujęciu Salera religia – albo przynajmniej jej charakterystyczne aspekty – jest „spandrem” ewolucyjnym, a jako taka w pewnym sensie „wyłania się z działania umysłu/mózgu” (*religion bubbles up from the mind-brain*).

Jeśli taki jest zarys teorii Bensona Salera, to warto zadać pytanie, co z jego spojrzenia na religijność człowieka może wynikać dla teologii chrześcijańskiej i – wracając do naszej metafory – czy w ogóle warto było „budować most”. Dla teologa, na pierwszy rzut oka, koncepcja religii w ujęciu Salera nie wygląda zbyt zachęcająco. Teksty Salera zawierają teorie zreflektowane i oparte na imponującej ilości literatury oraz danych antropologicznych, dlatego sama wycieczka na drugą stronę „mostu” mogła się nawet wydawać ciekawa. Niemniej jednak zastosowanie jego perspektywy do tradycji teologicznej wydaje się prowadzić do stwierdzenia, iż opowiadania, idee, doświadczenia i praktyki, będące podstawą chrześcijańskiej refleksji teologicznej, również wyłaniają się z działania mechanizmów obecnych w umyśle/mózgu człowieka.

Jeśli bowiem, jak twierdzi Saler, religia nie jest niczym nadzwyczajnym i jej pochodzenie jest czysto naturalne, to doświadczenie stanowiące podstawę refleksji teologicznej – łącznie z doświadczeniem Apostołów lub mistyków i świętych, świadczących o spotkaniu z Chrystusem – również nie jest niczym nadzwyczajnym i jego pochodzenie także trzeba uznać za czysto naturalne. Saler zresztą w paru miejscach otwarcie opowiada się za odrzuceniem założenia o istnieniu jakiejś transcendentnej „esencji” religii oraz za „naturalnym” wyjaśnianiem ludzkiej religijności. Przy takim ujęciu, jak się wydaje, trzeba byłoby uznać, że sama refleksja teologiczna wraz z jej treścią jest w pewnym sensie wynikiem procesu ewolucji ludzkiego gatunku.

Powstaje więc pytanie, czy takie spojrzenie na religijność człowieka pozostawia jakiegokolwiek miejsce dla perspektywy chrześcijańskiej, dla której założenie o autentyczności doświadczenia spotkania człowieka z Bogiem jest czymś niezbywalnym. Jeśli owo doświadczenie byłoby tylko wynikiem pewnego układu naszych zdolności poznawczych, ukierunkowanych na szukanie celowości i sprawstwa w świecie oraz na tworzenie wyobrażeń, które mają nasze intuicje potwierdzać, to refleksja teologiczna stanowiłaby namysł nad ideami, będącymi wynikiem błędu poznawczego. Nawet jeśli byłaby ona poprawnie zbudowana pod względem argumentacji, to jej założenia wyjściowe byłyby błędne.

Przy takim stanie rzeczy jakakolwiek próba dialogu właściwie nie miałaby sensu. Podejścia do ludzkiej religijności o podobnym kształcie jak to, które przedstawił Saler, byłyby dla teologii tylko okazją do uprawiania apologii. Wypadałoby wtedy albo zburzyć „most”, który udało się zbudować między teologią i naukami religioznawczymi, albo przynajmniej się odgrodzić od pewnych obszarów, które leżą po drugiej stronie. Chociaż we *Wstępie* pisałam o twórczości Salera jako o perspektywie stanowiącej jednocześnie wyzwanie i inspirację dla teologii, to na razie teorie Salera wydają się stanowić tylko wyzwanie (na dodatek takie, które można co najwyżej odeprzeć lub postawić pod znakiem zapytania). Jeśli zatem chcemy z nimi podjąć dialog lub szukać inspiracji, to musimy najpierw wykazać, że przynajmniej nie są one całkowicie sprzeczne z chrześcijańską wizją rzeczywistości.

Z tego powodu następny rozdział zostanie poświęcony kwestii redukcjonizmu. Spróbuję w nim odpowiedzieć na pytanie, czy teoria religii Salera rzeczywiście stoi w sprzeczności z założeniami właściwymi dla teologii chrześcijańskiej. Biorąc pod uwagę, że jako materiał bazowy do napisania dysertacji traktującej o dialogu wybrałam sobie właśnie twórczość Bensona Salera, jest oczywiste, że chodzi o pytanie retoryczne. Jeśli jednak zamierzam zająć się inspiracjami wynikającymi z jego koncepcji, muszę najpierw uzasadnić, że nie jest ona zamachem na chrześcijańską wizję świata i że naszego „mostu” burzyć nie trzeba.

Inspiracje wynikające z koncepcji Salera dla refleksji teologicznej zostaną opracowane w kolejnych rozdziałach. Z pewnością można byłoby z jego twórczości wydobyć wiele interesujących wątków, niemniej jednak skupię się na trzech obszarach. Będą to po pierwsze kwestie dotyczące roli języka w dyskursie teologicznym, po drugie pytania związane z pewnymi aspektami współczesnej katolickiej teologii religii oraz po trzecie propozycja zarysu chrześcijańskiej wizji religijności ludzkiej, inspirowana „naturalnym” wyjaśnianiem religii.

Istotna treść *Części III* tej dysertacji zostanie więc przedstawiona w formie czterech esejów. Pierwszy, jak wspomniałam, będzie dotyczył problemu redukcjonizmu, a jego celem będzie wykazanie tego, że „naturalistyczne” wyjaśnianie ludzkiej religijności nie musi być sprzeczne ze światopoglądem chrześcijańskim. Kolejne dwa eseje będą miały charakter pewnego rodzaju dekonstrukcji, przy czym ich celem będzie przede wszystkim postawienie pytań oraz poddanie w wątpliwość pewnych pozornie oczywistych strategii, stosowanych w teologicznej refleksji na religiach i religią. W ostatnim eseju zaś postaram się przedstawić

ogólny zarys pozytywnej propozycji rozwiązania kwestii wynikających z treści poprzednich rozważań.

Zwłaszcza do ostatnich trzech rozdziałów *Części III* będzie się szczególnie odnosiło to, co pisałam wcześniej na temat stylu i sposobu korzystania ze źródeł. Eseje tam zawarte będą miały charakter pewnego rodzaju kolażu, utworzonego z różnych fragmentów i skrawków myśli, które miałam do dyspozycji. Owe „układanki” nie są całkowicie nowe ani nie są konieczne związane z koncepcjami omawianymi w *Części II*. Niemniej jednak bez wcześniejszej refleksji nie powstałyby one w takim właśnie kształcie i nie mogłyby wskazać kierunku rozwiązania postawionych problemów.

Rozważania podjęte w następnych rozdziałach być może będą miały coś wspólnego z doświadczeniem, które czasami towarzyszy antropologom w ich pracy: Podczas lektury monografii antropologicznych – ku ogólnej frustracji ich autorów – czytelnicy czasami odnoszą wrażenie, że mówi się w nich w skomplikowany sposób o rzeczach prostych i oczywistych, które przecież zawsze były obecne w funkcjonowaniu rozmaitych wspólnot ludzkich i zawsze można było je zauważyć. I rzeczywiście tak jest – owe zjawiska często nie są niczym szczególnym i zawsze były gdzieś w zasięgu wzroku, tylko z jakiejś przyczyny nie zwracano na nie uwagi, póki autor monografii „nie wyłowił” ich z masy rzeczywistości. Podobnie ma się sprawa z wątkami zawartymi w następnych rozdziałach. Treści te z pewnością można było spotkać także w innych kontekstach, a jednak nie mamy tu do czynienia tylko z jakimś „biurem rzeczy znalezionych”, przypadkowo zebranych w jednym pomieszczeniu. Chodzi raczej o swego rodzaju *bricolage*, zrobiony w określonym celu z tego, co zawsze było gdzieś pod ręką, ale na co w innym kontekście nie zwrócilibyśmy uwagi.

2 Między redukcjonizmem a redukcją

W tym rozdziale spróbujemy poszukać odpowiedzi na pytanie, jak ma się koncepcja religii Bensona Salera do kwestii redukcjonizmu¹. Ogólna słownikowa definicja mówi, że redukcjonizm to „pogląd, według którego zjawiska i procesy złożone oraz rządzące nimi swoiste prawa dają się wyjaśniać przez sprowadzenie do zjawisk i procesów prostszych i odpowiadających im mniej skomplikowanych praw”². W odniesieniu do religii problem redukcjonizmu przeważnie więc dotyczy pytania o to, czy zjawiska określane jako „religia” można sprowadzić do czynników „niereligijnych” oraz wyjaśnić je np. za pomocą metod i teorii z dziedziny nauk społecznych lub przyrodniczych. Choć w przypadku innych aspektów rzeczywistości ludzkiej, takich jak muzyka lub sztuka, tego rodzaju propozycje nie wzbudzają szczególnych dyskusji, to – jak zresztą zobaczyliśmy w *Części I* tej pracy – redukcjonistyczne podejścia do religii od początku rozwoju religioznawstwa stanowią źródło kontrowersji tak pośród badaczy, jak w dyskursie potocznym.

Idee wchodzące w zakres tego, co nazywamy religią, nierzadko bowiem mają dla swoich wyznawców doniosłe znaczenie egzystencjalne i wywierają wpływ na ich orientację w świecie oraz na organizację życia społecznego. Hipoteza, według której na przykład muzyka miałaby być „spandrelem” ewolucyjnym, powstałym przy okazji rozwoju ludzkich struktur kognitywnych, dla większości ludzi w kulturze zachodniej raczej nie stanowi nic szczególnie obrazoburczego. Jeśli jednak analogiczne wyjaśnianie zostanie zastosowane do religii, to zwłaszcza odbiorcy, którzy są osobiście związani z jakąś tradycją religijną, mogą mieć wrażenie, że taki zabieg dąży do zanegowania ich światopoglądu. Dlatego w tym kontekście warto określić, jak na cały problem redukcjonizmu w badaniach nad religią patrzy sam Saler.

2.1 Redukcja czy redukcjonizm?

Już wcześniej wspomniałam o tym, że Saler wprost wyraża przekonanie, że każde prawdziwie naukowe studium religii winno być „bezwstydnie redukcyjne”³. W wyjaśnianiu zjawiska religii nie bierze on pod uwagę żadnych wizji metafizycznych lub rzeczywistości transcendentnych (poza uwzględnieniem pewnej „transcendencji” ludzi z innych kultur oraz

¹ Szersze omówienie problemu redukcjonizmu w religioznawstwie kognitywnym zawarte jest w moim artykule poświęconym temu zagadnieniu, który stanowił punkt wyjścia dla tego fragmentu dysertacji – zob. T. Huspeková CHR, *Religia wyjaśniona?: Problem redukcjonizmu w religioznawstwie kognitywnym z perspektywy teologii* [w:] *Teologia w dialogu z innymi naukami: Spotkania – kontrowersje – perspektywy*, D. Wąsek (red.), Wydawnictwo „scriptum”, Kraków 2021: 218–233.

² *Redukcjonizm*, <https://sjp.pwn.pl/szukaj/redukcjonizm.html> [26.01.2021].

³ Zob. B. Saler, *Towards a Realistic and Relevant 'Science of Religion'*, op. cit., s. 206.

innych ludzi w ogóle, niemniej jednak tak ujęta transcendentja wciąż pozostaje w sferze, która na ogół bywa uważana za przestrzeń immanentną). W jego opinii religia i kultura są konstruktami, które kojarzymy ze światem ludzkim, przy czym badania akademickie powinny patrzeć na religię jako na wynik aktywności ludzkiej. Dla głębszego zrozumienia religii konieczna jest zatem lepsza znajomość jej autora, którym jest człowiek⁴. Dlatego można i warto do badań nad religią zastosować nie tylko metody i teorie nauk społecznych, ale także nauk kognitywnych i przyrodniczych. Saler nie uznaje ani podejść „sui-generycznych” do badań nad religią, ani tezy o nieredukowalności fenomenów kulturowych⁵. Wydaje się więc, że Salera rzeczywiście można uznać za redukcjonistę, co, jak zobaczymy w następnych akapitach, jednak niekoniecznie musi oznaczać, że jego podejście stanowi całkowite „odwyjaśnienie” założeń niezbędnych dla dyskursu teologicznego.

To, co bywa w naukach określane jako redukcjonizm, pojawia się bowiem w wielu różnych odsłonach. Saler temu zagadnieniu poświęcił artykuł *Reduction, Integrated Theory, and the Study of Religion*, w którym odwoływał się m.in. do tez filozofów Roberta Nozicka oraz Thomasa Ryby. Nozick w odniesieniu do problemu redukcjonizmu zauważa, że wyjaśnienia redukcjonistyczne nierzadko dążą do sprowadzenia czegoś, co uważane jest za wartościowe, do rzeczywistości mniej wartościowej: miłość jest tylko następstwem działania gruczołów, a sonata skrzypcowa to jedynie dźwięki wydawane podczas ocierania włosia końskiego o włókna z wnętrza zwierzęcych. Taki zabieg można w opinii Nozicka nazwać „redukcją w wartości” (*reduction in value*). Nie każda redukcja musi jednak zostać przeprowadzona w taki właśnie sposób – na przykład, opisanie światła jako promieniowania elektromagnetycznego raczej nie będzie się kojarzyło z wartościowaniem, albowiem „promieniowanie elektromagnetyczne” na ogół nie jest uważane za rzeczywistość niższą lub mniej wartościową niż „światło”⁶. Wynika z tego, że możemy wyróżnić dwa typy redukcji: Pierwszy oznacza proste wyjaśnienie pewnych zjawisk na zasadzie czynników prostszych lub bardziej fundamentalnych, a drugi polega na stwierdzeniu, że owe zjawiska to „nic innego jak tylko” (*nothing but*) owe prostsze procesy lub czynniki.

W przypadku religii jest więc różnica: kiedy powiemy, że pewne aspekty zjawisk religijnych można opisać za pomocą teorii z nauk społecznych lub przyrodniczych, oraz kiedy utrzymujemy, że cała rzeczywistość religii to „nic innego, jak tylko” procesy

⁴ Zob. *ibid.*, s. 204.

⁵ Por. *ibid.*, s. 202n.

⁶ Por. R. Nozick, *Philosophical Explanations*, Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge (Mass) 1981, s. 627n.

opisywane przez owe nauki. Nozick stwierdza, że od czasów nowożytnych pojawiła się ogromna ilość wizji i teorii, mających za cel demaskowanie ukrytych źródeł pewnych przekonań i zachowań ludzkich: Niektóre z nich dążyły do pokazania religii jako fałszywej projekcji ludzkich lęków i niepewności, inne sprowadzały postępowanie człowieka do działania nieuświadomionych mechanizmów psychicznych, a jeszcze inne próbowały „odwyjaśnić” całą kulturę ludzką na zasadzie czynników ekonomiczno-materialnych. Dlatego w opinii Nozicka nie jest przesadą, jeśli czasy współczesne nazwiemy „erą redukcjonizmu”⁷.

Tego rodzaju strategie redukcjonistyczne rzeczywiście mają na celu „redukcję w wartości”, dlatego nie jest zaskakujące, że u ludzi zaangażowanych religijnie – oraz w ogóle u osób, które dostrzegają jakąś szczególną wartość zjawisk życia ludzkiego poddawanych redukcji – owe redukcjonistyczne podejścia spotykały się z niechęcią. Określenie jakiejś teorii jako redukcjonistycznej stało się w pewnych kontekstach równoznaczne z uznaniem jej za ateistyczną lub materialistyczną. Najpierw więc strategie redukcjonistyczne bywały wykorzystywane do „odwyjaśnienia”, dewaluacji pewnych zjawisk cenionych przez jednostki lub społeczeństwa, następnie zaś zarzut redukcjonizmu zaczął być stosowany jako środek do zdevaluowania niewygodnych teorii naukowych (takich jak hipotezy wyjaśniające religię na zasadzie czynników biologicznych).

Filozof Thomas Ryba, do którego Saler również się odwołuje, w artykule *Are Religious Theories Susceptible to Reduction?* pokazuje jednak, że kwestia redukcji i redukcjonizmu w naukach jest sprawą bardzo złożoną⁸. Nawet jeśli nie bierzemy pod uwagę podejść skrajnie redukcjonistycznych, dewaluujących wyjaśniane zjawiska, redukcję w naukach można pojmować w różny sposób w zależności od przyjętego poglądu na temat powiązania różnych dyscyplin naukowych. Ryba w nawiązaniu do Jeffreya Fodora wskazuje na dwie odmienne wizje relacji poszczególnych dziedzin wiedzy. W klasycznym, mocno redukcjonistycznym ujęciu nauki tworzą pewnego rodzaju piramidę, gdzie procesy bardziej skomplikowane można zredukować do procesów coraz prostszych: Zjawiska badane przez nauki społeczne można sprowadzić do psychologii, psychologię do procesów badanych przez biologię, tę z kolei do chemii, a w ostateczności całe wyjaśnianie można sprowadzić do fizyki jako nauki najprostszej i najbardziej podstawowej. Jeśli w ramach

⁷ Zob. *ibid.*, s. 629-630.

⁸ Ryba przytacza tu typologię filozofa Daniela Bonevaca, w której można odróżnić aż sześć różnych rodzajów podejścia do redukcji w naukach przyrodniczych – zob. T. Ryba, *Are Religious Theories Susceptible to Reduction?* [w:] *Religion and Reductionism: Essays on Eliade, Segal, and the Challenge of the Social Sciences for the Study of Religion*, T. A. Idinopulos, E. A. Yonan (red.), E.J. Brill, Leiden / New York 1994: 15-42, s. 19-30.

takiej hierarchicznej wizji świata nauk czegoś nie jesteśmy w stanie opisać przez sprowadzenie do nauk prostszych, oznacza to, że *jeszcze* nie potrafimy tego dokonać, ale w rzeczywistości jest to tylko kwestia stanu wiedzy⁹.

Ryba sugeruje jednak, że można pomyśleć także o alternatywnym modelu relacji nauk, gdzie poszczególne dziedziny byłyby powiązane nie piramidalnie, lecz „poziomo” – na zasadzie plastra miodu lub kawałków pizzy¹⁰. Redukcja nie przebiegałaby tu w sposób jednokierunkowy, lecz byłaby możliwa na zasadzie wzajemnej sprowadzalności między różnymi obszarami wiedzy. Każdy sektor posiadałby pewne charakterystyczne sposoby opisu zjawisk, które do pewnego stopnia można byłoby poddać redukcji za pośrednictwem metod innych nauk, ale które nie byłyby całkowicie redukowalne do innych dziedzin. Taka wizja zakłada również jedność rzeczywistości, tak samo jak model hierarchiczny, niemniej jednak świat jest w niej ujmowany jako coś zróżnicowanego i pojmovalnego w sposób wieloaspektowy. Jak zauważa Ryba, taka perspektywa miałaby drugoczące skutki dla klasycznego modelu powiązania nauk, albowiem dąży ona nie do uproszczenia ontologii, lecz do coraz większego bogactwa spojrzeń oraz do wzajemnej przekładalności nauk w obu kierunkach (a więc nie tylko od bardziej złożonych do prostszych)¹¹.

Wracając do poglądów Bensona Salera, można stwierdzić, że w odniesieniu do zjawisk określanych mianem religii, nie jest on zwolennikiem podejść polegających na dewaluacji wyjaśnianych fenomenów. W wyżej wspomnianym artykule stwierdza on, że wszelkie dążenia do naukowego wyjaśniania religii z konieczności są redukcyjne, przy czym chodzi tu o redukcję w znaczeniu stosowanym na polu filozofii nauki. Ich celem rzeczywiście jest demaskowanie choć niektórych aspektów tego, co nazywamy religią (szczególnie zaś tych, które dotyczą wyobrażeń i przekonań)¹². To jednak nie jest równoznaczne z zabiegiem, który Nozick określa jako „redukcja w wartości”. Saler odwołuje się w tym miejscu do opinii Pascala Boyera, który uważa, że procesy obecne w religii można wyjaśnić na zasadzie pewnych ogólnych ludzkich skłonności w analogiczny sposób jak politykę, poezję, ogrodnictwo lub masowe morderstwa¹³.

Redukcyjne badania nad religią mogą więc pomóc demaskować pewne procesy i zjawiska oraz wskazać naturalne czynniki, które stanowią ich podłoże, co jednak nie sprawia, że owe fenomeny są spostrzegane jako mniej wartościowe. Z tego powodu Saler sugeruje, że termin „redukcjonizm” lepiej zastąpić pojęciem „redukcji”, ponieważ tak

⁹ Zob. *ibid.*, s. 35.

¹⁰ Por. *ibid.*, s. 35-36.

¹¹ Por. *ibid.*, s. 36.

¹² Zob. B. Saler, *Reduction, Integrated Theory, and the Study of Religion*, op. cit., s. 350.

¹³ Zob. P. Boyer, *Out of Africa*, op. cit., s. 27.

rozumiana „redukcja” nie stanowi jakiejś doktryny lub ogólnego programu. Chodzi tylko o pewien sposób postępowania w kwestii szukania wyjaśnień, który uznaliśmy za przydatny, ale warto go stosować tylko do momentu, kiedy wyniki okażą się niespójne lub mało wiarygodne¹⁴.

W *Części II* zobaczyliśmy zresztą, że Saler opowiada się za poszukiwaniem jak najbardziej „polichromatycznego” podejścia do wyjaśniania ludzkiej religijności oraz że w jego opinii najlepszym rozwiązaniem jest model określany jako „konceptualnie zintegrowana teoria”, pozwalający na łączenie podejść i danych z różnych dyscyplin (zob. podrozdział II.3.1). Choć Saler wprost o tym nie wspomina, owa perspektywa poniekąd harmonizuje z wieloaspektowym, „poziomym” modelem powiązania dyscyplin naukowych, o których pisał Thomas Ryba. Przy takim ujęciu redukcja nie jest procesem jednokierunkowym, lecz stwarza możliwość sieciowo rozumianej wymiany teorii i danych między różnymi obszarami poznania. W tym kluczu można się nawet zastanawiać, czy – choć ów model zaproponowany został dla nauk przyrodniczych, ewentualnie społecznych – przy takim spojrzeniu na poszczególne nauki nie można byłoby tu włączyć także teologii jako dyscypliny akademickiej.

Choć zatem Saler opowiada się za możliwością stosowania redukcyjnych podejść w badaniach nad religią, to jego perspektywa niekoniecznie oznacza „odwyjaśnienie” lub dewaluację fenomenu religii jako pewnego aspektu rzeczywistości ludzkiej. Trzeba jednak postawić pytanie, czy ów brak dewaluacji ludzkiej religijności nie jest analogiczny do spojrzenia na inne segmenty kultury, takie jak muzyka lub sztuka, którym z różnych powodów raczej nie będziemy odmawiać znaczenia w życiu ludzkim, nawet jeśli zostałyby one całkowicie wyjaśnione jako następstwo pewnych procesów biologicznych. Dla refleksji teologicznej bowiem zatrzymanie się na tym poziomie byłoby niewystarczające. Teoria religii, która pozwalałaby na uznanie wartości ludzkiej religijności na poziomie rzeczywistości społecznej lub psychologicznej – na przykład ze względu na funkcję, którą spełnia ona w życiu jednostek lub wspólnot – ale dążyłaby do negacji podstawowych założeń chrześcijańskiej wizji świata, nadal byłaby nie do pogodzenia z refleksją teologiczną.

W samych tekstach Salera rozwiązania tej kwestii nie znajdziemy, gdyż pozostaje ona poza zakresem jego badań, które odnoszą się do antropologii oraz teorii religioznawstwa. Na tym polu zjawisko religii rozpatrywane jest jako wynik aktywności ludzkiej, dlatego kwestie związane z metodologią teologii nie są dla Salera relewantne i odpowiedzi na owe

¹⁴ Zob. B. Saler, *Reduction, Integrated Theory, and the Study of Religion*, op. cit., s. 350.

pytania trzeba szukać poza jego twórczością. Niemniej jednak, biorąc pod uwagę, że Saler czerpał inspirację zwłaszcza z nauk kognitywnych i hipotez ewolucyjnych, można zapytać o ogólną ocenę owej dziedziny nauk w perspektywie teologicznej.

2.2 Teologia wobec podejść redukcyjnych

Zastosowanie kognitywnych i ewolucyjnych hipotez do wyjaśniania religii spotykało się ze sprzeciwem w środowiskach kształtowanych przez chrześcijaństwo, zwłaszcza ze względu na poglądy autorów z ruchu „nowego ateizmu”, takich jak Richard Dawkins lub Daniel C. Dennett. Ich program rzeczywiście dążył do „odwyjaśnienia” zjawisk religijnych jako błędu poznawczego oraz pokazania ich szkodliwości dla człowieka. Takie posunięcie nie jest jednak koniecznie związane z projektem kognitywistyki religii i wielu kognitywistów ubolewało nad skojarzeniem owych nauk z „nowym ateizmem”, ponieważ podsycalo ono nieufność wobec nowo powstającej dziedziny badań. Armin W. Geertz w swoim artykule *How Not to Do the Cognitive Science of Religion Today*, poświęconym krytyce myśli Daniela Dennetta, zauważa, że dla kognitywistów dzisiaj istotnym zadaniem jest przekonać religioznawców i teologów o korzyściach płynących z kognitywistyki oraz również pokazać jej ograniczenia. W jego opinii potrzebują oni zobaczyć, że pierwotne triumfalistyczne podejście pionierów kognitywnych badań nad religią było strategicznie konieczne, niemniej jednak „takie strategie dziś nie tylko wydają się chybione, ale w świetle niedawnych odkryć w zakresie psychologii i neuronauk stanowią one przykład kiepskiej nauki”¹⁵. Geertz wprost stwierdza, że jeśli celem kognitywistów religii ma być pokazanie nieufnie nastawionym kolegom zalet badań kognitywnych, to dzieło Dennetta pod tytułem *Odczarowanie: Religia jako zjawisko naturalne* jest „katastrofą”, albowiem zdaniem Geertza „około 40% tej książki stanowi nieelegancki, polemiczny atak na religię oraz ludzi religijnych”¹⁶.

Widać więc wyraźnie, że wykorzystanie kognitywnego wyjaśniania religii do promowania światopoglądów ateistycznych lub ograniczenia roli religii w życiu publicznym okazuje się problematyczne także dla samych kognitywistów. Na problem granic oraz kompetencji metodologicznych zwracano zresztą uwagę w różnych kontekstach związanych z zagadnieniami takimi jak doświadczenie duchowe lub relacja umysłu i mózgu. Można w tym względzie przytoczyć obserwację, którą filozof John R. Searle zawarł w książce *Mind: A Brief Introduction*. Choć poglądy Searle’a dotyczące relacji świadomości

¹⁵ A.W. Geertz, *How Not to Do the Cognitive Science of Religion Today*, „Method & Theory in the Study of Religion” 2008, t. 20, nr 1: 7–21, s. 8.

¹⁶ *Ibid.*, s. 9.

i obserwowalnych procesów neurologicznych były z różnych powodów kwestionowane, warto wspomnieć o rozróżnieniu odnoszącym się do znaczenia pojęcia redukcji w wyjaśnianiu funkcjonowania umysłu.

Searle zauważa, że wyjaśniając pewne zjawiska za pomocą innych czynników, możemy mówić o *redukcji kauzalnej* albo *redukcji ontologicznej*. Redukcja kauzalna ma miejsce, kiedy jesteśmy w stanie fenomen typu A kauzalnie wyjaśnić za pomocą funkcjonowania fenomenu typu B (na przykład cechy ciał stałych można wyjaśnić na zasadzie zachowania molekuł). Do redukcji ontologicznej zaś dochodzi wtedy, kiedy mówimy, że fenomeny typu A to „nic innego jak tylko” (*nothing but*) działanie fenomenów typu B (obiekty materialne zatem są „tylko” zbiorami molekuł, a zachód słońca to „tylko” zjawisko wynikające z rotacji Ziemi wokół osi)¹⁷.

„Redukcja ontologiczna” zdradza podobieństwo do „redukcji w wartości” Nozicka, niemniej jednak określenie stosowane przez Searle’a wskazuje nie tylko na dewaluację wyjaśnianych fenomenów, lecz także na przyjęcie pewnej specyficznej wizji rzeczywistości. Przy takiej perspektywie odczuwanie bólu to „nic innego jak tylko” następstwo pewnych procesów neurologicznych, tak samo jak radość ze spotkania z przyjaciółmi lub rozpacz nad utratą bliskiej osoby. Searle w tym kontekście zauważa, że w świecie ludzkim tego rodzaju opisy, tak czy owak, nie wystarczą, ponieważ nie pozostawiają one przestrzeni dla „ontologii w pierwszej osobie” (*first-person ontology*), która na ogół jest dla ludzi ciekawsza i odgrywa ważniejszą rolę w ich życiu niż czysto mechaniczne opisy rzeczywistości. Można oczywiście sprowadzić słuchanie IX symfonii Beethovena do procesu odbierania określonych fal dźwiękowych, niemniej jednak taki opis nie mówi nic o doświadczeniu osoby słuchającej muzyki i większość ludzi nie uzna go za zadowalający (i tym bardziej za wyczerpujący)¹⁸.

Choć Searle porusza ten problem w odniesieniu do zjawiska świadomości oraz natury wewnętrznego doświadczenia człowieka, to owo rozróżnienie można poniekąd odnieść także do wyjaśniania ludzkiej religijności za pośrednictwem czynników „naturalnych”. Możemy opisywać rozmaite aspekty aktywności ludzkiej oraz jej wyników, które w kulturze zachodniej określane są mianem religii, poprzez sprowadzenie ich do procesów społecznych, kognitywnych lub biologicznych. Możemy również próbować wyjaśniać ludzkie tendencje do generowania owych zjawisk za pomocą hipotezy ewolucyjnej. To

¹⁷ Por. J.R. Searle, *Mind: A Brief Introduction*, Oxford University Press, Oxford / New York 2004, s. 119 [po polsku: J.R. Searle, *Umysł: Krótkie wprowadzenie*, J. Karłowski (tłum.), Dom Wydawniczy „Rebis”, Poznań 2010].

¹⁸ Por. J.R. Searle, *Mind*, op. cit., s. 120.

jednak nie oznacza, że musimy koniecznie stwierdzić, że owe fenomeny są „niczym innym jak tylko” następstwem działania mechanizmów kognitywnych i biologicznych. Możemy się oczywiście zdecydować na przyjęcie takiej wizji rzeczywistości, gdzie wszystko jest „niczym innym jak tylko” wynikiem pewnego układu cząstek lub energii, niemniej jednak taka decyzja nie wynika w żaden sposób z zastosowanej metody i struktury wyjaśniania.

Warto więc zauważyć, że rozstrzygnięcie o istnieniu, nieistnieniu lub sposobie istnienia tego, co stanowi treść wyobrażeń i idei związanych z religią, nie leży w zakresie metod, którymi posługują się neuronauki lub nauki kognitywne. Jest to szczególnie wyraźne w przypadku pewnych teistycznych wizji rzeczywistości, zakładających istnienie Boga, bogów lub przynajmniej jakiegoś ogólnie ujętego Absolutu. Nauki kognitywne mogą opisać sposób powstawania wyobrażeń oraz proponować hipotezy na temat pojawienia się mechanizmów, które je generują, niemniej jednak nie są w stanie ani afirmować, ani odrzucić założeń dotyczących sposobu istnienia tego, czego owe idee dotyczą.

Kognitywista Justin L. Barrett zauważa w tym kontekście, że można mieć pokusę, by z hipotez kognitywnych, które starają się wyjaśnić powstawanie pewnych wyobrażeń religijnych, wyciągać wnioski zaprzeczające egzystencji zjawisk, do których owe idee się odnoszą. Jeśli na przykład stwierdzimy, że źródłem wyobrażeń o duchach lub duszach nieśmiertelnych są mechanizmy kognitywne powodujące, że wiara w istnienie duszy wydaje się sensowna, to, idąc za tą logiką, można uznać, że owe przekonania są tylko błędem poznawczym i dusze nieśmiertelne nie istnieją. W opinii Barretta takie rozumowanie wydaje się problematyczne, choć nie jest łatwo uzasadnić dlaczego. W nawiązaniu do filozofa Thomasa Reida, stwierdza on jednak, że poniekąd możemy zakładać, że nasze intuicyjne przekonania o świecie są „niewinne, dopóki nie udowodni się im winy”¹⁹.

Wskazanie na to, że przekonania o istnieniu dusz, bogów, wolnej woli człowieka lub świadomego umysłu u innych ludzi, wynikają z funkcjonowania naszych struktur poznawczych, nie rozstrzyga zresztą o tym, czy są one prawdziwe czy błędne. Naturalnie spodziewamy się, że piłka do krykieta rzucona o ścianę nie jest w stanie przeniknąć na drugą stronę, i chociaż owo przewidywanie jest według badań kognitywistów zakodowane w naszych strukturach poznawczych, to jest ono całkiem słuszne²⁰. Można więc zakładać, że mechanizmy poznawcze generujące nierefleksyjne przekonania o świecie (*non-reflective beliefs*), które w opinii kognitywistów stanowią podstawę również dla zreflektowanych idei religijnych, są godne zaufania, dopóki nie mamy powodu, żeby im niedowierzać.

¹⁹ Por. J.L. Barrett, *Cognitive Science, Religion, and Theology*, op. cit., s. 89.

²⁰ Por. *ibid.*, s. 90.

Powiązanie między prawdziwością treści naszych przekonań o rzeczywistości oraz sposobem funkcjonowania naszych mechanizmów poznawczych nie jest więc takie oczywiste. To, czy – lub na ile – prowadzą nas one do wyciągania błędnych wniosków, trzeba byłoby stwierdzić w inny sposób niż tylko na podstawie obserwacji struktur naszego spostrzegania i myślenia. W odniesieniu do pewnych aspektów religii taka perspektywa oznacza, że uwzględnienie wyjaśniania „naturalnego” w badaniach nad religią nie skłania ani do przyjęcia, ani do odrzucenia teistycznej wizji świata. Można się opowiedzieć za jedną lub drugą opcją, albo przyjąć jeszcze jakieś inne rozwiązanie, niemniej jednak, zgodnie z argumentacją Barretta, powodów takiej decyzji trzeba szukać poza granicami metodologii nauk kognitywnych.

Warto w tym kontekście wspomnieć o artykule *Should CSR Give Atheists Epistemic Assurance?* autorstwa Justina Barretta i Iana Churcha, w którym autorzy zauważają, że pewne teorie z dziedziny kognitywistyki religii paradoksalnie mogłyby bardziej przemawiać za prawdziwością przekonań teistycznych niż wspierać światopogląd ateistów. Według propozycji rozwijanej w klasycznym modelu nauk kognitywnych nasze zdolności do tworzenia przekonań (*belief-forming faculties*) o rzeczywistości powstały bowiem przy okazji ewolucji człowieka jako gatunku. Sprawnie funkcjonujące struktury poznawcze umożliwiały lepszą orientację oraz bardziej trafne przewidywanie zdarzeń i jako takie dawały większą szansę na przeżycie oraz okazały się bardziej adaptacyjne. Jak zobaczyliśmy wcześniej, pewne charakterystyczne wyobrażenia religijne powstawałyby w wyniku funkcjonowania owych mechanizmów, które uruchamiają się w sposób analogiczny w kontekście wyobrażeń religijnych, jak i wszystkich innych.

Zwolennicy ateistycznej wizji rzeczywistości na ogół wyciągają z tego wniosek, że idee religijne powstają na skutek błędnego działania naszych zdolności do tworzenia przekonań i jako takie trzeba je uznać za fałszywe. Jak jednak stwierdzają Barrett i Church, przy takim założeniu trzeba byłoby uznać, że ewolucja wyposażyła nas w błędnie działające zdolności do tworzenia przekonań albo że owe zdolności działają w miarę poprawnie tylko w kontekście niereligijnym. W wyniku tego trzeba byłoby albo uzasadnić, czym się różni kontekst religijny od niereligijnego – przy czym badania nauk kognitywnych na żadną zasadniczą różnicę nie wskazują – albo zgodzić się na to, że *wszystkie* nasze sądy o świecie są wątpliwe (co jednak nie tłumaczy, na jakiej zasadzie owe błędnie działające mechanizmy mogły dać ludziom przewagę w dostosowaniu podczas procesu ewolucji). Jeśli zaś przyjmujemy, że nasze zdolności poznawcze czasami nas zwodzą, ale na ogół są ukierunkowane na prawdę, to nie można wykluczyć, że będzie tak nie tylko w odniesieniu

do „zwykłych” zjawisk, lecz także w przypadku przekonań dotyczących rzeczywistości transcendentnych²¹.

Takie rozumowanie oczywiście nie stanowi argumentu za przyjęciem światopoglądu teistycznego, niemniej jednak wskazuje na to, że sama struktura kognitywnego wyjaśniania zjawiska ludzkiej religijności niekoniecznie musi prowadzić do negacji wszelkich założeń związanych z wyobrażeniami i ideami religijnymi. Koncepcja religijności Bensona Salera, która w dużej mierze czerpie z tego właśnie nurtu badań nad religią, niekoniecznie zatem jest sprzeczna z przekonaniem o istnieniu jakiejś rzeczywistości transcendentnej. Założenia takie nie należą, co prawda, do jej struktury wyjaśniania, niemniej jednak – kauzalne – sprowadzenie zjawiska religii do czynników naturalnych nie przesądza o fałszywości twierdzeń badanych tradycji religijnych (ani ich nie potwierdza).

Jak się więc ma sprawa z „naturalnymi” teoriami ludzkiej religijności, jeśli spojrzymy na nie z perspektywy teologicznej? Kwestia oceny tego rodzaju podejść sprowadza się właściwie do pytania, czy na polu teologii chrześcijańskiej możliwe jest takie ujęcie relacji Boga do świata, w którym rzeczywistość stworzona posiada pewną „solidność” i rządzi się określonymi prawami, a która jednak nie wyklucza działania Bożej opatrności. Odpowiedź na to pytanie nie jest tak oczywista, jak mogłoby się wydawać.

Warto bowiem zauważyć, że rozmaite modele budowane współcześnie na polu filozofii dla ustalenia odpowiedniej relacji „nauk” i „religii” działają tylko dla pewnej specyficznej formy tego, co nazywamy religią²². Przekonanie o możliwości współistnienia religii z nauką zakłada nie tylko pewien kształt metodologii nauk, lecz także domaga się przyjęcia określonego typu refleksji religijnej. Trzeba wziąć pod uwagę, że tego rodzaju opracowania pisane są przez zachodnich intelektualistów dla zachodnich intelektualistów, którzy w znacznej mierze podzielają pewne wyobrażenia na temat tego, czym jest – albo na czym powinna polegać – religia. Autorzy i czytelnicy na ogół mają „z tyłu głowy” obraz religii jako zbioru idei odnoszących się do jakiegoś Absolutu lub rzeczywistości transcendentnej, która jest różna od „zwykłego” świata fenomenalnego i która pozostawia jej pewną autonomię.

Jeśli jednak któraś tradycja religijna zakładałaby, na przykład, że cały świat fenomenalny jest tylko złudzeniem sprawianym przez Absolut w świadomościach jednostek będących jego częścią, uzgadnianie wyjaśniania naukowego z religijnym właściwie nie ma

²¹ Zob. J.L. Barrett, I.M. Church, *Should CSR Give Atheists Epistemic Assurance?: On Beer-Goggles, BFFs, and Skepticism Regarding Religious Beliefs*, „The Monist” 2013, t. 96, nr 3: 311–324.

²² Przykładem takiego opracowania może być na przykład dzieło Iana Barboura, o którym już wspomniałam w Części I – zob. I.G. Barbour, *When Science Meets Religion: Enemies, Strangers, or Partners?*, op. cit.

sensu, ponieważ wszelkie badania naukowe stają się tylko bezowocnym działaniem iluzorycznej świadomości, zwróconej ku sobie samej. Jeśliby zaś pewna wspólnota wyznaniowa przyznawała wartość tylko treściom zawartym w kanonie określonych pism sakralnych oraz odrzucała wszystko, co jest z nimi sprzeczne, to świat nauk staje się dla nich ziemią obcą. Ogólnie pojęte modele relacji „nauk” i „religii” stanowią więc tylko pewną ramową propozycję, przy czym każda poszczególna tradycja wyznaniowa musiałaby zbudować model własny, dostosowany do jej specyficznego kształtu przekonań i roszczeń ważnościowych.

Dla współczesnej refleksji teologicznej uprawianej w ramach tradycji katolickiej wyżej opisany kierunek „naturalnego” wyjaśniania ludzkiej religijności, w który wpisuje się także koncepcja Bensona Salera, niekoniecznie prowadzi do negacji założeń teologicznych, jeśli tylko zostaną zachowane kryteria wspomniane w podrozdziale I.4.2. W historii chrześcijańskiej refleksji teologiczno-filozoficznej pojawiały się, co prawda, różne poglądy na temat relacji Boga do stworzenia, przy czym np. pewne koncepcje woluntarystyczne, rozpatrujące wszelkie wydarzenia w świecie jako wynik każdorazowej bezpośredniej Bożej interwencji, trudno byłoby z taką perspektywą pogodzić. Niemniej jednak aktualny kształt katolickiej teologii, która zwłaszcza po Soborze Watykańskim II podkreśla pewną autonomię i wartość rzeczywistości stworzonej, zostawia przestrzeń dla wyjaśniania naukowego, rządzącego się odpowiednimi metodami i strategiami. Jeśli więc oficjalne nauczanie Kościoła jest w stanie, pod pewnymi warunkami, zaakceptować teorie ewolucyjne, teologia katolicka nie ma powodu, by odrzucać hipotezy o ewolucyjnym, „naturalnym” powstawaniu pewnych aspektów religii, rozpatrywanej w kluczu rzeczywistości ludzkiej.

Chociaż więc Benson Saler opowiada się za redukcyjnym podejściem do wyjaśniania zjawiska ludzkiej religijności, to w jego przypadku nie chodzi o redukcjonizm „mocny” lub o dążenie do „redukcji ontologicznej” czy „redukcji w wartości”. Zamiast „redukcjonizmu” można tu mówić raczej o „redukcji” w znaczeniu pewnej przydatnej strategii, która pozwala przyrzeć się bliżej temu, co nas interesuje, ale którą można porzucić w momencie, kiedy przestaje być pożyteczna jako narzędzie badawcze. W świetle powyższych argumentów koncepcja religijności Bensona Salera nie jest zatem koniecznie związana z negacją podstawowych założeń teologicznych – nie potwierdza ich ani im nie zaprzecza – w związku z czym może ona stanowić punkt wyjścia dla dalszych rozważań teologicznych. Dlatego w tym momencie możemy przejść do kolejnego eseju, który skupia się na kilku kwestiach dotyczących roli języka w refleksji teologicznej.

3 O czym nie można mówić...

...o tym trzeba milczeć, napisał na zakończenie swojego *Traktatu logiczno-filozoficznego* Ludwig Wittgenstein. Chociaż chodzi o wypowiedź filozofa – wielokrotnie cytowaną, interpretowaną, reinterpretowaną i dezinterpretowaną w różnych kontekstach – to teologom może się ona kojarzyć z doświadczeniem, które jest im dobrze znane. W chrześcijańskiej refleksji teologicznej bowiem od samych jej początków obecna była świadomość, że stosowanie ludzkiego języka do mówienia o Bogu i Jego sprawach jest kwestią zawiłą, stanowiącą prawdziwy „krzyż teologów”. W tym temacie wylano już tyle atramentu i farby drukarskiej – i, chciałoby się złośliwie powiedzieć, z tak niezadowolającym wynikiem – że można się zastanawiać, czy warto w ogóle owo zagadnienie poruszać.

Języki ludzkie są jednak żywymi rzeczywistościami, które zmieniają się wraz z przekształcaniem się kontekstów historycznych i kulturowych. Z upływem czasu pojawiają się wciąż nowe style patrzenia na język albo są odkrywane i reinterpretowane podejścia dawne. To odbija się także na języku stosowanym w teologii, który nie jest oddzielony od szerszego dyskursu, ale pozostaje pod wpływem pytań i tendencji obecnych w kulturze, w ramach której jest rozwijany. Dlatego chodzi o problem, który zawsze pozostaje aktualny. Z tego powodu warto się przyjrzeć choćby jednemu z jego zakamarków, którego dosięga światłoienne, jeśli spojrzymy na niego w kontekście wątków, przedstawionych w *Części II* tej pracy.

Choć teorie Bensona Salera na ogół obejmują refleksję nad zjawiskiem ludzkiej religijności, to problem konceptualizacji doświadczenia i używania pojęć stanowi dość istotny wątek jego twórczości. Skupia się on, co prawda, przeważnie na samym pojęciu religii, ewentualnie na innych podobnych terminach należących do religioznawczej „skrzynki z narzędziami”, niemniej jednak wiele z jego obserwacji jest do zastosowania także w szerszym kontekście. Można w tym względzie wyróżnić co najmniej trzy ważne tematy: Jest to, po pierwsze, problem etnocentryzmu naszych kategorii, po drugie, perspektywa bazująca na wittgensteinowskich „grach językowych” i „podobieństwach rodzinnych”, a po trzecie, kwestia uwarunkowania naszych zdolności poznawczych poprzez ewolucyjnie powstałe struktury naszego postrzegania. W pierwszym podrozdziale zastanowimy się więc, co wskazane wątki oznaczają dla spojrzenia na język refleksji teologicznej, a w drugim podrozdziale spróbujemy poszukać kierunku odpowiedzi na problemy, które z owych kwestii wynikają.

3.1 Język teologii – spojrzenie z drugiej strony „mostu”

Najpierw spróbujmy na chwilę przejść się z powrotem na przeciwległy koniec naszego „mostu” między teologią a antropologią religii i spojrzeć z perspektywy wątków wydobytych z twórczości Salera na zagadnienie języka teologicznego. Co do problemu etnocentryzmu, mogłoby się wydawać, że w odniesieniu do dyskursu teologii nie ma sensu się tym zagadnieniem zajmować, ponieważ język tradycji chrześcijańskiej z konieczności jest etnocentryczny (albo może lepiej byłoby powiedzieć „religio-centryczny” lub „uwarunkowany światopoglądowo”). Pojęcia i tropy stosowane w ramach refleksji teologicznej z założenia są powiązane z wizją świata właściwą dla określonej tradycji wyznaniowej, dlatego teolog nie ma powodu, by szukać jakiegoś neutralnego, bezstronnego opisu rzeczywistości. Problem etnocentryzmu kategorii w myśli zachodniej, o którym pisze Saler, wskazuje jednak na uwarunkowanie naszych pojęć, którego często nie zauważamy, dlatego warto sobie o nim czasami przypominać.

W ciągu ostatniego wieku stało się w zachodniej teologii chrześcijańskiej czymś oczywistym, że szata językowa, w którą ubrane zostały treści Objawienia wraz z jego interpretacjami, związana jest z określonym kontekstem historycznym i ulega zmianom. Świadomość tego faktu niesie jednak ze sobą pytanie o możliwość wyrażenia doświadczenia wiary w zmieniających się warunkach kulturowych i społecznych. Posługujemy się takimi pojęciami jak „dusza”, „osoba”, „życie duchowe” lub „łaska”, które stanowią dziedzictwo szczególnego rozwoju myśli zachodniej i które zostały zastosowane do opisanie pewnych ważnych idei i doświadczeń w życiu chrześcijan. Przez ostatnie dwa stulecia nawet jednak w ramach samej kultury zachodniej, wraz z rozwojem nauk, wyraźnie zmienił się obraz świata. Poza tym teologia chrześcijańska zaczęła być uprawiana w różnych kontekstach kulturowych, takich jak afrykański, latynoamerykański lub azjatycki, nierzadko posiadających własne tradycje filozoficzne i językowe, w odniesieniu do których teologowie rodzimi reinterpretują doświadczenie chrześcijańskie. W ten sposób pojęcia i całe struktury pojęciowe, które przez wieki pełniły określoną funkcję w refleksji teologicznej, nagle znajdują się w nowych okolicznościach.

Weźmy na przykład problem z pojęciem „duszy”. Jeśli ktoś powie, że w jego mniemaniu „nieśmiertelna dusza ludzka nie istnieje”, większość chrześcijan prawdopodobnie uzna to za bluźniercze i dla swoich przekonań znajdzie potwierdzenie w tradycji teologicznej, liturgii i wypowiedziach Magisterium. Według klasycznego ujęcia człowiek to złożenie ciała i duszy, a więc substancji materialnej i substancji duchowej. Przy takim spojrzeniu rzeczywiście skreślenie duszy jako jednego z elementów wydaje się

pozostawiać tylko wizję materialistyczną, według której istnieje jedynie substancja materialna posiadająca takie cechy substancji duchowej, jak myślenie, wola lub odczuwanie¹.

Samo pojęcie „duszy” jednak już od starożytności przybierało różne znaczenia. Między innymi dusza była rozumiana jako element, który stanowi o tym, że ciało człowieka staje się ożywionym ciałem ludzkim, i z którym związane są różne zjawiska ludzkiego życia wewnętrznego (myślenie, pamięć, wola, przeżywanie itd.). Współcześnie zaś, wraz z rozwojem nauk, wiele takich „duchowych” rzeczywistości zaczęto ujmować w kluczu naturalnego psychofizycznego funkcjonowania człowieka. Jeśli weźmiemy pod uwagę założenia nauk kognitywnych lub w ogóle nauk przyrodniczych, a jednak zechcemy utrzymać klasyczny sposób mówienia o człowieku, charakterystyczny dla łacińskiej tradycji teologicznej, to rodzą się różne kłopotliwe pytania. Wydaje się, że możemy albo odrzucić opis „naukowy” jako kolejną odmianę materialistycznego redukcjonizmu, postrzegającego „życie duchowe” człowieka jedynie jako epifenomen materii, albo jakoś „wszczepić” pojęcie duszy do naukowej wizji rzeczywistości (trudno jednak wtedy stwierdzić, co miałyby ono jeszcze oznaczać, jeśli znaczną część treści dotąd z nim łączonych przenieśliśmy na poziom psychicznego życia człowieka).

Jeden z aspektów całej problematyki dotyczy faktu, że pojęcie duszy jako substancji duchowej było związane z innym obrazem świata, który nie przystaje do tego, w którym aktualnie funkcjonuje znaczna część ludzi z kultury zachodniej, kształtowanej od czasów nowożytnych poprzez rozwój nauk przyrodniczych. Patrząc z punktu widzenia rozwoju języka i idei, „dusza” ma poniekąd podobną historię jak „religia”, „nadprzyrodzoność” lub wiele innych pojęć stosowanych w kulturze zachodniej. Jak wspomniałam, język teologii nie jest oddzielony od szerszego dyskursu, dlatego wraz ze zmianą kontekstu przekształcają się także struktury, w których dane pojęcia są osadzone. Pojęcie „substancji materialnej” stanowiło element innego systemu i jako takie było częścią innej sieci skojarzeń niż „materia” we współczesnych naukach przyrodniczych lub nawet w potocznym obrazie świata, który został przez nauki ukształtowany. Owe struktury i obrazy świata nie przystają do siebie, dlatego jeśli próbujemy je na siłę ze sobą połączyć, powstają pewnego rodzaju „krzyżówki”, w których sieć odniesień zaburza oryginalnie zamierzone znaczenie pojęć i *vice versa*.

¹ Por. P. Liszka CFM, *Struktura substancjalna osoby ludzkiej*, „Collectanea Theologica” 2018, t. 88, nr 3: 77–98, s. 77.

Jest więc bardzo możliwe, że wiele problemów w ramach współczesnej refleksji teologicznej jest po prostu wynikiem przywiązania do pewnych struktur pojęciowych. Na przykład zarzut „materializmu”, ze względu na odrzucenie założenia o istnieniu jakiegoś pierwiastka „duchowego”, możliwy jest tylko w dualistycznej wizji świata, bazującej na opozycji „ducha” i „materii”. Jeśli jednak przyjmiemy, na przykład, opis rzeczywistości, w którym zasadnicza linia podziału będzie przebiegała nie między światem duchowym i materialnym, lecz między Bogiem a stworzeniem, to tak postawiona kwestia nie wydaje się sensowna. W takiej perspektywie bowiem wszystkie byty spostrzegane są w stałym odniesieniu do Boga, bez względu na to, czy ujmujemy je za pomocą dychotomii „duchowe – materialne”, albo czy korzystamy z jakiegoś innego opisu. Dlatego nawet jeśli przy takim spojrzeniu udałoby nam się – kauzalnie – wyjaśnić zjawiska ludzkiego życia wewnętrznego jako epifenomeny procesów psychofizycznych, nie umniejsza to wartości ludzkiego życia wewnętrznego ani nie przekreśla wyjątkowości jego relacji wobec Boga.

Kiedy więc próbujemy stosować klasyczne pojęcia używane w języku teologicznym do nowego kontekstu, stajemy w nieco podobnej sytuacji jak antropolog, który z zewnątrz narzuca swoje kategorie analityczne na rzeczywistość innych kultur. Można to zrobić i jakies pojęcia trzeba zastosować, jeżeli nie zdecydujemy, że jednak wolimy zamilknąć. Niemniej trzeba mieć świadomość, że pojęcia, którymi się posługujemy, są wynikiem pewnej konwencji i że bez dokonania „przekładu” między poszczególnymi opisami rzeczywistości będzie dochodziło do nieporozumień. W przypadku antropologa wynikiem niezreflektowanego posługiwania się kategoriami będzie niezbyt trafne „tłumaczenie” etnograficzne. W pracy teologa niefrasobliwość w obchodzeniu się z pojęciami może zaś prowadzić do tworzenia wizji teologicznych, które będą oderwane od obrazów świata, którymi ludzie w kulturze zachodniej żyją na co dzień. Z kolei dla wierzących chrześcijan konsekwencją tego może być albo odrzucenie refleksji teologicznej jako mało przekonującej fantasmagorii, albo konieczność funkcjonowania w dwóch różnych światach.

Problem uwarunkowania teologicznych pojęć i struktur pojęciowych stanowiących dziedzictwo kultury zachodniej, staje się jeszcze bardziej wyraźny w spotkaniu z „niezachodnimi” kontekstami kulturowymi, w ramach których zaczęto uprawiać chrześcijańską refleksję teologiczną. Powstaje, na przykład, „rodzima” teologia afrykańska lub latynoamerykańska, których specyficzny kształt i rozłożenie akcentów wynikają z danego kontekstu kulturowego. Szczególnie widoczna zaś staje się owa kwestia w przypadku inkulturacji chrześcijaństwa w krajach, które posiadają nurty własnej, nierzadko bardzo wyrafinowanej refleksji filozoficzno-teologicznej. Przykładem tego mogą

być zwłaszcza wielkie cywilizacje azjatyckie, w których rozwinęły się nie tylko rozbudowane systemy namysłu nad treściami tradycji religijnych, lecz również szkoły epistemologii i logiki, które nierzadko bardzo różnią się od myśli zachodniej.

Próby tłumaczenia systemów pojęć teologicznych na kategorie rodzime nastroczają wiele trudności, gdyż – podobnie jak w przypadku terminów takich jak „religia” – przeważnie nie ma tu prostych odpowiedników, które można byłoby przyporządkować do kategorii zachodnich. Można oczywiście uznać, że jeśli osoby pochodzące z owych kultur chcą zrozumieć teologię chrześcijańską, to muszą najpierw opanować zachodnie języki i pojęcia filozoficzne, w których została ona wcześniej wyrażona. Zwłaszcza w kulturach wschodnich w rzeczywistości społecznej nie ma jednak jasno wydzielonej sfery religii, dlatego dokonanie „przeszczepu” zachodnich struktur pojęciowych prowadzi do zamierania tradycyjnych sposobów życia i patrzenia na świat. Trudno się więc dziwić, jeśli ze względu na takie podejście ludzie z innych tradycji religijnych w owych krajach z niechęcią patrzą na chrześcijaństwo jako na środek akulturacji, który niszczy ich zwyczaje, języki i sposób przeżywania rzeczywistości. Nie jest również zaskakujące, jeśli chrześcijanie z tych kultur wolą się skupiać na kwestiach praktyczno-społecznych, a unikać spekulatywnych aspektów chrześcijańskiej wiary. Bez uzgodnienia bowiem struktur pojęciowych z ogólną wizją rzeczywistości i praktyką życia opanowanie bardziej subtelnych aspektów zachodniej refleksji teologicznej kolejny raz prowadzi do konieczności funkcjonowania w kilku różnych światach.

Poza tym samo założenie, że treść objawienia się Boga człowiekowi mogła zostać przekazana tylko w ramach jednej szczególnej tradycji myśli, symboliki i struktur pojęciowych, jest zastanawiające. Możemy oczywiście przyjąć, że już fakt, że wiara chrześcijańska wyrażona została w środowisku hebrajskim i greckim, a następnie na Zachodzie interpretowana w kategoriach łacińskich, miał znaczenie opatrnościowe. Jeśli zresztą uznajemy, że Bóg chrześcijan jest Panem historii, który w Chrystusie przez Ducha Świętego trwa w swoim Kościele i prowadzi Go przez wieki, to trudno sobie wyobrazić, że mogłoby być inaczej. Można również zakładać, że niektóre struktury pojęciowe nadają się do wyrażenia owych treści lepiej, a inne gorzej. Niemniej jednak doświadczenie spotkania człowieka z Bogiem dokonuje się w kolejnych kontekstach i jest wyrażane przez kolejne pokolenia ludzi posługujących się różnymi symbolami, znakami i obrazami rzeczywistości. Nawet jeśli pod względem materialnym Objawienie zostało zakończone, bogactwo dróg udzielania się Boga oraz „polifoniczność” sposobów Jego przemawiania do człowieka odkrywane są wciąż na nowo przez kolejnych adresatów Dobrej Nowiny. Dlatego można

się zastanawiać, czy w sytuacji, w której z założenia odrzucimy „niełacińskie” i „niezachodnie” sposoby myślenia i bycia w świecie jako nieodpowiednie dla mówienia o Bogu i Jego sprawach, nie wyzbędziemy się jakiegoś aspektu Objawienia, na który On sam chciał nam za ich pośrednictwem zwrócić uwagę.

Z powyższych rozważań wynika zatem, że problem etnocentryzmu pojęć stosowanych w chrześcijańskiej refleksji teologicznej bynajmniej nie jest tak abstrakcyjny, jak mogłoby się na pierwszy rzut oka wydawać. Z owymi zagadnieniami powiązana jest także druga kwestia, o której wspomniałam, mianowicie spojrzenie na kategorie, którymi się posługujemy, w kluczu wittgensteinowskich „gier językowych” i „podobieństw rodzinnych”. Choć idei „gier językowych” Saler w swoich tekstach na temat konceptualizacji religii poświęca mniej uwagi, to w odniesieniu do pytań o rolę języka w refleksji teologicznej jest to dość interesujący wątek. Zobaczyliśmy już, że Ludwig Wittgenstein w *Dociekaniach filozoficznych* opisał „gry językowe” jako pewną „całość złożoną z języka i z czynności, w które jest on wpleciony”². W tym ujęciu nie ma wyraźnej granicy między wyrazami, znakami lub symbolami, przy czym słowa przyjmują znaczenia ze względu na sposób ich używania. Jeśli więc struktury pojęciowe oraz same pojęcia zostaną oderwane od kontekstów, w których są stosowane, stają się czymś martwym i abstrakcyjnym. Znaczenia słów zaś zmieniają się wraz z przekształcaniem się sieci odniesień oraz poszczególnych „gier”, w które są one wkomponowane.

W odniesieniu do używania języka w refleksji teologicznej przyjęcie takiej perspektywy podkreśla pewną płynność i nieoczywistość struktur językowych, które stosujemy w celu konceptualizacji doświadczenia spotkania z Bogiem i rzeczywistości z tym związanych, co może się wydawać dla teologii obce i nieodpowiednie. Można bowiem odnieść wrażenie, że wraz z określeniem zasadniczych prawd wiary i ustaleniem definicji dogmatycznych pewne pojęcia i formuły raz na zawsze zadomowiły się w teologii oraz stanowią pewien stały punkt w rzeczywistości – coś w rodzaju „latarni morskiej”, do której zawsze można wrócić, kiedy nocą zgubimy drogę między klifami i wysepkami.

Jeśli jednak spojrzymy na język teologii w perspektywie „gier językowych”, to obraz będzie nieco inny: nawet terminy i sformułowania ustalone „raz na zawsze” zmieniają znaczenie wraz ze sposobem ich używania w zależności od tego, w jakiej sieci odniesień i praktyk zostają one ujęte. Teologia bowiem nie jest uprawiana w próżni. Autorzy rozwijający refleksję teologiczną to żywi ludzie, których świat wewnętrzny kształtowany jest poprzez język i kontekst konkretnej epoki oraz przez środowiska, w których żyją.

² L. Wittgenstein, *Dociekania filozoficzne*, op. cit., I.7.

Dlatego nawet jeśli używają oni pewnych ustalonych tropów i sformułowań, to znaczenie pojęć jest reinterpretowane i przekształcane wciąż na nowo.

Ponadto w tej perspektywie słowa nie otrzymują znaczenia tylko poprzez abstrakcyjną sieć odniesień, której część stanowią, ale także przez praktyki, zwyczaje i okoliczności życia ludzi, którzy się nimi posługują. Język teologiczny żyje w liturgii i praktyce Kościoła, jest powiązany z pewną symboliką oraz znajduje odbicie w normach moralności i regulacjach funkcjonowania wspólnot chrześcijańskich. Anglikański teolog John MacQuarrie zauważa, że

teologia żyje i ma znaczenie tylko w relacji do szerszej struktury religijnej, z której wyrasta. Gdy zbyt oddali się od swego źródła lub gdy oddzieli się od innych sposobów wyrazu w kulcie i w etyce, wówczas przeradza się w puste i jałowe dywagacje; i oczywiście, jeśli zostanie ona oderwana od swego żywego kontekstu, a następnie poddana w sztuczny sposób jakiejś formalnej analizie, nie możemy się dziwić, że zaczyna wydawać się bezsensowna³.

Struktury pojęciowe oddzielone od żywego kontekstu „gier” mogą więc utracić znaczenie dla odbiorców albo zamienić się w pewne „językowe skamieniałości”. MacQuarrie zauważa, iż nie jest wykluczone, że, być może, duża część „mówienia o Bogu” (*God-talk*), które miało miejsce w historii refleksji teologicznej, dzisiaj jest martwa⁴. Z pewnością znaleźlibyśmy wiele kwestii, które kiedyś były źródłem zażartych dysput teologicznych, a dziś wydają się abstrakcyjne – MacQuarrie wspomina na przykład o dyskusjach między infralapsarianami i supralapsarianami na temat predestynacji w kalwinizmie, można by także przytoczyć różne spory scholastyczne, takie jak pytanie o to, ile jest *esse* w Chrystusie, lub inne podobne kontrowersje. Tego rodzaju pytania można sformułować tylko pod warunkiem, że przyjmujemy pewną sieć odniesień, a ta z kolei staje się sensowna jedynie wtedy, kiedy jest ona aktualizowana przez pewien zestaw praktyk i idei obecnych w danym kontekście religijno-kulturowym. Dlatego, w nawiązaniu do obserwacji MacQuarriego, współcześnie w wielu przypadkach być może warto zastanowić się nie nad tym, jaka jest właściwa odpowiedź na niektóre pytania stawiane przez teologów, lecz nad tym, czy w ogóle są to właściwe pytania.

MacQuarrie przypuszcza, że jeśli weźmiemy pod uwagę, jakie emocje wzbudzały rozmaite kontrowersje teologiczne, to przynajmniej w części owych sporów nie chodziło o oderwaną od rzeczywistości refleksję nad pojęciami, lecz o problemy, które dla uczestników miały doniosłe znaczenie egzystencjalne. Na przykład kryzys ariański z IV w.

³ J. MacQuarrie, *God-Talk: An Examination of the Language and Logic of Theology*, Harper & Row, New York (NY) 1970, s. 19.

⁴ Zob. *ibid.*, s. 12.

bywa dzisiaj w podręcznikach do dogmatyki na ogół przedstawiany jako abstrakcyjny spór o terminologię z pojęciem *homoousios* w roli głównej. Niemniej jednak, jak zauważają historycy, w kontekście teologicznego aspektu całej kontrowersji w rzeczywistości chodziło o bardzo ważny problem soteriologiczny, skoncentrowany wokół pytania, jak można byłoby czcić Chrystusa i spodziewać się zbawienia przez Niego, jeśli byłby On tylko stworzeniem. Kiedy tego rodzaju kwestie zostają oddzielone od kontekstu, który je czynił sensownymi – albo ze względu na transformację szerszego dyskursu, albo dlatego że rzeczywiste, egzystencjalne tło owych sporów zostało dawno zapomniane – refleksja teologiczna zaczyna brnąć w jałowe rozważania nad abstrakcyjnymi rozróżnieniami formalnymi (które jednak niestety mogą wywierać znaczny wpływ na życie wiernych, jeśli znajdą swój wyraz na przykład w teologii moralnej lub prawie)⁵.

Warto wziąć pod uwagę, że we współczesnych, zsekularyzowanych społeczeństwach, gdzie świat treści i symboli religijnych ogranicza się do pewnych tylko enklaw i sfer doświadczenia człowieka, niektóre teologiczne struktury pojęciowe, które przez wieki stanowiły część specyficznych żywych „gier językowych”, nagle zostają zawieszane jakby w próżni. Przyglądając się starym podręcznikom do teologii dogmatycznej lub ascetyki oraz formułom w nich zawartym, stanowiącym dziedzictwo refleksji neoscholastycznej, czasami można odnieść podobne wrażenie jak wtedy, kiedy patrzymy na zwłoki zwierzątek trzymane w słoikach z formaliną: można się wiele dowiedzieć na temat ich kształtu i budowy ciała, niemniej jednak pozostają one istotami martwymi i sztucznie spreparowanymi. Jak zauważa teolog Zdzisław J. Kijas, „kurczowe i nie zawsze merytorycznie uzasadnione trzymanie się pojęć i terminologii z przeszłości często może utrudniać, a niekiedy wręcz uniemożliwiać właściwy przekaz treści”⁶. Dlatego perspektywa „gier językowych”, choć wprowadza pewien moment płynności i niepewności, może mieć pewne znaczenie terapeutyczne. Zwraca ona bowiem uwagę na pytanie, na ile język i pojęcia, z których korzystamy w celu wyrażenia prawd wiary, są jeszcze dla ludzi czymś żywym, co zyskuje znaczenie w ramach określonych praktyk językowych.

Kolejnym aspektem teorii Salera, który można odnieść do pytania o rolę języka w teologii, jest konceptualizacja doświadczenia w oparciu o wittgensteinowskie „podobieństwa rodzinne”. Owo podejście wskazuje na to, że mogą obok siebie istnieć różne paralelne sposoby klasyfikacji oraz że wiele pojęć, którymi się posługujemy tak w języku potocznym, jak i w dyskursie akademickim, jest w rzeczywistości wieloznacznych

⁵ Por. *ibid.*, s. 15-16.

⁶ Z. Kijas OFMConv, *Wprowadzenie do myślenia teologicznego*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2005, s. 68.

i nieostrych. Za pomocą definicji można próbować zakreślić granice kategorii, niemniej jednak widzieliśmy, że zawsze jest to zabieg nieco arbitralny, który na dodatek generuje „przypadki graniczne”. Saler zwraca uwagę na to, że tendencja do tworzenia uporządkowanych klasyfikacji oraz „cyfrowych” opisów – skądinąd „analogowej” – rzeczywistości jest charakterystyczną cechą kultury zachodniej, co widać także w specyficznym kształcie zachodniej myśli filozoficznej oraz strukturze logiki klasycznej. Jesteśmy przyzwyczajeni do opozycji prawda-falsz, do budowania argumentacji na zasadzie *sic et non* oraz do tworzenia klarownych definicji, za pomocą których dzielimy świat na byty zaliczające się do pewnych zbiorów i na te, które pozostają poza ich granicami.

Zachodnia refleksja teologiczna co do formy czerpała z tej właśnie tradycji oraz przez długi czas kształtowała się w kontekście takiego „cyfrowego” spojrzenia na rzeczywistość. Zaczęto tworzyć precyzyjne sformułowania dogmatów, które nierzadko były w ramach wypowiedzi soborów połączone z anatemami, oddzielającymi prawdziwą wiarę od herezji. Spekulatywna teologia uniwersytecka, stosująca od średniowiecza metody dialektyki do rozumowego opracowania treści wiary, zaczęła wypierać teologię opartą na autorytecie Ojców, pielęgnowaną wcześniej w środowiskach monastycznych. Później, w obliczu nowożytnych kontrowersji reformacyjnych, kryzysu modernistycznego oraz innych podobnych wydarzeń, coraz bardziej rozbudowywano teologiczny aparat pojęciowy, który miał pełnić funkcję pewnego rodzaju „muru obronnego”, chroniącego wiarę Kościoła od wpływów zewnętrznych.

Inne, mniej „cyfrowe” sposoby mówienia o Bogu nie zniknęły, ale na ogół zostały wyparte poza granice dyskursu sformalizowanej refleksji teologicznej. Swoje miejsce znalazły w sztuce, poezji, literaturze pięknej lub w pismach mistyków i świętych (którzy zresztą nierzadko mieli kłopoty z inkwizycją). Świadectwem owej tendencji w teologii zachodniej może być na przykład twórczość św. Jana od Krzyża, u którego widać wyraźną różnicę między jego poezją mistyczną a traktatami teologicznymi. W obu gatunkach próbował on opisać analogiczne tematy, niemniej jednak, jeśli we fragmentach poetyckich mógł sobie pozwolić na użycie „miękkiego” stylu, niejako wymuszonego doświadczeniem oraz przepełnionego symbolami i obrazami z życia ludzkiego, w tekstach teologicznych trzymał się scholastycznego „rusztowania” pojęciowego, którego kategorii przyswoił sobie ze względu na wykształcenie zdobyte w ramach klasycznej teologii akademickiej. „Poważna” teologia domagała się precyzyjnego języka i jasno określonych struktur pojęciowych, lecz jej zastosowanie prowadziło do pewnego spłycenia przekazu, w związku z czym oba gatunki w jego twórczości nie są pod względem treści do końca wzajemnie

przekładalne⁷. Podobne napięcia z pewnością można byłoby spotkać co najmniej od czasów średniowiecznych w wielu innych kontekstach rozwoju zachodniej tradycji chrześcijańskiej, w której obok klasycznej teologii zawsze obecne były alternatywne sposoby mówienia o Bogu, nawet jeśli nie zawsze były doceniane lub uważane za teologię w sensie ścisłym.

Patrząc na całą kwestię przez pryzmat podejścia, które w swoich pismach zaproponował Benson Saler, możemy stwierdzić, że także wiele klasycznych strategii stosowanych w refleksji teologicznej stanowi tylko pewną konwencję, do której jednak jesteśmy tak przyzwyczajeni, że nawet nie zauważamy jej arbitralności. W rzeczywistości nasze doświadczenie najczęściej wykracza poza uporządkowane klasyfikacje oraz jasno zdefiniowane pojęcia. Przypatrując się zjawiskom i wydarzeniom, które nas otaczają – szczególnie zaś w świecie ludzkim – widzimy sieć przeplatających się różnic i podobieństw, które staramy się ująć w pewne struktury pojęciowe, a które ciągle nam się wymykają. Tworzymy formuły i terminy, określamy prawa i zasady moralne, lecz im bardziej klarownie staramy się wyznaczyć granice, tym więcej spotykamy różnych „przypadków granicznych”, które zaburzają nasze uporządkowane klasyfikacje. Stwierdzamy, że grzech miał miejsce, albo nie miał, że małżeństwo zostało, albo nie zostało zawarte, że sakrament był ważnie, albo nieważnie sprawowany. Kiedy jednak zaczniemy się bliżej przypatrywać poszczególnym sytuacjom, to możemy zacząć się zastanawiać, czy zamiast logiki „tak-nie” w niektórych przypadkach nie byłoby bardziej adekwatne „analogowe” podejście, działające na zasadzie „mniej-bardziej”. Taki obraz wydaje się rezonować z już cytowaną obserwacją Salera, według której rzeczywistość, której doświadczamy, jest nieuporządkowana – lub, jeśli spojrzymy w nieco inny sposób, „bardzo bogata w swojej wielorakości”. Możemy – i być może w kontekstach praktycznych ostatecznie nawet musimy – owo doświadczenie ująć w pewne ramy i wyznaczyć granice. Niemniej jednak warto pamiętać o tym, że takie posunięcia często będą wydawały się trochę sztuczne.

Kolejny raz dotykamy tu problemu etnocentryzmu: Nie wszystkie kultury i tradycje religijne z równym entuzjazmem podchodzą do „zero-jedynkowych” opisów rzeczywistości, nie wszystkie mają upodobanie w precyzyjnych klasyfikacjach. W logikach buddyjskich na ogół nie ma zasady wyłączonego środka. Logika w tradycji epistemologicznej dżinizmu jest siedmiowartościowa. Niektóre „prymitywne” społeczeństwa dalej uparcie preferują narracyjne sposoby ujmowania doświadczenia, które,

⁷ Por. O. Filek OCD, *Wprowadzenie [w:] Dzieła*, Jan od Krzyża, B. Smyrak OCD (tłum.), Wydawnictwo Karmelitów Bosych, Kraków 1998: 23–62, s. 51-53.

być może, w porównaniu z osiągnięciami kultury zachodniej okazały się niezbyt skuteczne pod względem rozwoju technologii, ale które dla swoich nosicieli potrafią stworzyć scalony i sensowny obraz rzeczywistości. „Cyfrowe” struktury pojęciowe oraz upodobanie do języka metafizyki klasycznej, które przez długi czas stanowiły jedną z charakterystycznych cech teologii na Zachodzie, nie są więc czymś oczywistym.

Doświadczenie kryzysu klasycznych zachodnich strategii posługiwania się językiem doprowadziło w XX wieku do powstania różnych „antymetafizycznych” nurtów filozofii i dotknęło także chrześcijańskiej refleksji teologicznej. Z jednej strony, niektórzy teologowie próbowali dokonać różnych prób „zamachu” na praktyki językowe i struktury pojęciowe, odziedziczone po tradycji kształtowanej przez klasyczną metafizykę i filozofię zachodnią. Powstały więc różne propozycje teologii narracyjnych, wizji symbolicznych lub podejść odrzucających teologię spekulatywną na rzecz zaangażowania praktyczno-społecznego. Z drugiej strony, pojawiły się różne dylematy wynikające z faktu, że jednak ów „cyfrowy” język przez wieki kształtował tradycję teologii chrześcijańskiej, która wraz ze wszystkimi definicjami dogmatycznymi, formułami teologicznymi i wypowiedziami Magisterium stanowi punkt odniesienia dla wszelkich rozważań teologów. Jeśli jednym z istotnych aspektów myśli teologicznej jest refleksja nad dogmatem, to tradycji tej nie da się po prostu przekreślić. W związku z tym trudno się również pozbyć klasycznych strategii i struktur pojęciowych, które służyły do jej przekazywania, zwłaszcza jeśli w wielu przypadkach nie mamy ich czym zastąpić.

Można więc ubolewać nad skostniałym, technicyzowanym językiem ujmującym rzeczywistość sakramentów w odniesieniu do klasycznej opozycji między formą i materią. Można próbować odrzucić pojęcie transsubstancjacji i zastąpić go jakimś wyrazem niezwiązanym z kategoriami substancji i przypadłości. Niemniej jednak zamiana pojedynczych pojęć lub formuł niczego nie rozwiązuje, gdyż ogólny sposób obchodzenia się z nimi pozostaje taki sam. Cała sytuacja poniekąd więc przywodzi na myśl bajkę Karla Čapka o piesku i kotce, którzy, mając mokre futerko, chcieli się zawiesić na wysokiej suszarce na pranie, by wyschnąć, ale nie mogli do niej dosięgnąć, dlatego najpierw piesek pomógł wskoczyć kotce do góry, później kotka zeszła i pomogła wskoczyć pieskowi, i tak tam sobie wisieli razem obok siebie. Podobnie to wygląda, kiedy próbujemy się pozbyć nieodpowiednich środków wyrazu za pomocą strategii ukształtowanych w oparciu o te same struktury pojęciowe, które właśnie staramy się odrzucić. W bajce byłoby to możliwe, w argumentacji teologicznej, jeśli ma być poprawnie zbudowana, może być trudniej – cały czas bowiem pozostajemy uwikłani wewnątrz pewnych strategii językowych, których

próbujemy się pozbyć za pomocą tych samych struktur. Można więc powiedzieć, że choć perspektywa „gier językowych” nie rozwiązuje problemów ze stosowaniem struktur pojęciowych w języku teologicznym, to zwraca ona uwagę na pewne przyzwyczajenia w naszych strategiach mówienia o Bogu, które okazują się mniej oczywiste, niż mogłoby nam się wydawać, a których jednak nie da się tak łatwo pozbyć.

Ostatnim wątkiem z twórczości Salera, o którym warto wspomnieć w tym kontekście, jest kwestia uwarunkowań naszego postrzegania, wynikających z ewolucyjnie powstałej struktury naszych mechanizmów poznawczych. Już co najmniej od czasów Immanuela Kanta w filozofii zachodniej funkcjonuje świadomość, że w naszym poznaniu obecne są pewne transcendentalne struktury, które są uprzednio zawarte we wszystkich aktach ludzkiego poznania i nadają mu kształt. Ze względu na charakter naszego postrzegania i myślenia nie jesteśmy w stanie dotrzeć do „rzeczywistości jako takiej”, lecz tworzymy obrazy rzeczywistości poprzez kategorie obecne w naszym umyśle. Badania nauk kognitywnych poniekąd potwierdzają taką perspektywę, według nich bowiem istnieją pewne ewolucyjnie powstałe cechy ludzkich zdolności poznawczych, które kształtują naszą orientację w rzeczywistości. Zgodnie z hipotezami kognitywistów posiadamy więc pewne wrodzone przewidywania na temat świata materialnego i ludzkiego (na przykład przekonanie o tym, że ciała stałe są nieprzenikliwe lub że inni ludzie też czują i mają świadomość), których nie musimy się uczyć i które są z nami we wszystkich sytuacjach.

W odniesieniu do zjawiska ludzkiej religijności, według klasycznego modelu religioznawstwa kognitywnego, mechanizmy takie jak nadwrażliwość na wykrywanie sprawstwa lub tendencja do szukania celowości są źródłem powstawania przekonań o obecności pewnych istot lub sił nadprzyrodzonych. Takie niezreflektowane przekonania stają się punktem wyjścia do tworzenia zreflektowanych idei religijnych. Kognitywiści w ten sposób wyjaśniają, między innymi, ogólnoludzką, naturalną skłonność człowieka do opowiadania się za teistycznymi wizjami rzeczywistości. We wspomnianym już artykule o ateizmie autorstwa Salera i Zieglera autorzy w odniesieniu do tej kwestii stwierdzają, że jest bardzo możliwe, że ze względu na uwarunkowania naszych zdolności poznawczych ludzie w ogóle nie są i nie będą w stanie dotrzeć do zrozumienia tego, co właściwie leży u podstaw idei owych „istot nadprzyrodzonych”, obecnych w ich wyobrażeniach⁸. Wskazują oni na pewną analogię ze złudzeniami optycznymi, takimi jak pozorne wykrzywienie równoległych linii, którego nie potrafimy „odzobaczyć”, nawet jeśli mamy świadomość

⁸ Por. B. Saler, C.A. Ziegler, *On Affirmations of the Realities of Religion and Atheism*, „Religion, Brain & Behavior” 2012, t. 2, nr 1: 83–85, s. 85.

tego, że nasze zmysły nas zwodzą. Uwarunkowania naszego umysłu sprawiają, że do końca nie jesteśmy w stanie uwolnić się od wyobrażeń na temat egzystencji „istot nadprzyrodzonych”, nawet jeśli racjonalnie staralibyśmy się utrzymywać, że one nie istnieją. Saler i Ziegler w tym kontekście stwierdzają za biologiem Johnem Holdanem, że być może „wszechświat jest nie tylko dziwniejszy, niż nam się wydaje, lecz dziwniejszy, niż w ogóle mogłoby nam się wydawać”⁹.

W tradycji judeochrześcijańskiej świadomość nieodpowiedniości ludzkich koncepcji i wyobrażeń odnoszących się do Boga nie jest i nigdy nie była czymś szczególnie zaskakującym. W różnych momentach rozwoju refleksji teologicznej zwracano uwagę na metaforyczność ludzkich sposobów mówienia o Bogu, rozwijano ideę analogii lub poszukiwano ratunku w teologii negatywnej. Z tego punktu widzenia założenie o kognitywnych uwarunkowaniach kształtu naszych wyobrażeń na temat „istot nadprzyrodzonych” właściwie współgra z chrześcijańskim spojrzeniem na problem ograniczeń ludzkich możliwości poznawczych w odniesieniu do świata „pozamaterialnego”.

Co jednak może nas w tym kontekście zainteresować i na co warto zwrócić uwagę to fakt, że w tezach kognitywistów nie czyni się szczególnej różnicy w opisach działania ludzkich zdolności poznawczych w odniesieniu do treści „religijnych” i wszystkich innych. Przyjmując taką perspektywę, można by na polu refleksji teologicznej stwierdzić, iż nie jest wykluczone, że różnica między stosowaniem języka do rzeczywistości „nadprzyrodzonej” i do „zwykłych” zjawisk w świecie nie jest tak wielka, jak nam się niekiedy wydaje. W rozważaniach teologicznych na temat języka pojawiają się opinie, że nasz język nie stanowi odpowiedniego narzędzia do mówienia o Bogu i Jego sprawach, ponieważ jest on dostosowany do opisywania rzeczywistości „zwykłej”¹⁰. Niemniej jednak tezy kognitywistów wskazują na to, że nasze postrzeganie świata oraz próby opisu owego doświadczenia w ogóle można uznać za nieco wątpliwe. Ze względu na uwarunkowania naszego umysłu wszystkie bowiem akty naszego postrzegania i myślenia ograniczone pozostają do pewnych tylko treści i struktur, z których nie jesteśmy w stanie się wydostać.

Zresztą im dłużej przypatrujemy się naszym praktykom językowym, tym bardziej chwiejne zaczynają się one wydawać. Co właściwie ma miejsce, kiedy próbujemy nazywać przedmioty i zdarzenia? Do jakich treści docieramy, kiedy próbujemy porozumieć się z innymi ludźmi lub opisać tajemnicę drugiej osoby? Co zrozumieliśmy, kiedy mamy wrażenie, że udało nam się jakaś myśl ująć w strukturę pojęciową? Odpowiedź na tego

⁹ Ibid.

¹⁰ Por. T. Dzidek, Ł. Kamykowski, A. Napiórkowski OSPPE (red.), *Poznanie teologiczne*, op. cit., s. 60.

rodzaju pytania bynajmniej nie jest oczywista i nie wydaje się, by wielowiekowa historia namysłu nad rzeczywistością języka, która rozwijana jest w różnych kulturach od starożytności, była w stanie dostarczyć jakichś prostych rozwiązań. Choć więc teologowie na ogół zdają sobie sprawę z tego, jak nieudolne jest ich mówienie o Bogu, to wyżej opisana perspektywa przypomina nam o tym, że nasze mówienie o „zwykłych” rzeczach niekoniecznie jest bardziej adekwatne.

Podsumowując te kwestie, jeśli spojrzymy na język refleksji teologicznej z punktu widzenia wątków wydobytych z twórczości Bensona Salera, możemy stwierdzić, że pojęcia i całe struktury pojęciowe, którymi posługuje się klasyczna teologia spekulatywna należy uznać za etnocentryczne w tym znaczeniu, że są powiązane z rozwojem jednej określonej tradycji myśli i kultury. Klasyczne formy językowe zachodniej teologii katolickiej jako dyscypliny nie są więc czymś oczywistym i pewne przywiązanie do „zero-jedynkowych” sposobów mówienia o Bogu można raczej uznać za wynik rozwoju teologii w ramach kultury zachodniej. Zawsze jednak istniały alternatywne strategie językowe, pozwalające na uwzględnienie mniej „cyfrowych” opisów doświadczenia spotkania człowieka z Bogiem. Mówienie o prawdach wiary w teologii zachodniej okazuje się więc być czymś znacznie bardziej przygodnym, niż mogłoby się wydawać ludziom zaangażowanym w ową tradycję wyznaniową. Skądinąd, biorąc pod uwagę naturalne uwarunkowania naszych zdolności poznawczych, możemy dojść do wniosku, że ze stosowaniem języka do nazywania „zwykłych” rzeczy nie jest o wiele lepiej niż z mówieniem o Bogu.

3.2 Język teologii – kierunki i inspiracje

Obraz, który wyłania się z powyższych zestawień obserwacji Salera dotyczących języka z pewnymi aspektami dyskursu teologii zachodniej, być może nie wygląda zbyt zachęcająco. Środki, których ludzie używają do porozumiewania się i wyrażania swojego doświadczenia, okazują się być czymś ułomnym i nieudolnym. Nasze pojęcia są wieloznaczne i rozmyte, na dodatek ich znaczenie przekształca się w zależności od zmieniających się kontekstów i sposobów ich używania. Nawet jeśli uznajemy, że nasze sposoby klasyfikacji oparte są na sieciach obserwowalnych różnic i podobieństw, to są one przygodne. Wyznaczenie granic wydaje się być sztucznym zabiegiem, narzucającym „zero-jedynkowe” wartościowanie na „analogową” rzeczywistość. Klarowne definicje i formuły, które wydawały się ustalone raz na zawsze, nagle okazują się niejasne, gdy próbujemy je „przeszczepić” do innych kontekstów kulturowych lub włączyć w inne „gry językowe”.

W takiej perspektywie możemy się zastanawiać, jak w ogóle można sensownie mówić o „prawdach wiary”, jak można patrzeć na treść Objawienia jako na coś stałego i niezmiennego oraz jak można poważnie traktować definicje dogmatyczne. Pytania te odnoszą się do zagadnień związanych z refleksją teologiczną, niemniej jednak odzwierciedlają szerszy horyzont doświadczenia charakterystycznego dla wielu ludzi w kulturze zachodniej na przełomie XX i XXI wieku. Hiszpański teolog katolicki José C.R.G. Paredes w jednym ze swoich artykułów opisuje współczesność w kategoriach „społeczeństwa ruchu”, pozostającego pod wpływem klimatu myśli postmodernistycznej.

Paredes przedstawia obraz świata płynnego i rozchwianego, w którym granice między tym, co prawdziwe i tym, co błędne, okazują się mniej oczywiste. Ze względu na oddziaływanie nauk rodzi się nowa koncepcja rzeczywistości, która podkreśla ruch, złożoność i wieloaspektowość. Brak rzeczy prostych i stałych, wszystko jest ze sobą powiązane, porządek miesza się z chaosem. Świat zyskuje charakter sieci, a rzeczywistość jest skonfigurowana nie poprzez stabilne hierarchie, lecz za pośrednictwem relacji. Wpływ myśli postmodernistycznej widać z kolei w nieufności wobec „wielkich narracji”, wobec „mocnych” ujęć racjonalności. Odrzucenie dawniejszych filozoficznych „teorii wszystkiego” stanowi reakcję na arogancję modernizmu oraz na uprzedmiotowienie świata poprzez skostniałe konstrukcje metafizyczne. Myśl wynikająca z postmodernizmu ma w sobie coś ironicznego, dąży do dekonstrukcji, ceni sobie doświadczenie estetyczne i nierzadko próbuje ująć doświadczenie człowieka w kluczu „mikro-opowieści”¹¹. Poza tym warto wspomnieć także o szybkich zmianach międzypokoleniowych, o zjawisku globalizacji lub o wielokulturowości i pluralizmie światopoglądowym zachodnich społeczeństw.

Zestawiając ów obraz współczesności z okolicznościami, w których przez wieki rozwijała się zachodnia refleksja teologiczna, możemy stwierdzić, że świat się zmienił. Można by oponować, że taki opis to tylko oklepane *cliché*, pewnego rodzaju „mit współczesności”, próbujący przejaskrawić różnicę między obecnym stanem rzeczy a klimatem intelektualnym jakiejś ogólnie ujętej przeszłości (który przecież wcale nie był czymś niezmiennym i jednolitym). Nie do końca jednak można się z takim zarzutem zgodzić. Nigdy wcześniej przemiany nie przebiegały w takim tempie, Internet i nowe media całkowicie zmieniły ludzkie sposoby porozumiewania się i podejścia do informacji, wszystko jawi się jako „z sieciowane” i złożone. Wcześniej poszczególne konteksty, kultury i światopoglądy były od siebie bardziej oddzielone, ogólne wizje rzeczywistości wydawały

¹¹ Zob. J.C.R.G. Paredes, *Mariologia w drodze: Perspektywy mariologiczne u progu XXI wieku*, „Salvatoris Mater” 2005, t. 7, nr 1: 239–259, s. 241–245.

się bardziej stabilne i ludzie często byli w stanie przez pokolenia bez zaburzeń przekazywać sobie podobne obrazy świata.

Dla sporej grupy ludzi w kulturze zachodniej współczesna sytuacja łączy się więc z doświadczeniem pewnego kryzysu i braku orientacji. Wcześniej w wielu tradycjach kulturowych i religijnych czynniki destabilizujące przychodziły jakby z zewnątrz, jako następstwo zderzenia z alternatywnymi sposobami bycia w świecie, współcześnie zaś niepewność i brak stałości wpisane są w ogólne doświadczenie życia człowieka. W środowiskach katolickich czasami pojawiają się głosy, które źródeł aktualnych problemów w teologii i praktyce eklezjalnej szukają w zmianach związanych z nauczaniem Soboru Watykańskiego II – możemy usłyszeć, że „Sobór wszystko zepsuł”, że trzeba wrócić do „zdrowej tradycji” lub inne podobne stwierdzenia. Patrząc jednak z perspektywy opisanej w poprzednich akapitach, mamy tu raczej do czynienia z odwróceniem porządku. Bardziej prawdopodobna bowiem wydaje się teza, że wydarzenie Soboru oraz jego konsekwencje były jedynie następstwem pewnych ogólnych i nieodwracalnych przemian społeczno-kulturowych, które tylko przy okazji wpłynęły również na wspólnoty katolickie.

W społeczeństwach współczesnych można zaobserwować dwie skrajne formy reakcji na odczucie niepewności, światopoglądowego chaosu i utraty sensu (przy czym taki obraz oczywiście stanowi duże uproszczenie, podobnie jak wszystkie poprzednie opisy dotyczące ogólnych obrazów epok, kultur i nurtów myśli). Spotykamy albo różnego rodzaju tradycjonalizmy – które próbują się owemu doświadczeniu sprzeciwić poprzez powrót do jakiejś „złotej epoki” lub stabilnych, mocnych wizji światopoglądowych – albo nurty i praktyki dążące do objęcia owego doświadczenia i przyjęcia go za własne. Gdzie nie ma centrum, tam nie ma również peryferii; gdzie wszyscy są wyobcowani, tam nikt nie powinien czuć się obcy; a gdzie brak kryteriów „normalności”, tam nie ma osób wymykających się standardom¹². Współcześnie więc w wielu środowiskach dochodzi do coraz większej polaryzacji między różnego rodzaju „tradycjonalistami” i „liberałami”, których narracje o rzeczywistości stopniowo stają się całkowicie nieprzystawalne.

Owe ogólne tendencje wywierają wpływ także na praktykę i refleksję teologiczną uprawianą w Kościele katolickim. Z jednej strony, widzimy wzrost popularności tradycyjnych, „przedsoborowych” form kultu i duchowości oraz, w niektórych środowiskach, możemy zaobserwować renesans teologii nawiązującej do tomizmu i neoscholastyki. Na poziomie praktycznym pojawiają się zaś różnego rodzaju próby tworzenia chrześcijańskich wspólnot kontrkulturowych, oddzielonych od spluralizowanych

¹² Por. R. Legutko, *Etyka absolutna i społeczeństwo otwarte*, Wydawnictwo Arcana, Kraków 1998, s. 170.

zachodnich społeczeństwach. Z drugiej strony, w katolickiej rzeczywistości eklezjalnej obserwujemy rozmaite próby dialogu z różnymi kontekstami, obecnymi we współczesnej, spluralizowanej i z sieciowanej kulturze. W refleksji teologicznej spotykamy m.in. różne propozycje „antymetafizyczne” i „antytradycjonalistyczne”, które starają się na nowo opowiedzieć Dobrą Nowinę ludziom żyjącym w świecie postmodernistycznym, „posttradycyjnym” i „postchrześcijańskim”.

Za przykład drugiego podejścia do szukania odpowiedzi na współczesne rozczarowanie „wielkimi opowieściami” oraz klasycznymi, „mocnymi” opisami rzeczywistości można uznać pracę *Theology Without Metaphysics* autorstwa protestanckiego teologa Kevina W. Hectora, której – z powodów, które wyjaśnię później – warto się bliżej przyjrzeć. Hector stawia tezę, że teologia powinna pozbyć się metafizyki, rozumianej w znaczeniu opisanym przez Martina Heideggera, jako wizji, w której utożsamia się fundamentalną rzeczywistość bytów z ich koncepcjami oraz która stara się wtłoczyć byty w uprzednio określone struktury konceptualne¹³. Według Hectora zastosowanie metafizyki stanowi pewien akt przemocy na rzeczywistości, który próbuje ją zamknąć w esencjalistycznie ustalonych, abstrakcyjnych pojęciach, przy założeniu, że istnieje korespondencja między światem i pojęciami. W teizmie metafizycznym prowadzi to do specyficznej formy idolatrii, w której Bóg jest uprzedmiotowiony i sprowadzony do naszych schematów pojęciowych¹⁴.

Hector sugeruje, że ze względu na taki stan rzeczy metafizykę należy z teologii wyrzucić. Choć można się spotkać z przekonaniem, że metafizyki nie da się pozbyć, ponieważ jest ona koniecznie wpisana w język, którym się posługujemy, to Hector stwierdza, że jest to złudzenie. Pierwszym rozwiązaniem, które się nasuwa, jest strategia nazywana przez Hectora „antymetafizyką apofatyczną”, polegająca na wyzbyciu się korzystania z pojęć do opisu rzeczywistości Boga lub przynajmniej na złagodzeniu ich wpływu¹⁵. Takie podejście jednak – poza tym, że utrudnia mówienie czegokolwiek sensownego o Bogu – nie jest w stanie przezwyciężyć poczucia dystansu między Bogiem a światem człowieka, które cechowało klasyczny teizm metafizyczny.

Dlatego Hector proponuje inną strategię: Jeśli metafizykę rozumiemy jako pewnego rodzaju obraz, za pomocą którego próbowaliśmy ująć Boga i Jego sprawy, to przekonanie o nieodzowności metafizyki odpowiada pewnemu „zniewoleniu przez obraz”. Jeżeli zaś

¹³ Zob. K.W. Hector, *Theology Without Metaphysics: God, Language, and the Spirit of Recognition*, Cambridge University Press, New York 2011, s. 4.

¹⁴ Por. *ibid.*, s. 12-13.

¹⁵ Por. *ibid.*, s. 16.

szukamy wyzwolenia, to nie wystarczy proste porzucenie owego obrazu, którego następstwem byłoby tylko poczucie pustki i tęsknoty. Lepiej wskazać na jego nieoczywistość poprzez zestawienie go z innym obrazem, który uznamy za wystarczająco wartościowy¹⁶. Hector proponuje więc, by – w duchu wittgensteinowskiego podejścia do języka – zaczynać nasze mówienie o Bogu nie od abstrakcyjnych kategorii metafizycznych, lecz od codziennego doświadczenia ludzkiego i zwykłych praktyk językowych. W ten sposób język nie musi stać się barierą, trzymającą na odległość świat ludzki i rzeczywistość Boga, ponieważ Bóg w Chrystusie jest „Bogiem-z-nami” i nie ma powodu, by zakładać, że chciałby się On trzymać na dystans od ludzkiego doświadczenia. Sensowne mówienie o Bogu wyłania się ze zwykłego doświadczenia i żywych praktyk językowych, w które wstępuje Duch Chrystusa, pośredniczący między uczestnikami oraz umożliwiający zrozumienie¹⁷. W ten sposób uprawianie „teologii bez metafizyki” staje się możliwe.

W zestawieniu z wyzwaniem dotyczącym klimatu współczesności, które opisałam powyżej, wizja Kevina Hectora wydaje się być obiecującą propozycją. Przedstawiłam ją dlatego, że jeśli miałabym się zastanowić nad poszukiwaniem rozwiązań współczesnych problemów dotyczących mówienia o Bogu, z pewnością rozważałabym analogiczny kierunek. Jest jednak przynajmniej jeden aspekt podejścia Hectora, przy którym można postawić znak zapytania, kiedy przeniesiemy go na pole tradycji katolickiej. Jak wspomniałam wyżej, w katolickiej tradycji teologicznej szczególne znaczenie ma refleksja nad dogmatem, wypowiedziami Magisterium i praktyką eklezjalną wraz z liturgią, prawem oraz innymi wymiarami życia Kościoła. Owe rzeczywistości zostały ujęte za pomocą struktur językowych, które przez wieki były kształtowane właśnie w oparciu o pojęcia i strategie, które Hector ogólnie nazywa metafizyką. Choć dla wielu ludzi współczesnych nie są one czymś żywym i nie przystają do ich wizji świata, trudno się ich pozbyć nie tylko ze względu na nasze przywiązania, lecz również dlatego, że stały się one nośnikiem treści rozwijanych w tradycji, odtwarzającej i przekazującej żywe wydarzenie Objawienia, i jako takie stanowią ważne źródło refleksji teologicznej. Biorąc pod uwagę, że za pośrednictwem owych pojęć i struktur językowych zostały zdefiniowane chociażby wypowiedzi dogmatyczne, musimy uznać, że przynajmniej w teologii katolickiej nie jest tak łatwo z nich zrezygnować.

Szukając wyjścia w sytuacji napięcia między odczuciem nieprzystawalności klasycznych sposobów mówienia o Bogu do współczesnych wizji świata, a niemożliwością

¹⁶ Por. *ibid.*, s. 28n.

¹⁷ Por. *ibid.*, s. 39; 45.

ich całkowitego porzucenia, warto raz jeszcze przyrzeć się propozycjom obchodzenia się z językiem w badaniach akademickich, które przedstawiłam przy okazji opisu koncepcji religii zaproponowanej przez Bena Salera. W tym przypadku rozwiązanie trudności z kategoriami polegało zasadniczo na zreflektowanej akceptacji ograniczeń, wynikających z uwarunkowań naszych praktyk językowych. Odpowiedź na problemy z etnocentryzmem stanowi akceptacja tego, że kształt naszych kategorii wynika z obrazów rzeczywistości typowych dla naszej kultury, oraz posługiwanie się nimi ze świadomością, że nie są one czymś „naturalnym”, lecz że stanowią tylko jeden z możliwych sposobów klasyfikacji. Reakcją na kwestię wieloznaczności i nieostrości pojęć, którymi się posługujemy, staje się zaakceptowanie pewnej arbitralności granic oraz uporządkowanych opozycji, które możemy, a nie musimy wyznaczyć. Kłopoty metodologiczne związane ze złożonością opisywanych zjawisk rozwiązywane są poprzez zrezygnowanie z ambicji upraszczania opisów naukowych oraz przez tworzenie jak najbardziej „polichromatycznych” strategii, łączących dane i teorie z różnych obszarów wiedzy.

W takiej perspektywie można skorzystać z podejścia do języka teologii zaproponowanego przez Hectora aż do momentu, w którym zakwestionowane zostają klasyczne, metafizyczne strategie i struktury pojęciowe poprzez zestawienie ich z inną sensowną alternatywą, zakorzoną w zwykłym doświadczeniu życia i komunikacji. Celem owego zabiegu jest pokazanie, że – podobnie jak w przypadku uznania etnocentryzmu własnych kategorii poprzez zderzenie ich ze światem innych kultur – owe klasyczne struktury nie są czymś oczywistym i obiektywnym, czymś oddzielonym od swoich nosicieli, lecz że stanowią pewną pożyteczną konwencję. Przy takiej perspektywie nie ma jednak powodu, by całkowicie porzucać klasyczne, metafizyczne sposoby wyrażania i interpretacji treści zawartych w Objawieniu. Wystarczy uznać, że są one tylko opisem – nie samą rzeczywistością, której dotyczą – i że nie stanowią jedynej opcji. W ten sposób uzasadnione wydaje się stosowanie różnych alternatywnych sposobów mówienia o Bogu w refleksji teologicznej, które mogą istnieć obok siebie i które nie muszą się wykluczać, nawet jeśli nie są do końca do siebie sprowadzalne.

Zdzisław Kijas w cytowanym już *Wprowadzeniu do myślenia teologicznego* opisuje język teologii za pośrednictwem metafory obrazu, na który składa się wiele warstw oraz wiele różnych środków materialnych i pozamaterialnych. W jego opinii wielość form językowych teologii „wynika z natury samego Boga, z którym teologia ma przede wszystkim do czynienia”¹⁸. Ową metaforę można jednak rozwijać dalej: istnieje nie tylko

¹⁸ Zob. Z. Kijas OFMConv, *Wprowadzenie do myślenia teologicznego*, op. cit., s. 62-63.

wiele warstw w ramach jednego obrazu, lecz ogromna różnorodność rozmaitych przedstawień, stylów oraz form sztuki wizualnej. Spotykamy malarstwo klasyczne, sztukę ikony, fotografię artystyczną, kolaże lub obrazy abstrakcyjne. Różne formy mają różne cele, odnoszą się do innych zjawisk i próbują wyrazić inne rzeczywistości. W podobnym kluczu można patrzeć także na różne sposoby mówienia o Bogu i Jego sprawach w refleksji teologicznej – niektóre będą miały charakter ikony, inne będą przywoływały na myśl rysunek techniczny, jeszcze inne będą zrozumiałe wyłącznie w kontekście specyficznych „gier językowych”, które być może będą przejawiały pewne analogie ze sztuką performatywną. Różne podejścia będą do zastosowania w różnych kontekstach i mogą spełniać rozmaite funkcje dla swoich autorów i odbiorców. Przy takim ujęciu nie poszukujemy więc „najlepszego” lub „najbardziej aktualnego” sposobu mówienia o Bogu, lecz, posługując się językiem Salera, dążymy do wizji jak najbardziej „polichromatycznej”. Trzeba wziąć oczywiście pod uwagę możliwość sformułowania herezji, stanowiących „obrazy” nieodpowiednie i zaburzające nasze odniesienie do Boga. Niemniej jednak wyznaczanie granic ortodoksji w „analogowej” rzeczywistości języka teologicznego zawsze było obecne i dokonywało się w ramach praktyki eklezjalnej.

Szukając strategii, które mogą okazać się przydatne w odniesieniu do aktualnego doświadczenia ludzi na przełomie XX i XXI wieku, możemy jeszcze raz skorzystać z pewnych sugestii zawartych we wcześniej wzmiankowanym artykule José Paredesa. Jego wizja, co prawda, dotyczy perspektyw mariologicznych, niemniej jednak niektóre wskazówki można odnieść także do szerszego kontekstu. Można z nich wnioskować, że odpowiedzią na współczesne doświadczenie utraty orientacji, braku zaufania wobec „wielkich systemów” „zsięciowania” rzeczywistości może być teologia „małych opowieści”, która jako punkt wyjścia przyjmuje zwykle doświadczenie człowieka, która podkreśla relacyjność rzeczywistości, która, ze względu na odrzucenie dawnego triumfalizmu, ma w sobie coś kenotycznego oraz która potrafi zaangażować ludzką wrażliwość na piękno i symbolikę¹⁹. Inspiracji można się więc doszukiwać w takich propozycjach jak podejścia kontekstualne lub interdyscyplinarne – które jakby w „mikro-perspektywie” starają się zobaczyć pewien odcinek świata i odnieść go do Objawienia – ewentualnie w różnych odmianach teologii narracyjnej, które próbują na nowo opowiadać o rozmaitych aspektach Dobrej Nowiny, przywracając w ten sposób sens rozbitemu i chaotycznemu doświadczeniu człowieka.

¹⁹ Por. J.C.R.G. Paredes, *Mariologia w drodze*, op. cit., s. 248-258.

Można zauważyć, że w porównaniu do wyżej opisanego „zamachu na metafizykę”, zaproponowanego przez Kevina Hectora, owo „polichromatyczne” podejście nie sugeruje, że klasyczne, metafizyczne struktury pojęciowe i sposoby mówienia o Bogu przedawniły się i są dla teologii nieprzydatne. Wręcz przeciwnie, przy zachowaniu pewnej ostrożności oraz wystrzeganiu się ubóstwienia naszych opisów Boga i Jego spraw, pojęcia te mogą pełnić rolę pewnego rodzaju ikony, która jakby odżywa w kontakcie z odbiorcą. Niewątpliwą zaletą owych struktur jest fakt, że chodzi o wizję w pewnym sensie domkniętą, stanowiącą pewnego rodzaju punkt oparcia, do którego można wracać, pod warunkiem jednak, że traktujemy ją nie jako „ten jedyny” właściwy obraz, lecz tylko jako jedną z możliwości.

Warto w tym kontekście znowu przywołać tekst Zdzisława Kijasa, w którym znajdujemy stwierdzenie, że jednym z zadań przekazu teologicznego jest dostarczenie odbiorcy narzędzi do wypowiedzenia na swój sposób osobistego przeżycia duchowego²⁰. Język teologii winien być więc przede wszystkim nośnikiem doświadczenia, przy czym warto wziąć pod uwagę, że przekaz teologiczny zawsze jest – albo przynajmniej może zostać – aktualizowany w wydarzeniu spotkania międzypersonalnego. Język teologiczny bowiem, nawet kiedy sprawia wrażenie struktury abstrakcyjnej, oderwanej od żywych sytuacji dyskursywnych, odnosi się do osobowego Boga, który pozostaje jakby wychylony w kierunku człowieka i tylko cierpliwie czeka na jego odpowiedź. Jeżeli więc uważamy, że Duch Chrystusa może wypełniać mówienie o Bogu wynikające ze zwykłych, codziennych praktyk dyskursywnych, dlaczego mielibyśmy zakładać, że nie potrafi On tego zrobić w odniesieniu do pojęć i struktur metafizycznych, które przecież były nośnikiem doświadczenia dla wielu pokoleń ludzi wierzących?

Przy takim spojrzeniu prawie każdy przekaz teologiczny może ożyć na nowo w kontekście spotkania żywych osób. Na początku tej pracy wspominałam o niezbywalności duchowego aspektu teologii jako dyscypliny. Warto pamiętać o tym, że przy takiej perspektywie nawet akt czytania lub tworzenia tekstu teologicznego przez jednego człowieka nie jest – lub nie powinien być – czymś całkiem indywidualnym. Refleksja teologiczna ma z założenia charakter międzypersonalny, ponieważ odnosi się do żywego, zawsze obecnego i działającego osobowego Boga (nie wspominając o rzeczywistości *communio sanctorum*, którą, być może, również warto byłoby wziąć pod uwagę). Nawet pozornie skomplikowane dywagacje Ojców Kościoła lub skostniałe struktury metafizyczne, przywodzące czasami na myśl obraz „suchych kości”, mogą ożyć w spotkaniu człowieka

²⁰ Zob. Z. Kijas OFMConv, *Wprowadzenie do myślenia teologicznego*, op. cit., s. 66-67.

z Bogiem oraz stać się punktem wyjścia do aktualizacji doświadczenia duchowego, które doprowadziło do ich powstania.

Rolę języka w refleksji teologicznej, w moim przekonaniu, można więc opisać za pomocą obrazu, którego użył francuski filozof Fabrice Hadjadj w swojej książce *Zmartwychwstanie: Instrukcja obsługi*. Hadjadj nazywa zmartwychwstanie „cudem pustym w środku”, ponieważ uczniowie, którzy weszli do grobu w poranek wielkanocny, zobaczyli *nic*. Zobaczyli tylko same płótna, których układ wskazywał jeszcze na kształt ciała Jezusa, wokół którego były wcześniej owinięte. Jego samego jednak spotkali dopiero wtedy, gdy On sam dał im się poznać – żywy, bliski, zmartwychwstały²¹. Przenosząc ów obraz na rzeczywistość ludzkich sposobów mówienia o Bogu, możemy patrzeć również na opisy i struktury pojęciowe, którymi się posługujemy w teologii, jak na pewnego rodzaju „płótna” – jako na szatę okalającą Zmartwychwstałego, której można dotknąć, która stanowi dla nas punkt wyjścia do tego, by uwierzyć, że On jest, ale która stanowi tylko – czy aż? – znak Jego żywej, wielorakiej obecności.

Na zakończenie tego eseju może więc warto jeszcze raz skorzystać z myśli Ludwiga Wittgensteina, odnosząc jego spojrzenie na to, czym powinna być filozofia, do teologii²²: Możemy zadać sobie pytanie, czy, w świetle refleksji, którą przedstawiłam, współcześnie także teologii nie należałoby uprawiać jako pewnego rodzaju „walki z opętaniem naszego umysłu przez środki naszego języka”?

²¹ Zob. F. Hadjadj, *Zmartwychwstanie: Instrukcja obsługi*, M. Nowak (tłum.), Wydawnictwo Polskiej Prowincji Dominikanów „W Drodze”, Poznań 2017, s. 74-76.

²² Por. L. Wittgenstein, *Dociekania filozoficzne*, op. cit., I.109.

4 Teologia religii – teologia czego?

Kolejny obszar, którym się zajmiemy, to pewne aspekty współczesnej katolickiej teologii religii. Od razu warto zaznaczyć, że jest to zagadnienie bardzo szerokie i skomplikowane, dlatego nie mam zamiaru budować jakiegoś ogólnego, wyczerpującego ujęcia, lecz pragnę tylko zastanowić się nad paroma wątkami, które wyłaniają się, kiedy patrzymy w perspektywie zagadnień wydobytych z analizy tekstów Bensona Salera. W nawiązaniu do poprzedniego rozdziału, dotyczącego pewnych trudności z językiem refleksji teologicznej, niniejszy esej ma na celu pokazanie, że współczesne katolickie rozumienie religii zostało ukształtowane poprzez pewną szczególną wizję na temat ludzkiej religijności, która miała określoną historię w kulturze zachodniej oraz która wpłynęła na język i idee zawarte w tekstach poświęconych tym zagadnieniom. Materiałem do refleksji będą fragmenty trzech dokumentów, które odzwierciedlają aktualne nauczanie Kościoła, oraz jedno wybrane podejście teologiczne z dziedziny teologii religii.

W poprzednim rozdziale rozważaliśmy m.in. kwestie dotyczące uwarunkowań naszego sposobu mówienia o Bogu i teologii, które związane są z pewnymi przyzwyczajeniami, obecnymi w kulturze i w danym środowisku językowym. Jak zobaczyliśmy, nawet sformułowania dogmatyczne – a tym bardziej teksty poszczególnych teologów lub style związane z różnymi nurtami myśli teologicznej – nie są czymś zawieszonym w próżni i oderwanym od kontekstu. Na ich formę i treść wpływają – często nieuświadomione – sposoby myślenia i postrzegania właściwe ludziom będącym autorami owych wypowiedzi. Teologowie także są dziećmi swojej epoki, dlatego refleksja teologiczna przez nich uprawiana kształtowana jest poprzez aktualne obrazy świata, poziom wiedzy naukowej oraz ogólne postrzeganie rzeczywistości ludzkiej. Jeśli nie dziwi nas, że opis stworzenia w Księdze Rodzaju wyrażony jest w kategoriach ówczesnej kosmologii, to nie powinno być dla nas zaskoczeniem, że również współczesna myśl teologiczna oraz język dokumentów Kościoła odzwierciedla klimat intelektualny charakterystyczny dla naszych czasów. Niemniej jednak ze względu na to, że pozostajemy zanurzeni w „naszym” obrazie rzeczywistości i praktykach językowych, czasami trudniej nazwać własne uwarunkowania i uświadomić sobie, że nie są one czymś „naturalnym”.

Podczas analizy tekstów Bensona Salera zwróciliśmy uwagę na możliwość zaczerpnięcia inspiracji z teorii prototypów w odniesieniu do konceptualizacji religii. Jak wiemy, Saler zaznacza, że dla znacznej części czytelników monografii antropologicznych i religioznawczych najbardziej „prototypowym” przykładem tego, co nazywamy religią, są wielkie zachodnie monoteizmy, a zwłaszcza chrześcijaństwo. Dlatego myśląc o religii, tak

czytelnicy, jak i badacze już na wstępie posiadają pewne, często nieuświadomione wyobrażenia na temat tego, jak „religia” powinna wyglądać, przy czym idee te pochodzą z ich doświadczenia potocznego oraz ze sposobu, w jaki owo pojęcie jest stosowane w kulturze zachodniej. Na tej podstawie powstają następnie obrazy religii obecnych w innych kulturach, będące lepszym lub gorszym tłumaczeniem rodzimych obrazów świata za pomocą naszych kategorii.

Jeśli takie spojrzenie jest charakterystyczne dla znacznej części ludzi żyjących w kulturze zachodniej, tym bardziej będzie to dotyczyło chrześcijan oraz teologów chrześcijańskich. Wydaje się całkiem naturalne, że dla chrześcijan pierwszym i najbardziej prototypowym przykładem religii będzie ich tradycja własna. Na dodatek, z racji tego, że mamy tu do czynienia z religią zawierającą szczególne roszczenia prawdziwościowe, które zasadniczo wykluczają światopoglądy alternatywne, jej wyznawcy będą naturalnie mieli tendencję do oceniania „wartości” lub „prawdy” innych form religijności w porównaniu do własnej tradycji.

Charakterystyczną cechą znacznej części odmian chrześcijaństwa jest skoncentrowanie na aspekcie doktrynalnym, spojrzenie na moralność i kult jako na coś, co z owej doktryny wynika, następnie zaakcentowanie osobistego przyłgnięcia człowieka do wyznawanych treści, podkreślanie znaczenia refleksji racjonalnej oraz szukanie spójności całego systemu. Dla wielu nurtów w ramach chrześcijaństwa czymś oczywistym jest również zorganizowanie w mniej lub bardziej zhierarchizowane wspólnoty kościelne, które między innymi mogą rozstrzygać kwestie doktrynalne, decydować o przynależności wyznawców itd. Takie doświadczenie sprawia, że teologowie chrześcijańscy mają tendencję, by traktować jako „bardziej prototypowe” religie, które posiadają te właśnie elementy, oraz by w innych religiach zwracać uwagę na to, co w swojej własnej religii uważają za istotne lub wartościowe (albo co się temu sprzeciwia).

Nie jest więc zaskakujące, że „wielkimi religiami” nazywane są rozwinięte tradycje doktrynalne, jak chrześcijaństwo, judaizm, islam lub ewentualnie hinduizm i buddyzm (te ostatnie przynajmniej w takiej formie, w jakiej są potocznie znane na Zachodzie). Chrześcijanie na ogół mają tendencję, by szukać w nich elementów bardziej „prawdziwych” lub „wartościowych” na poziomie doktryny, filozofii, moralności lub – różnie pojętej – mistyki. Owo stwierdzenie może się wydawać wręcz banalne, niemniej jednak warto zwrócić uwagę na to, że taka perspektywa bynajmniej nie jest oczywista. Jeśli porównywanie byłoby dokonywane z punktu widzenia tradycji, która inaczej rozkłada akcenty oraz która przyznaje wartość innym aspektom, to ocena mogłaby być nieco inna.

Przyglądając się więc na przykład pewnym wierzeniom i praktykom ludów tubylczych Ameryki Północnej określanym ogólnie jako szamanizm, możemy zauważyć, że chociaż nie znajdziemy w nich jakiegó systematycznej doktryny lub refleksji filozoficznej, zawierają one imponujący korpus wiedzy na temat leczenia oraz funkcjonowania środowiska naturalnego. Z kolei w tradycjach ortopraktycznych, takich jak dżinizm lub rózne formy hinduizmu istotne jest przestrzeganie przepisów rytualnych, regulujących wszystkie aspekty życia od wyboru zawodu po określenie potraw czystych i nieczystych. Zachodni chrześcijanie mogą uważać praktyki takich tradycji za niezrozumiałe lub nawet dziwaczne, niemniej jednak dla ludzi w nie zaangażowanych chrześcijaństwo może z kolei stanowić religię mało interesującą – właśnie ze względu na brak elementów, które oni uważają za istotne. W doktrynie chrześcijańskiej nie znajdziemy żadnych wskazówek na temat leczenia, fizjologii człowieka oraz innych podobnych tematów, ponieważ w społeczeństwach chrześcijańskich lub „postchrześcijańskich” owe wątki ulokowane są w innych aspektach kultury¹. Podobnie większość współczesnych form chrześcijaństwa zawiera stosunkowo mało zewnętrznych, obowiązujących zwyczajów i praktyk rytualnych, przy czym na przykład temat czystości rytualnej jest w nim prawie nieobecny. Zatem dla praktykującego dżinisty znacznie bardziej interesującą tradycją będzie ortodoksyjny judaizm, w którym ściśle przestrzegane są zasady halachiczne, niż praktyki którejs z wspólnot protestanckich, dla których istotna jest osobista wiara jej członków i które skłonne są uważać skodyfikowane czynności rytualne za przejaw zabobonnego myślenia magicznego.

Takie „prototypowe” spojrzenie na zjawisko ludzkiej religijności wpłynęło także na katolicką teologię religii, tak w sposób bezpośredni – czyli ze względu na osobiste doświadczenie autorów – jak i pośrednio, poprzez źródła, z których teologowie czerpali dane na temat religii. Jak wspomniałam w *Części I*, zwłaszcza w czasach okołosoborowych lub posoborowych, kiedy teologia religii konstituowała się jako odrębna dziedzina katolickiej refleksji teologicznej, najbardziej atrakcyjnym nurtem badań nad religią były dla teologów podejścia nieredukcyjne, zwłaszcza z dziedziny fenomenologii lub filozofii religii, które wcześniej w znacznej mierze rozwijały się w kontekście chrześcijańskiej refleksji teologicznej (zwłaszcza protestanckiej). To wydaje się całkiem naturalne, niemniej jednak warto zaznaczyć, że ogólny kształt owego dyskursu teologii posoborowej jest kontekstualny i jest następstwem pewnego specyficznego klimatu intelektualnego.

By zobaczyć, że pewne idee i sformułowania zawarte we współczesnym katolickim spojrzeniu na religie uwarunkowane są poprzez specyficzne założenia na temat „religii

¹ Por. K. von Stuckrad, *Religion and Science in Transformation*, op. cit., s. 218.

w ogóle”, możemy zastosować zabieg podobny do tego, o którym wspomniano przy okazji pytania o miejsce klasycznych metafizycznych struktur pojęciowych w języku teologicznym: Chcąc się uwolnić od pewnego „zniewolenia przez obraz”, które nam narzucają nasze przyzwyczajenia, możemy spróbować obok położyć inny „obraz”, który uznamy za równie wartościowy. W ten sposób propozycja konceptualizacji religii, którą opisałam w *Części II*, może posłużyć jako pewnego rodzaju „soczewka”, przez którą będziemy się przyglądać fragmentom wybranych dokumentów Kościoła katolickiego oraz tekstów teologicznych, by zobaczyć, jakie założenia możemy zauważyć u podstaw perspektywy w nich zawartej.

4.1 Obraz religii w wybranych dokumentach Magisterium Kościoła katolickiego

By wydobyć perspektywę będącą w tle pewnych idei obecnych w katolickim dyskursie o religiach w okresie od drugiej połowy XX wieku, zastanowimy się teraz nad kilkoma wątkami z trzech wybranych dokumentów, które w różny sposób odzwierciedlają aktualne nauczania Kościoła katolickiego na temat religii. Będą to fragmenty z *Deklaracji o stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich «Nostra aetate»* Soboru Watykańskiego II, z *Katechizmu Kościoła Katolickiego* z 1992 r. oraz z dokumentu *Chrześcijaństwo i religie* Międzynarodowej Komisji Teologicznej z 1997 r. Nie chodzi tu o jakieś systematyczne ujęcie danej problematyki, lecz tylko o przedstawienie jednego szczególnego aspektu, dlatego dobór tekstów został podporządkowany temu celowi i poszczególne przykłady stanowią pewnego rodzaju studium przypadku.

Deklaracja o stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich «Nostra aetate» (1965)

Jak wspomniano w podrozdziale I.2.2, nauczanie Soboru Watykańskiego II miało szczególne znaczenie dla współczesnej refleksji teologicznej na temat religii, przy czym za wydarzenie przełomowe w tym względzie można uznać opublikowanie deklaracji *Nostra aetate*. Według propozycji wstępnych dokument miał dotyczyć tylko relacji Kościoła do wyznawców judaizmu, niemniej jednak pierwotny schemat został odrzucony i – między innymi ze względu na inicjatywę Ojców soborowych pochodzących z tzw. krajów Trzeciego Świata – poszerzono projekt deklaracji o spojrzenie na religie niechrześcijańskie w ogóle². W ten sposób powstał pierwszy oficjalny dokument soborowy w całości poświęcony

² Zob. B. Dembowski, *Wprowadzenie do Deklaracji o stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich* [w:] *Sobór Watykański II: Konstytucje, dekryty, deklaracje (tekst łacińsko-polski, nowe tłumaczenie)*, Sobór Watykański II (red.), Pallotinum, Poznań 2008: 513–518, s. 514.

zagadnieniu relacji Kościoła katolickiego do religii niechrześcijańskich³. Jak stwierdza Bronisław Dembowski we wprowadzeniu do polskiego tłumaczenia *Nostra aetate*, można powiedzieć, że – w kontekście zbliżania się do siebie różnych kultur, światopoglądów i obrazów świata – owa deklaracja jest szczególnym znakiem czasu oraz można ją uznać za prawdziwy symbol Soboru Watykańskiego II⁴.

Celem, o którym wspominają Ojcowie soboru, jest wspieranie „miłości i jedności” między ludźmi i w ogóle między narodami, w związku z czym deklaracja kładzie nacisk na to, co jest „ludziom wspólne”⁵. Z tego powodu dokument przedstawia perspektywę, która, po pierwsze, stara się docenić wagę zjawiska religijności poza chrześcijaństwem, co skutkuje szukaniem w religiach elementów, które można uznać za wartościowe, i po drugie, podkreślić to, co inne tradycje wydają się mieć wspólnego z chrześcijaństwem⁶. Znaczące jest, że religie nie są już traktowane jako „zło konieczne”, jak na ogół działo się we wcześniejszym rozwoju myśli teologicznej, lecz stanowią istotny aspekt historii rodzaju ludzkiego.

Co do problemu „religii w ogóle”, trzeba stwierdzić, że deklaracja *Nostra aetate* nie zajmuje się pytaniami o istotę lub pochodzenie ludzkiej religijności, lecz stara się jedynie pokazać znaczenie religii dla ludzkiej egzystencji⁷. To jednak nie oznacza, że ów aspekt jest w niej całkowicie nieobecny. Chcąc bowiem mówić o poszczególnych religiach lub o tym, co jest w nich wspólne, musimy mieć jakieś ogólne, chociażby niewyraźne wyobrażenie na temat tego czym „religia” właściwie jest. Bez tego nie można byłoby przyporządkować danych zjawisk do jednej kategorii określanej przez pojęcie „religii”, w ramach której można dokonywać porównania i wyodrębniać elementy, które uważamy za „wspólne” dla poszczególnych tradycji.

Czym w takim razie według *Nostra aetate* są religie i jakie mają znaczenie dla ludzi, którzy są w nie zaangażowani? Punktem wyjścia dla całej perspektywy deklaracji jest stwierdzenie, że wszystkie narody stanowią jedną społeczność, mają jeden początek oraz jeden cel ostateczny – Boga, którego zamysły zbawcze rozciągają się na wszystkich ludzi⁸. Chodzi tu więc o spojrzenie „od wewnątrz” tradycji chrześcijańskiej, które zakłada, że Bóg

³ Dla opisu historii powstawania deklaracji oraz jej istotnych wątków teologicznych zob. F. Solarz OFMConv, *Sobór Watykański II a religie niechrześcijańskie: Rozwój refleksji teologicznej nad stosunkiem Kościoła do religii niechrześcijańskich w dokumentach Soboru Watykańskiego II*, [s.n.], Kraków 2005, s. 151-251.

⁴ Zob. B. Dembowski, *Wprowadzenie do Deklaracji o stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich*, op. cit., s. 513.

⁵ Zob. DRN 1.

⁶ Por. B. Dembowski, *Wprowadzenie do Deklaracji o stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich*, op. cit., s. 515.

⁷ Zob. *ibid.*, s. 516.

⁸ Zob. DRN 1.

istnieje oraz że Jego Opatrzność czuwa nad wszystkimi ludźmi i kieruje ich ku ostatecznemu spełnieniu w Nim (można by dodać – bez względu na to, do której religii należą lub czy mają świadomość, że On jest).

Już w trakcie obrad soborowych, na etapie przygotowania tekstu deklaracji, wciąż przewijał się wątek „szukania Boga we wszystkich religiach”⁹, który znalazł wyraz w stwierdzeniu, że od pradawnych czasów „znajdujemy u różnych narodów jakieś rozpoznanie owej tajemniczej mocy [...] nieraz nawet uznanie Najwyższego Bóstwa lub też Ojca” oraz że owo rozpoznanie przenika życie ludzi „głębokim zmysłem religijnym”¹⁰. Takie sformułowanie zdradza szczególną perspektywę, która zakłada, że nawet zjawiska obecne w różnych kulturach starożytnych – i można wnioskować, że owa obserwacja dotyczy nie tylko literatury, ale również różnych świadectw materialnych społeczeństw niepiśmiennych – uznawane są za wynik „rozpoznania owej tajemniczej mocy” oraz że ich źródłem jest jakiś „zmysł religijny” człowieka. Wynikałoby z tego, że „religie” mają wspólne ukierunkowanie, zmierzające ostatecznie ku rozpoznaniu „Najwyższej Istoty”, – które z kolei jest źródłem ludzkiej tendencji do „religijności”. Tak więc człowiek przeczuwa obecność Boga i wyraża to – nawet w sposób niedoskonały – w religiach.

Takie spojrzenie może się dla wielu współczesnych chrześcijan wydawać oczywiste, niemniej jednak warto zauważyć, że wynika ono z pewnych szczególnych założeń. Biorąc je w nawias, dane na temat religii można interpretować w całkiem inny sposób. Przykładowo, budując narrację osadzoną w światopoglądzie ateistycznym lub agnostycznym, moglibyśmy zjawiska obecne w ludzkiej historii „od pradawnych czasów aż do naszej epoki”, na które deklaracja *Nostra aetate* patrzy jako na przejaw „rozpoznania tajemniczej mocy”, „odwyjaśnić” po prostu jako następstwo działania pewnych mechanizmów społecznych lub kognitywnych, które zostały następnie opracowane za pośrednictwem refleksji racjonalnej. Pozostając na polu światopoglądu teistycznego, moglibyśmy zaś uznać, że wszelka religijność poza chrześcijaństwem, jest dziełem demonów, które zaciemniły jakieś objawienie pierwotne (tego rodzaju poglądy były zresztą obecne przez wieki także na polu refleksji chrześcijańskiej). *Nostra aetate* stara się jednak widzieć religie niechrześcijańskie jako – niepełne i niedoskonałe – przejawy ludzkiego ukierunkowania na szukanie Boga.

Co do znaczenia religijności, deklaracja stwierdza, że ludzie „oczekują od różnych religii odpowiedzi na głębokie tajemnice ludzkiej egzystencji, które [...] do głębi poruszają

⁹ Zob. B. Dembowski, *Wprowadzenie do Deklaracji o stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich*, op. cit., s. 513.

¹⁰ DRN 2.

ludzkie serca”¹¹, przy czym wymienione są tu różne aspekty, od antropologii po kwestie sensu życia lub rzeczy ostatecznych. „Odpowiedzi” na ogół spodziewamy się na pytanie o określonej treści, można zatem wnioskować, że chodzi tu przede wszystkim o wymiar doktrynalny, związany z *treścią* wierzeń i idei religijnych. To potwierdzałyby także opisy poszczególnych religii, zawarte w następnych punktach deklaracji, które w znacznej mierze dotyczą różnych wątków związanych z doktrynami wymienionych tradycji, przy czym aspekty moralne i kultyczne ujęte są raczej jako wyraz owego poszukiwania intelektualnego czy egzystencjalnego. Takie spojrzenie znowu nie jest oczywiste. Na polu badań nad religią można bowiem spotkać teorie, przyznające pierwszeństwo w wyjaśnianiu zjawiska ludzkiej religijności aspektom praktycznym, zwłaszcza rytuałom, które we wspólnotach ludzkich mogą funkcjonować bez szczególnych uzasadnień doktrynalnych i w oderwaniu od jakichś dodatkowych treści.

Ponadto deklaracja stwierdza, że „sposoby działania i życia” oraz „nakazy i doktryny” zawarte w religiach „odbijają promień owej Prawdy, która oświeca wszystkich ludzi”, przy czym wcześniej czytamy, że „Kościół nie odrzuca nic z tego, co w religiach owych prawdziwe jest i święte”¹². Zestawiając ten tekst z wcześniej cytowanymi fragmentami, można, po pierwsze, wnioskować, że religie zmierzają w kierunku odkrywania prawdy o Bogu, który jest ostatecznym celem człowieka. Po drugie – biorąc pod uwagę, że ów „promień Prawdy” mają odbijać wymienione elementy religii, a nie sami wyznawcy lub ich wspólnoty – można zakładać, że autorzy tekstu patrzą na „religie” jako na poniekąd autonomiczne zjawiska wyodrębnione z kultury i transcendujące osoby, które w nich uczestniczą¹³.

Z takiego opisu wyłania się obraz religii (l.p.) jako pewnego systemu idei, doktryn i nakazów, z którego wynikają określone praktyki kultyczne i moralne. Owe systemy stanowią odpowiedź na pytania egzystencjalne człowieka oraz stanowią wyraz „zmysłu religijnego”, będącego przejawem przeczuwania obecności Boga w historii. Perspektywa ta akcentuje intelektualny, poznawczy aspekt religijności ludzkiej, przy czym wydaje się jej towarzyszyć założenie, że wszystkie religie ukierunkowane są na rozpoznanie Boga jako początku i ostatecznego celu ludzkiej egzystencji.

¹¹ DRN 1.

¹² DRN 2.

¹³ Por. DRN 2.

Katechizm Kościoła Katolickiego (1992)

Następnym tekstem, o którym w tym kontekście należy wspomnieć, jest fragment *Katechizmu Kościoła Katolickiego* z 1992 r. *Katechizm* stanowi syntezę aktualnego nauczania Kościoła, czerpiącą z Biblii, tradycji myśli teologicznej oraz dokumentów Magisterium, która w sposób znaczący wpływa na współczesny kształt przepowiadania oraz duszpasterstwa w Kościele katolickim. Choć w *Katechizmie* temat religii niechrześcijańskich pojawia się w kilku miejscach przy okazji różnych zagadnień¹⁴, skupimy się tylko na dwóch punktach pierwszego rozdziału, zawierających parę wątków, którymi warto się zainteresować.

Tytuł pierwszego rozdziału „Człowiek zdolny przyjąć Boga (*Capax Dei*)” wskazuje na założenia dotyczące religijności ludzkiej, będące podstawą perspektywy *Katechizmu*. Cały wywód zaczyna się od stwierdzenia, że „[p]ragmatyzm Boga wpisane jest w serce człowieka, ponieważ został on stworzony przez Boga i dla Boga”, w związku z czym człowiek nastawiony jest na nieustanne szukanie prawdy i szczęścia, które jednak można znaleźć tylko w Bogu¹⁵. W tym ujęciu człowiek opisany jest jako *capax Dei* – otwarty na Boga, będącego źródłem i spełnieniem ludzkiej egzystencji.

W następnym punkcie czytamy, że owo poszukiwanie Boga ludzie w ciągu historii wyrażali przez „wierzenia i akty religijne (modlitwy, ofiary, kultury, medytacje itd.)”¹⁶. Z kontekstu wynika, że nie chodzi tylko o praktyki i idee obecne w ramach rozwoju chrześcijaństwa lub judaizmu biblijnego, do którego dziedzictwa chrześcijaństwo nawiązało, lecz o elementy różnych tradycji religijnych w ogóle. Mamy tu zatem do czynienia z podobną wizją, jaka została zawarta w deklaracji *Nostra aetate*, z tą jednak różnicą, że deklaracja soborowa z racji swojej tematyki mówi o religiach w ogóle, a *Katechizm* skupia uwagę na człowieku, który swoje poszukiwania wyraża poprzez pewne szczególne akty religijne. Co ciekawe, w dalszym ciągu refleksji podkreślana jest powszechność owych form wyrazu, która to obserwacja prowadzi do stwierdzenia, że „człowiek może być nazwany *istotą religijną* [łac.: *ens religiosum*]”¹⁷. Po tej wzmiance następuje cytata z Dz 17,26-27 zawierający fragment mowy św. Pawła na Areopagu, dotyczącej poszukiwania „po omacku” Boga Stwórcy, w którym „żyjemy, poruszamy się i jesteśmy”.

¹⁴ Zob. M.L. Fitzgerald, *Other Religions in the Catechism of the Catholic Church*, „Islamochristiana”, 1993, t. 19: 29–41.

¹⁵ KKK 27; zob. *ibid.*

¹⁶ KKK 28.

¹⁷ *Ibid.*

Chodzi o niepozorny szczegół, który jednak powinien zwrócić naszą uwagę. Określenie *ens religiosum* stanowi bowiem formułę, która pojawia się w tekstach związanych z dziedziną fenomenologii lub filozofii religii i bywa czasami używana zamiennie ze zwrotem *homo religiosus* lub innymi podobnymi pojęciami. Choć trudno dotrzeć do tego, skąd dokładnie owo sformułowanie pochodzi, perspektywa, w której jest ono zakorzenione i w kontekście której bywa stosowane, bliska jest myśli autorów takich jak Rudolf Otto, Friedrich Schleiermacher lub Mircea Eliade. W tym ujęciu człowiek jest istotą, która z założenia posiada zdolność do odczuwania boskości, pewnego rodzaju *sensus numinis* lub jakiś zmysł dostrzegania *sacrum*, którego przejawy można obserwować od początków dawnej historii ludzkości. Różne odmiany religijności byłyby zaś wyrazem owego „zmysłu”, który przybiera różne formy – w nurcie myśli Mircei Eliadego można by powiedzieć, że chodzi o pewnego rodzaju „morfologię *sacrum*” – lecz które mają ten sam początek oraz, przynajmniej w perspektywie chrześcijańskiej, to samo ukierunkowanie na szukanie Boga.

Na podstawie samego tekstu nie można stwierdzić, czy w tle omawianego fragmentu *Katechizmu* rzeczywiście jest obecna inspiracja owym nurtem badań nad religią, czy też powodem jest to, że oba nurty myśli rozwijały się w analogicznym środowisku intelektualnym, które charakteryzowało się takim właśnie spojrzeniem na religię. Aby rozstrzygnąć tę kwestię, trzeba byłoby dokonać bardziej dokładnej analizy dyskursu, źródeł i języka. Niemniej jednak kolejny raz warto zauważyć, że takie „nieredukcyjne” ujęcie ludzkiej religijności nie jest czymś oczywistym. Przy „naturalistycznym”, redukcyjnym wyjaśnianiu zjawiska religii wspomniane „akty religijne” oraz „zmysł dla przeczuwania *sacrum*” można bowiem tłumaczyć jako zwyczajne przejawy działania pewnych mechanizmów kognitywnych, które powstały jako skutek uboczny zmian adaptacyjnych w okresie plejstocenu. Powszechność owych fenomenów stanowiłaby zaś po prostu przejaw wspólnego ludzkiego dziedzictwa genetycznego. Zgodnie z hipotezami, które zostały przedstawione w podrozdziale II.3.4, dotyczącym podejścia Salera do fenomenu ateizmu, człowiek ze względu na działanie swoich struktur poznawczych ma „naturalną” skłonność do tego, by być teistą oraz by podejmować rozmaite praktyki rytualne, kojarzone z tym, co nazywamy „religią”. Można nawet powiedzieć, że jest „naturalnie religijny”, niemniej jednak nie ma w tym nic nadzwyczajnego i niekoniecznie musi to mieć coś wspólnego z „pragnieniem Boga”.

Jeśli przyjmiemy „naturalistyczną” koncepcję religii, perspektywa *ens religiosum*, pokazująca akty religijne jako wyrazy ludzkiego pragnienia Boga, może wydawać się nie do

końca wiarygodna. Nie oznacza to oczywiście, że musimy ją uznać za błędną. Chodzi raczej o to, że owe wątki z *Katechizmu* zakorzenione są w specyficznej narracji o religii, w której można odnaleźć pewne punkty styeczne z podejściami charakterystycznymi dla „nieredukcyjnych” badań nad religią z dziedzin takich jak filozofia, fenomenologia lub historia religii. Ujęcie to z kolei kształtuje język i idee zawarte w cytowanych fragmentach.

Chrześcijaństwo i religie (1997)

Rozważania na temat obrazu religijności ludzkiej we współczesnej katolickiej refleksji o religiach możemy uzupełnić o pewne wątki z dokumentu *Chrześcijaństwo i religie* Międzynarodowej Komisji Teologicznej z 1997 r. Chociaż wysuwano pewne zastrzeżenia dotyczące m.in. języka i perspektywy teologicznej zawartej w dokumencie¹⁸ i jego treść nie jest nauczaniem obowiązującym, jego tekst stanowi dość istotne świadectwo kształtu katolickiej teologii religii z końca XX wieku. Jednym z kluczowych zagadnień podejmowanych w tym tekście jest pytanie o to, czy religie mogą być pośrednikami zbawienia dla swoich wyznawców. Chodzi tu więc nie o zbawienie jednostek, będących wyznawcami tradycji religijnych, lecz o określenie roli religii jako rzeczywistości społeczno-kulturowych w relacji do zbawienia człowieka¹⁹.

Podobnie jak w wyżej opisanych przypadkach, celem dokumentu nie jest refleksja nad zjawiskiem ludzkiej religijności w ogóle, lecz raczej wskazanie założeń i dostarczenie środków, które umożliwiłyby spojrzenie z perspektywy teologicznej na niechrześcijańskie tradycje religijne. Kiedy zresztą dokument wspomina o „teologii religii”, chodzi o religie w liczbie mnogiej (w innych wersjach językowych *theology of religions*, *teologia della religioni*), nie zaś o teologię „religii w ogóle”²⁰. Niemniej jednak podobnie jak we wcześniej przytoczonych tekstach, mówienie o religiach oraz ich elementach zakłada jakieś ogólne wyobrażenie na temat tego, na czym ludzka religijność polega. Z pewnych sformułowań można bowiem wnioskować, że poszczególne tradycje, łącznie z chrześcijaństwem, stanowią pewne odrębne rzeczywistości, należące do jakiejś jednej wspólnej kategorii, w ramach której można je oceniać i porównywać²¹.

Kontynuując myśl deklaracji soborowej *Nostra aetate*, dokument *Chrześcijaństwo i religie* wspomina o „zmyśle religijnym” ludzi współczesnych, potrzebie ukazywania sensu

¹⁸ Zob. T.W. Tilley, ‘Christianity and the World Religions’: A Recent Vatican Document, „Theological Studies” 1999, t. 60, nr 2: 318–337.

¹⁹ Zob. ChR 8.

²⁰ Zob. ChR 4.

²¹ Np. w ChR 81 mówi się o „religiach jako takich” oraz ich znaczeniu w stosunku do zbawienia.

życia, dialogu międzyreligijnym jako jednym z warunków rozwijania działań na rzecz pokoju oraz sprawiedliwości na świecie. W tym kontekście może nas szczególnie zainteresować wątek dotyczący „prawdy religii” (l.mn.), któremu poświęcona została część dokumentu²². Jest on wart uwagi między innymi ze względu na problem pluralistycznych podejść do teologii religii, w których wszystkie religie są ujmowane jako równowartościowe drogi do zbawienia.

Pojawienie się w tym kontekście kwestii prawdy nie jest zaskakujące, ponieważ dla wizji chrześcijańskiej istotne znaczenie ma założenie o prawdziwości Dobrej Nowiny o zbawieniu oraz historii wcielenia i zmartwychwstania Chrystusa, które spoczywają u podstaw refleksji teologicznej. Niemniej jednak zagadnienie „prawdy” po raz kolejny kieruje naszą uwagę na aspekt doktrynalny poszczególnych tradycji religijnych, albowiem „prawda” na ogół odnosi się do treści – i raz jeszcze trzeba stwierdzić, że takie spojrzenie nie jest czymś oczywistym. Wystarczy wspomnieć o wątku dotyczącym „religii ludu Wayúu”, przytoczonym w podrozdziale II.2.1, co do której sami jej wyznawcy nie wierzą, że wydarzenia opisywane w opowiadaniach mitologicznych wydarzyły się naprawdę²³. Inne tradycje zaś, ze względu na akcentowanie aspektów praktycznych i rytualnych, nie zwracają większej uwagi na spójność doktrynalną i są w stanie bez większych trudności jednocześnie akceptować alternatywne wizje dotyczące zbawienia lub innych obszarów (takie podejście jest charakterystyczne na przykład dla pewnych tradycji subkontynentu indyjskiego, których wyznawcy są w stanie uczestniczyć w praktykach odzwierciedlających kilka sprzecznych obrazów losu pośmiertnego, od prawa karmanu po przekonanie o istnieniu duchów przodków²⁴). Wydaje się zatem, że w „dialogu międzyreligijnym”, o którym dokument wspomina, chodzi przede wszystkim o dialog teologiczny lub ogólnie doktrynalny, a „religie” są ujmowane przede wszystkim w kluczu pewnych systemów treści i przekonań o rzeczywistości.

Poza samą kwestią obrazu religii, w omawianym dokumencie warto zwrócić uwagę na dwie kwestie poboczne, które mogą nas zainteresować w odniesieniu do tematów, którymi zajmiemy się później. Po pierwsze, dokument w nawiązaniu do encykliki *Redemptoris missio* papieża Jana Pawła II, stwierdza, że „nie można wykluczyć możliwości, iż religie te jako takie pełnią pewną funkcję zbawczą, czyli mimo swej niejednoznaczności

²² Zob. ChR I.3.

²³ W samym dokumencie przy okazji problemu prawdy religii na marginesie wspomniano o zagadnieniu „prawdy mitologicznej”, która nie zakłada zgodności z prawdą, lecz nakłania do przyjęcia pewnych postaw – zob. ChR 14.

²⁴ Por. G.D. Flood, *An Introduction to Hinduism*, Cambridge University Press, New York (NY) 1996, s. 207n.

pomagają ludziom w osiągnięciu celu ostatecznego”²⁵. Takie ujęcie stało się możliwe ze względu na perspektywę, która kładzie nacisk na społeczny aspekt ludzkiej religijności oraz podkreśla działanie Ducha Świętego w rzeczywistości ludzkiej. We wspomnianej encyklice Jan Paweł II zaznacza, że choć obecność Ducha objawia się w szczególności w Kościele, to Jego działanie nie jest poddane ograniczeniom przestrzennym i czasowym²⁶. Duch Święty bowiem „zasiewa ‘ziarna Słowa’, obecne w obrzędach i w kulturach, i otwiera je ku dojrzałości w Chrystusie”²⁷. W związku z tym Jego obecność i działanie „nie dotyczą tylko jednostek, ale społeczeństwa i historii, narodów, kultur, *religii*”²⁸.

Można tu zauważyć pewien rozwój w stosunku do nauczania soborowego. Religie nie są bowiem ujmowane już tylko jako pewne abstrakcyjne systemy, lecz jako jeden z aspektów rzeczywistości ludzkiej, który – w sposób analogiczny do wszystkich innych wymiarów świata ludzkiego – naznaczony jest obecnością tego samego Ducha, który działał w wydarzeniu wcielenia i paschy Chrystusa oraz który działa w Kościele²⁹. Warto zauważyć, że w dokumencie *Chrześcijaństwo i religie* nie mówi się już o religiach jako o wyrazach poszukiwania Boga, lecz jako o rzeczywistościach, które mogą „wspomagać ludzką odpowiedź, ponieważ pobudzają człowieka do poszukiwania Boga, do działania zgodnie z sumieniem, do prowadzenia prawego życia”³⁰. Perspektywa jest więc podobna do tej z wcześniej cytowanych tekstów, niemniej jednak widzimy tu delikatne przesunięcie akcentów: Religie same w sobie nie są już widziane jako odpowiedzi na pragnienie Boga wpisane w serce człowieka, lecz jako zjawiska społeczne, w których także działa Duch Święty i które jako takie mogą w jakiś sposób pomóc człowiekowi odpowiedzieć na Bożą propozycję zbawienia.

Drugą kwestią, na którą warto zwrócić uwagę – choć nie dotyczy wprost problemu wyobrażeń na temat religii – jest wzmianka o chrystologicznej interpretacji teologii „obrazu Bożego”, którą podkreślił Sobór Watykański II³¹. W tej perspektywie Chrystus jest „człowiekiem doskonałym”, a człowiek staje bardziej człowiekiem właśnie poprzez naśladowanie Chrystusa. Dokument *Chrześcijaństwo i religie* wspomina m.in. o wizji teologicznej św. Ireneusza z Lyonu, według którego Słowo, przez które wszystko powstało,

²⁵ ChR 84.

²⁶ Zob. Paweł II, *Encyklika «Redemptoris missio» o stałej aktualności posłania misyjnego* (1 I 1990), 28 [*Encyklika „Redemptoris missio” Ojca Świętego Jana Pawła II o stałej aktualności posłania misyjnego*, TUM, Wrocław 1995].

²⁷ Zob. *ibid.*

²⁸ *Ibid.* [kursywa – T.H.].

²⁹ *Por. ibid.*, 29.

³⁰ ChR 86.

³¹ *Por np.* KDK 41.

w Adamie zapowiedziało ekonomię człowieczeństwa, którą później przyjęło we wcieleniu³². Zatem od początku rozwoju refleksji teologicznej obecny był nurt, upatrujący w Chrystusie wzór dla stworzenia Adama. Człowiek bowiem został stworzony na obraz Syna, mającego się wcielić, umrzeć i zmartwychwstać, oraz ma dorastać do podobieństwa z Nim³³. Taka wizja w kontekście refleksji na temat religijności ludzkiej jest szczególnie interesująca ze względu na to, że akcentuje ona znaczenie wcielenia Chrystusa oraz jego umiejscowienia w historii rozwoju rodzaju ludzkiego.

Te dwa ostatnie wątki będą nas jednak szerzej interesowały dopiero w kontekście rozważań zawartych w ostatnim, piątym rozdziale *Części III* tej dysertacji.

4.2 Obraz religijności w teorii objawieniowej genezy religii

W sposób analogiczny do refleksji podjętej w poprzednim punkcie można spojrzeć także na różne podejścia z dziedziny akademickiej teologii religii. W tym kontekście warta uwagi jest propozycja określana najczęściej jako teoria *objawieniowej genezy religii*, promowana w Polsce szczególnie przez środowisko teologów lubelskich z Marianem Ruseckim na czele. Jest to jedna z najczęściej cytowanych perspektyw w polskojęzycznych tekstach dotyczących teologii religii. W podobnym kierunku zmierza też myśl wielu innych współczesnych teologów, takich jak Hans Waldenfels, Jacques Dupuis lub Claude Geffré³⁴. W kontekście tematu tej dysertacji może nas zaciekać, że owo podejście zakłada boskie pochodzenie religii, przy jednoczesnym podkreśleniu tego, że religia nie może być dziełem człowieka lub tworem czysto naturalnym, co wydaje się wykluczać „naturalistyczne” koncepcje religijności ludzkiej. Dlatego posłużę się teorią objawieniowej genezy religii jako pewnego rodzaju studium przypadku. Podobnie jak w poprzednim podrozdziale, postaram się wskazać na pewne charakterystyczne rysy i uwarunkowania sposobu mówienia o religii/religiach, wynikające z określonego klimatu intelektualnego. Nie będzie mi więc chodziło o krytykę idei rozwijanych w ramach owego podejścia, lecz raczej o wydobywanie pewnych wątków, które można uznać za kontekstualne.

Najpierw postaram się opisać zasadnicze cechy wspomnianego podejścia, przy czym materiałem źródłowym będą wybrane teksty wspomnianego już lubelskiego teologa Mariana Ruseckiego, uzupełnione o fragmenty autorstwa Sławomira Ireneusza Ledwonia, którego twórczość wpisuje się w tę samą linię. U podstaw owej koncepcji jest założenie, że

³² Por. ChR 48.

³³ Por. *ibid.*, 48.

³⁴ Por. M. Rusecki, *Traktat o religii*, Wydawnictwo Księży Werbistów VERBINUM, Warszawa 2007, s. 229.

z teologicznego punktu widzenia źródłem religii jest objawienie Boże³⁵. Choć, w opinii Ledwonia, w tym ujęciu nie istnieje „religia w ogóle”, lecz tylko poszczególne religie³⁶, to autorzy posługują się ogólnym pojęciem religii, którą, w ich opinii, można określić jako *realny egzystencjalny związek człowieka z Bogiem*³⁷ lub inaczej, jako relację bosko-ludzką, która dla człowieka okazuje się zbawczą³⁸. Celem religii jest więc zbawienie, które realizowane jest przez Boga przy aktywnej współpracy człowieka, dokonującej się poprzez spełniane akty religijne³⁹. Religia tak rozumiana musi być wynikiem objawienia Bożego, dlatego powstanie religii dokonuje się wtedy, kiedy człowiek odpowiada na wezwanie i wchodzi w egzystencjalną więź z Bogiem⁴⁰.

Przy takim spojrzeniu można – w sposób analogiczny do tego, jak ów problem opisywany jest w ramach klasycznej filozofii religii⁴¹ – wskazać trzy elementy religii: podmiot religii (człowieka), jej przedmiot oraz samą relację⁴². Przedmiotem pierwszorzędym wiary religijnej jest Bóg lub bóstwo w znaczeniu rzeczywistości istotowo różnej od rzeczywistości doczesnej i całkowicie ją przewyższającej⁴³ (choć niektórzy autorzy wolą w tym kontekście mówić raczej o relacji człowieka do *sacrum*, które wydaje się bardziej neutralnym określeniem przedmiotu religii, mniej zdeterminowanym przez chrześcijańskie pojęcie objawienia, a zatem możliwym do zastosowania w odniesieniu do każdej religii⁴⁴). Rusecki stwierdza, że człowiek w aktach religijnych odnosi się do Boga, ponieważ jest przekonany o Jego realnym, rzeczywistym istnieniu. Owo przekonanie leży u podstaw powstania religii, występuje we wszystkich religiach i domaga się zajęcia egzystencjalnej postawy oraz decyzji wiary, przy czym wyraża się ono w czci oddawanej Istocie Najwyższej oraz w poczuciu zależności względem Niej⁴⁵.

W opinii tych autorów owa relacja wyraża się w ogólnej strukturze religii, na którą składa się doktryna, kult i organizacja religijna⁴⁶. Znaczące jest tu przekonanie wyznawców

³⁵ Zob. M. Rusecki, *Geneza religii* [w:] *Religia w świecie współczesnym: Zarys problematyki religiológicznej*, H. Zimoń SVD (red.), seria „Studia Religiológiczne”, nr 1, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2000: 71–88, s. 84; M. Rusecki, *Traktat o religii*, op. cit., s. 243.

³⁶ Zob. I.S. Ledwoń OFM, „...i nie ma w żadnym innym zbawienia”, op. cit., s. 464.

³⁷ Por. M. Rusecki, *Objawienie Boże podstawą religii*, „Biblioteka Teologii Fundamentalnej”, 2007, t. 2: 157–182, s. 177; Zob. I.S. Ledwoń OFM, „...i nie ma w żadnym innym zbawienia”, op. cit., s. 463.

³⁸ Zob. I.S. Ledwoń OFM, „...i nie ma w żadnym innym zbawienia”, op. cit., s. 462.

³⁹ Zob. M. Rusecki, *Objawienie Boże podstawą religii*, op. cit., s. 177.

⁴⁰ Por. M. Rusecki, *Traktat o religii*, op. cit., s. 261.

⁴¹ Por. M. Rusecki, *Istota i geneza religii*, Wydawnictwo Diecezjalne Sandomierz, Lublin / Sandomierz 1997, s. 33.

⁴² Zob. I.S. Ledwoń OFM, „...i nie ma w żadnym innym zbawienia”, op. cit., s. 464.

⁴³ Zob. M. Rusecki, *Istota i geneza religii*, op. cit., s. 58.

⁴⁴ Zob. I.S. Ledwoń OFM, „...i nie ma w żadnym innym zbawienia”, op. cit., s. 463 (przypis nr 8).

⁴⁵ Zob. M. Rusecki, *Istota i geneza religii*, op. cit., s. 60.

⁴⁶ Por. I.S. Ledwoń OFM, „...i nie ma w żadnym innym zbawienia”, op. cit., s. 464 (przypis nr 12).

o prawdzie religijnych treści, przy czym prawdziwość religii w sensie teologicznym odnosi się do jej zdolności pośredniczenia w osiągnięciu komunii człowieka z Bogiem⁴⁷. Kryterium prawdziwości religii powiązane jest więc z kwestią zbawienia człowieka jako ostatecznego celu objawienia, na które człowiek odpowiada poprzez wiarę. Ledwoń wspomina w tym kontekście nawet o możliwości weryfikowania obecności objawienia leżącego u podstaw religii za pomocą badań teologiczno-fundamentalnych⁴⁸. Wydaje się więc, że przy takiej perspektywie człowiek rzeczywiście nie może być twórcą religii, w związku z czym czysto empiryczne lub „naturalistyczne” podejścia do religii trzeba uznać za niewłaściwe⁴⁹.

Kiedy przyglądamy się strukturze teorii objawieniowej genezy religii „od zewnątrz” – tzn. patrzymy na stosowane pojęcia, idee, sposób argumentacji i założenia – możemy wydobyć kilka interesujących wątków. Najpierw można zwrócić uwagę na to, że – choć mamy tu do czynienia z podejściem teologicznym – wizja ta zakorzeniona jest w perspektywie z obszaru filozofii religii. W ujęciu Mariana Ruseckiego wzajemne powiązanie poszczególnych dziedzin religiologicznych jest takie, że nauki religioznawcze zajmują się badaniem zewnętrznego aspektu religii, filozofia religii stara się w sposób racjonalny ustalić istotę religii, a refleksja uprawiana w ramach teologii religii obejmuje również aspekt objawienia Bożego, w którym całe podejście upatruje fundament religijności człowieka⁵⁰.

Warto zauważyć, że takie spojrzenie w gruncie rzeczy jest w całości – nie tylko na jego ostatnim, teologicznym szczeblu – zakorzenione w perspektywie chrześcijańskiej lub przynajmniej w klimacie intelektualnym, ukształtowanym w kontekście myśli chrześcijańskiej. Według Ruseckiego na poziomie filozofii religii przedmiotem religii, czyli „podstawowym punktem odniesienia człowieka, celem i kresem owej relacji jest [...] Absolut, zwany w języku religijnym Bogiem”⁵¹. Przekonanie o możliwości przeprowadzenia racjonalnego namysłu filozoficznego nad relacją człowieka do Absolutu zakłada przeświadczenie o istnieniu owego Absolutu – lub chociaż posiadanie jakiejś ogólnej idei, którą można w ten sposób określić – oraz o tym, że relacja do niego stanowi podstawę religii. Do takiego wniosku można jednak dojść tylko przy spojrzeniu od wewnątrz pewnego specyficznego światopoglądu, który uformował się na Zachodzie m.in. w oparciu o klasyczną metafizykę i filozofię Boga. Co prawda, owa perspektywa nie odnosi się wprost

⁴⁷ Por. M. Rusecki, *Istota i geneza religii*, op. cit., s. 60; zob. I.S. Ledwoń OFM, „...i nie ma w żadnym innym zbawienia”, op. cit., s. 481.

⁴⁸ Zob. I.S. Ledwoń OFM, „...i nie ma w żadnym innym zbawienia”, op. cit., s. 481.

⁴⁹ Por. M. Rusecki, *Traktat o religii*, op. cit., s. 243.

⁵⁰ Por. M. Rusecki, *Istota i geneza religii*, op. cit., s. 35.

⁵¹ *Ibid.*, s. 34.

do treści objawienia chrześcijańskiego, ale rozwijała się w kontekście chrześcijańskiej tradycji teologicznej oraz jest nie do pomyślenia bez – jakiejś formy – teistycznej wizji rzeczywistości. Kategorie w niej stosowane dobrze się nadają do opisanania chrześcijaństwa lub do ogólnych zachodnich wyobrażeń na temat religii, które bazują na obserwacji wielkich religii doktrynalnych. Dla znacznej części zjawisk określanych mianem religii stanowią jednak coś obcego, zaburzającego „tłumaczenie” ich własnej wizji świata.

W ten sposób nauki religioznawcze zostają w pewnym sensie wciągnięte w teologiczną wizję rzeczywistości, nawet jeśli uznajemy, że ich przedmiotem jest badanie empirycznego aspektu religii. U podstaw całej perspektywy jest bowiem założenie, że poszczególne religie są wyrazem objawienia Bożego, przy czym filozofia religii wydaje się pełnić funkcję pewnego rodzaju „amortyzacji” między empirycznymi badaniami nad religią a ściśle teologiczną refleksją. Niemniej jednak dla badaczy niewyznających wizji rzeczywistości, w której zakorzeniona jest tak rozumiana refleksja filozoficzno-religijna – tzn. założenie o egzystencji Absolutu lub o tym, że religia jest autonomicznym zjawiskiem posiadającym istotę, którą można poddać refleksji racjonalnej – takie ujęcie już jest kwestią arbitralnego opowiedzenia się za określonym światopoglądem i może być oceniane jako próba „przemycania” teologii do badań nad religią. W ten sposób, po pierwsze, zaciera się granica między empirycznymi badaniami nad religią a teologią, a po drugie, z pola widzenia refleksji teologicznej wykluczone zostają teorie religii nieprzystające do wizji rzeczywistości, w której zakorzeniona jest filozofia religii. Przy takim podejściu należałoby odrzucić także empirycznie zorientowaną antropologię religii, w którą wpisuje się omawiana w tej dysertacji „naturalistyczna” koncepcja religijności ludzkiej.

Nawet jeśli, jak wspomniałam, Ledwoń zaznacza, że istnieją „tylko poszczególne religie”, a nie można mówić o „religii w ogóle”, to jednak obaj autorzy w toku refleksji często posługują się pojęciem „religii” w liczbie pojedynczej, a Ledwoń zaznacza, że trzeba przyjąć chociażby wstępną, „robotyczną” definicję owej kategorii⁵². W rozdziale tej dysertacji poświęconym zagadnieniu konceptualizacji religii, zobaczyliśmy jednak, że zrezygnowanie z wyraźnej definicji pojęcia „religii” okazuje się nieco złudne, ponieważ sposób stosowania danego pojęcia już zakłada przyjęcie pewnej teorii na temat tego, czym religia jest i jak powstaje. Po raz kolejny trzeba stwierdzić, że mówienie o poszczególnych „religiach” i łączenie ich w jedną kategorię zakłada posiadanie jakiegoś obrazu „religii”, który stanowi o tym, że pewne zjawisko w ogóle jesteśmy w stanie przyporządkować do kategorii „religii”. Omawiani tu autorzy wspominają w swoich tekstach o strukturze religii, o jej przedmiocie,

⁵² Zob. I.S. Ledwoń OFM, „...i nie ma w żadnym innym zbawienia”, op. cit., s. 463.

genezie lub nawet o istocie religii, dlatego możemy wnioskować, że „religia” nie jest dla nich tylko pewną przydatną abstrakcją lub narzędziem, za pomocą którego można „wylawiać” interesujące nas aspekty rzeczywistości. Wydaje się raczej, że używają jej jako kategorii zakładającej istnienie dość jasno określonych zjawisk nazywanych „religiami”, które na dodatek połączone są poprzez pewną wspólną „istotę” (za którą można w perspektywie filozofii religii uznać relację człowieka do Absolutu, a z perspektywy teologicznej fakt objawienia Bożego).

Przyglądając się pojęciom i strategiom budowania narracji o religii, możemy stwierdzić, że na poziomie języka i struktur pojęciowych w tekstach autorów opowiadających się za teorią objawieniowej genezy religii często pojawiają się bezpośrednie lub pośrednie odwołania do idei zaczerpniętych z nurtu fenomenologii religii, zwłaszcza takich autorów, jak Rudolf Otto, Mircea Eliade lub Gerardus van der Leeuw. U Ruseckiego, na przykład, spotykamy stwierdzenie, że poznanie Boga przez stworzenia polega nie na filozoficznym poszukiwaniu przyczyny świata, lecz na doświadczaniu owego świata oraz na epifanii bóstwa, które manifestuje się w hierofaniach i kratofaniach jako *mysterium tremendum et fascinans*⁵³. Warto zauważyć, że chodzi o idee charakterystyczne dla *Traktatu o historii religii* Mircei Eliadego oraz *Świętości* Rudolfa Otto. W innym tekście, dotyczącym przedmiotu wiary religijnej, Rusecki podkreśla ludzkie poczucie zależności od Istoty Najwyższej, co z kolei rezonuje z wizją Friedricha Schleiermachera, dla którego u źródeł religijności było poczucie całkowitej zależności od rzeczywistości absolutnej. Ledwoń z kolei w pewnym fragmencie wymienia Otto, Eliadego oraz van der Leeuwa wraz z teologami Karlem Adamem lub Romano Guardinim jako autorów promujących teorię genezy religii bazującej na objawieniu mistycznym, które polega na wewnętrznym objawieniu się Boga w duszy przez łaskę⁵⁴ (co przynajmniej w przypadku Eliadego, który nie był teologiem, oznacza przeniesienie nieteologicznego, fenomenologicznego podejścia na teren refleksji teologicznej). Chociaż więc badania fenomenologii i filozofii religii są z perspektywy teorii objawieniowej genezy religii uważane za niewystarczające, w trakcie dyskusji wydaje się ona przejmować wiele sformułowań i założeń typowych dla tego nurtu.

Co ciekawe, wraz z przeniesieniem wizji religijności charakterystycznej dla fenomenologii oraz „nieredukcyjnych” badań nad religią do refleksji teologicznej, na polu teologii religii powstają pytania analogiczne do tych, które bywają źródłem zarzutów wysuwanych w kierunku religioznawstwa „nieredukcyjnego”. Po pierwsze, przy założeniu,

⁵³ Zob. M. Rusecki, *Objawienie Boże podstawą religii*, op. cit., s. 178; por. M. Rusecki, *Istota i geneza religii*, op. cit., s. 60.

⁵⁴ Por. I.S. Ledwoń OFM, „...i nie ma w żadnym innym zbawienia”, op. cit., s. 460.

że podstawą wszystkich religii jest egzystencjalny związek z Bogiem oraz że chodzi w nich o zbawienie człowieka, w zderzeniu z danymi etnologicznymi na temat różnych wyobrażeń i praktyk mamy dwie możliwości: musimy albo uznać, że „naginamy” obrazy innych tradycji do naszych uprzednio przyjętych struktur pojęciowych, podkreślając w nich te elementy, które wydają się analogiczne do naszych kategorii, albo przyjąć, że ów „egzystencjalny związek z Bogiem” dokonuje się jak gdyby poza wyraźną świadomością ludzi, którzy w tych tradycjach uczestniczą.

Warto w tym kontekście przypomnieć wcześniej cytowany komentarz religioznawcy Pascala Boyera, według którego w większości religii rzadko chodzi o Boga, bardzo rzadko chodzi o zbawienie duszy, a religie przeważnie nie posiadają sformalizowanej doktryny ani katalogu przekonań oraz bywają one fragmentaryczne i skupione na zwykłych, konkretnych okolicznościach życia⁵⁵. W doświadczeniu Boyera, które w jego opinii podziela znaczna część antropologów, większość religii ma więc niewiele wspólnego z potocznym obrazem religijności ludzkiej obecnym w kulturze zachodniej oraz także z założeniami będącymi w tle klasycznej filozofii religii, do której teoria objawieniowej genezy religii w swojej strukturze nawiązuje.

Podobnie jest z opisem poszczególnych elementów składowych religii, takich jak przeświadczenie o realnym istnieniu Boga lub Absolutu, postawa szacunku, czci i zależności wobec Najwyższej Istoty, odczucie wiary i miłości wobec niej lub przekonanie o prawdziwości religii, które wymieniają autorzy wpisujący się w omawiany tu nurt⁵⁶. Owe kategorie wydają się dobrze opisywać chrześcijaństwo, prawdopodobnie można je zastosować do pewnych nurtów judaizmu i islamu lub niektórych form hinduizmu, niemniej jednak dla wielu tradycji i zjawisk okazują się one niezbyt trafne.

Można przytoczyć parę przykładów. Kolejny raz w tym kontekście możemy wspomnieć o „religii ludu Wayúu”, której „wyznawcy”, jak stwierdza Benson Saler na podstawie badań terenowych, tak naprawdę nie wierzą w istnienie postaci i realność wydarzeń z opowiadań mitycznych, lecz uważają je za pewnego rodzaju opowiadania parentetyczne. Inny przykład stanowi już kilkakrotnie przytaczany dżinizm, który zewnętrznie niewiele różni się od hinduizmu, będąc tradycją ateistyczną. Dżiniści uznają możliwość istnienia bóstw, ale traktują je na tym samym poziomie co ludzi lub zwierzęta, czyli jako istoty, w które można się przerodzić w ramach reinkarnacji. Bóstwom w dżinizmie nie powinno się oddawać czci, ponieważ celem całej drogi jest wyzwolenie z cyklu

⁵⁵ Zob. cytata na s. 97.

⁵⁶ Por. M. Rusecki, *Istota i geneza religii*, op. cit., s. 60.

reinkarnacji, co zależy tylko i wyłącznie od wysiłku wyznawców. W związku z tym refleksja dżinizystyczna zawiera nawet wyrafinowaną argumentację dowodzącą nieistnienia Boga lub w ogóle jakiegokolwiek rzeczywistości absolutnej⁵⁷.

Ponadto warto wspomnieć, że w wielu tradycjach teistycznych bóstwa bywają co najmniej ambiwalentne i ludzie nie zawsze traktują je z szacunkiem, lecz starają się je w różny sposób oszukać lub wyzwolić się spod ich wpływu, co ma miejsce m.in. w niektórych kultach w ramach hinduizmu ludowego. Przykładem takiego stosunku mogą być popularne bengalskie średniowieczne poematy o bogini węży Manasie, opowiadające o tym, jak bogini niskiego i nieczystego pochodzenia próbuje polepszyć swój status, zdobywając wyznawców z wyższych kręgów społecznych. W tym celu próbuje ona zmusić bogatego kupca Czanda, będącego wyznawcą boga Śiwy, by złożył jej ofiarę. Kiedy ten wreszcie się poddaje, to – według jednej z wersji – ofiara zostaje podana lewą, czyli nieczystą ręką na znak buntu i niezgody nowego „wyznawcy z przymusu”⁵⁸.

W takich przypadkach raczej trudno utrzymywać, że chodzi o realną, egzystencjalną więź z Bogiem, która jest zbawcza dla wyznawców i której warunkiem jest przekonanie o Jego rzeczywistym istnieniu i prawdziwości treści religii. Można by ewentualnie założyć, że tradycje, które nie posiadają tych cech, nie można uznać za religie, lub że są one religiami „niedoskonałymi”, „błędnymi”, „mniej rozwiniętymi”, niemniej jednak znowu napotykamy problem etnocentryzmu i „prototypowego” spojrzenia na ludzką religijność. Jeśli bowiem najbardziej oczywistą – i dla teologów i chrześcijan w ogóle również najbardziej prawdziwą – religią jest chrześcijaństwo, to wszystkie inne tradycje będą oceniane w porównaniu do niej. Takie spojrzenie już na wstępie zaburza obraz danych zjawisk, działając na zasadzie „soczewki”, wydobywającej pewne tylko aspekty. Owe elementy układają się w obrazy poszczególnych „religii”, które zresztą nie muszą mieć wiele wspólnego z rzeczywistością życia swoich „wyznawców”. Jeśli więc chciałoby się dokonać weryfikacji obecności objawienia Bożego w owych tradycjach, o której to sugestii wspomniałam wcześniej, to trzeba by się zastanowić, jaki jest status fenomenów, nad którymi chcemy przeprowadzić refleksję teologiczno-fundamentalną (i do jakiego stopnia można powiedzieć, że w ogóle one istnieją).

Warto w tym kontekście wspomnieć o książce *Storytracking: Texts, Stories, and Histories in Central Australia* religioznawcy Sama Gilla. Autor pokazuje w niej, jak

⁵⁷ Zob. np. F. Van Den Bossche, *Jain Arguments Against Nyaya Theism: A Translation of the Isvarotthapaka Section of Gunaratna's Tarka-Rahasya-Dipika*, „Journal of Indian Philosophy” 1998, t. 26, nr 1: 1–26.

⁵⁸ Zob. W.L. Smith, *The One-Eyed Goddess: A Study of the Manasa Mangal*, Almqvist & Wiksell International, Stockholm 1980.

powstawały zachodnie opisy mitów aborygeńskiego ludu Arandów oraz w jaki sposób zostały one przekształcone i użyte do własnych celów przez zachodnich badaczy religii, w środowisku „buszu akademickiego”. Przedstawia on m.in. materiał, z którego konstruowali swoje opowieści o mitologii Arandów etnografowie Francis J. Gillen i Walter B. Spencer, a następnie wskazuje, w jaki sposób zostały owe historie przetworzone przez Mirceę Eliadego, by potwierdzić jego kluczową tezę o roli *axis mundi*, świętego centrum kosmosu w religiach świata. Gill stara się wykazać, że kolejne warstwy akademickich narracji uniemożliwiają dotarcie do rzeczywistych Arandów i że nie zachowały się żadne teksty ani opowiadania, które nie byłyby zależne od twórczości nieaborygeńskich badaczy. Według niego podczas śledzenia historii (*storytracking*) Arandów nie udało się dotrzeć do niezależnej arandskiej rzeczywistości – co najwyżej dowiedzieliśmy się wiele na temat specyfiki owego „buszu akademickiego”. Zdaniem Gilla zamiast Arandów udało nam się znaleźć tylko „busz”⁵⁹.

Dla refleksji teologicznej, która chce korzystać z badań nad religią, praca Gilla może stanowić ostrzeżenie przed zbyt szybkim wyciąganiem wniosków z opisów tradycji religijnych, zbudowanych za pomocą z góry przyjętych obrazów „religii” oraz jej aspektów. Może się bowiem zdarzyć, że jako teologowie będziemy uważać, że przypatrujemy się samej „religii”, a tak naprawdę widzimy tylko akademicki „busz”.

Kolejna tendencja, którą wydaje się przejawiać struktura argumentacji w dziełach autorów promujących teorię objawieniowej genezy religii, to spojrzenie na „religie” w liczbie mnogiej jak na dosyć jasno określone zjawiska, odróżniające się od innych aspektów społecznego życia człowieka. Religie opisywane są jako pewne odrębne tradycje różne od kultury, posiadające określoną treść i grupę wyznawców. Dlatego w ich tekstach czytamy na przykład, że „większość ludzi wyznaje konkretną religię” i że w związku z tym „religie są zwyczajnymi drogami zbawienia” dla swoich wyznawców⁶⁰, następnie że „religie” cechuje oryginalność względem innych zjawisk⁶¹, że należy ją odróżnić od innych fenomenów, które tylko do miana religii pretendują⁶² lub że zbawienie (niechrześcijan) dokonuje się w ramach religii (l.p.), a nie wbrew niej⁶³.

Taki obraz religii znowu nie do końca przystaje do danych pochodzących z badań antropologicznych i religioznawczych, które pokazują, że wiele społeczeństw w ogóle nie

⁵⁹ Por. S.D. Gill, *Storytracking: Texts, Stories & Histories in Central Australia*, Oxford University Press, New York 1998, s. 19.

⁶⁰ Zob. M. Rusecki, *Objawienie Boże podstawą religii*, op. cit., s. 181.

⁶¹ Por. M. Rusecki, *Istota i geneza religii*, op. cit., s. 35.

⁶² Zob. I.S. Ledwoń OFM, „...i nie ma w żadnym innym zbawienia”, op. cit., s. 464.

⁶³ Zob. *ibid.*, s. 488.

posiada odrębnej sfery religii, oddzielonej od innych zjawisk społecznych oraz że nawet tzw. „wielkie religie” są tak naprawdę „rodzinami religii”, w których mieszczą się bardzo zróżnicowane zjawiska. Poza tym sama idea przynależności wyznawców do określonej religii charakterystyczna jest dla tradycji takich jak chrześcijaństwo, judaizm lub islam, niemniej jednak w odniesieniu do innych form religijności sytuacja może być znacznie mniej klarowna. Różne formy współczesnego zachodniego ezoteryzmu lub „nowej duchowości” w ogóle nie zakładają wyłącznej przynależności wyznawców, w innych tradycjach jest zaś dopuszczalny udział w praktykach kilku różnych religii jednocześnie. W nurtach ortopraktycznych, takich jak religie indyjskie, z kolei niewielkie znaczenie ma osobista wiara lub przekonania, ponieważ podkreślane jest prawidłowe wypełnianie określonych czynności kultycznych i rytualnych. Zakładając, że „poszczególne religie” stanowią pewne zobiektywizowane fenomeny, względnie autonomiczne wobec człowieka jako podmiotu religii, musielibyśmy znowu w sposób sztuczny wprowadzić ostrą granicę między ludźmi religijnymi i areligijnymi oraz przyporządkować „wyznawców” do konkretnych „religii”, nawet jeśli oni sami takiego poczucia przynależności nie mają.

Wprowadzenie do refleksji teologicznej rozumienia „religii”, które wynika z doświadczenia kontaktu z chrześcijaństwem oraz nawiązując do podejść z dziedziny fenomenologii i filozofii religii, wydaje się więc pociągać za sobą określone skutki. Po pierwsze, taka perspektywa zaburza obraz innych tradycji. Jak widzieliśmy w *Części II* tej pracy, jest to do pewnego stopnia nieuniknione, niemniej jednak w tym przypadku oznacza to „dopasowanie” zjawisk poddawanych refleksji teologicznej do kategorii wprost chrześcijańskich. Po drugie, takie spojrzenie wnosi zbyt ostry podział między „religią” a „niereligią”, który – poza tym, że jest on niezbyt realistyczny – wydaje się być źródłem pewnych dylematów teologicznych, dotyczących m.in. roli „religii” (l.mn.) w zbawieniu ich wyznawców.

Rusecki sugeruje, że teoria objawieniowej genezy religii pozwala na teologiczne doprecyzowanie pojęcia religii, które w jego opinii miałyby zostać ograniczone do życiowego i zbawczego związku człowieka z Bogiem oraz pozbawione treści, które Boga ani zbawienia nie dotyczą⁶⁴. Przy takim ujęciu z pola refleksji teologicznej nad religią znikają inne aspekty tradycji religijnych, zwłaszcza te skoncentrowane na zwykłych, banalnych, „przyziemnych” celach i okolicznościach życia. Jednocześnie z kategorii religii zostają wyłączone zjawiska, które w sposób wyraźny Boga ani zbawienia nie dotyczą. Nawiązując kolejny raz do obserwacji Pascala Boyera, trzeba stwierdzić, że w ten sposób

⁶⁴ Zob. M. Rusecki, *Objawienie Boże podstawą religii*, op. cit., s. 181-182.

należy albo wykluczyć z refleksji znaczną część praktyk i wyobrażeń ludzkich, które przy potocznym spojrzeniu raczej bylibyśmy skłonni uznawać za religijne, albo przypisać ludziom, którzy w nich uczestniczą, jakiegoś całkowicie nieświadomionemu dążeniu do Boga i zbawienia.

Poza tym – co ma szczególne znaczenie w kontekście tematu tej pracy – takie ujęcie uniemożliwia skorzystanie w refleksji teologicznej z podejść religioznawczych, które starają się wyjaśniać zjawisko ludzkiej religijności w sposób „naturalistyczny”, jako wynik pewnych mechanizmów kognitywnych i biologicznych. Jak starałam się pokazać w rozdziale III.2, poświęconym kwestii redukcjonizmu w badaniach nad religią, owe „naturalistyczne” teorie religii pod pewnymi warunkami nie muszą być sprzeczne z chrześcijańską wizją rzeczywistości. Jeśli zaś wydają się nie do pogodzenia z pewną wizją teologiczną, możemy podejrzewać, że ów kierunek refleksji teologicznej zawiera jakieś założenia, które są sprzeczne z kryteriami relacji teologii do nauk nieteologicznych, o których pisałam w *Części I*.

Moim zdaniem tego rodzaju kwestie nie wynikają jednak z samej teorii objawieniowej genezy religii jako podejścia teologicznego, lecz z zastosowania określonego sposobu konceptualizacji religii oraz z pewnej strategii mówienia o religii i religiach, która z daną wizją teologiczną nie musi być konieczne związana. Owo spojrzenie na religijność, zakorzenione w nurcie nieredukcyjnych badań nad religią, powiązanych z klasyczną filozofią i fenomenologią religii, można uznać za pewnego rodzaju „konia trojańskiego”, wprowadzonego do refleksji teologicznej. Nie jest bowiem wykluczone, że niektóre trudności w teologicznej refleksji nad religiami mają swe źródło nie w niewystarczająco określonym statusie teologii religii jako dyscypliny, lecz raczej w sposobie, w jaki posługujemy się kategoriami i ideami zaczerpniętymi z nieteologicznych badań nad religią oraz z szerszego kontekstu.

4.3 Obrazy „religii” – wnioski

Z analizy wybranych dokumentów i fragmentów tekstów teologicznych wynika między innymi, że ich autorzy starają się dowartościować pozytywne elementy religii niechrześcijańskich i zaakcentować jedność ludzkiego doświadczenia religijnego. Można jednak uznać, że wyobrażenia na temat „poszczególnych religii”, „pozytywnych elementów religii” oraz „religii w ogóle” zawarte w danych tekstach w sposób naturalny ukształtowane zostały w odniesieniu do obrazu chrześcijaństwa, ewentualnie innych wielkich religii

doktrynalnych, które dla autorów i czytelników stanowią najbardziej „prototypowe” przypadki religii.

Pewne idee i struktury pojęciowe, stosowane w owych źródłach, wydają się również nawiązywać do nurtu klasycznej filozofii i fenomenologii religii, co z kolei skutkuje wprowadzeniem do teologicznego dyskursu o religiach szczególnych założeń na temat „religii w ogóle”. „Religie” w ujęciu katolickiej refleksji teologicznej wydają się być przede wszystkim systemami doktrynalnymi, które – jeśli przyjmujemy pozytywne spojrzenie na rolę religii w dziejach zbawienia – kierują swoich wyznawców ku Bogu lub ku jakiemuś ogólnie pojętemu *sacrum*. Z uwagi na to, że owa perspektywa rozwijana jest na polu teologii, która nie ma powodu dążyć do jakiejś neutralności światopoglądowej, to, przy takim podejściu, owe tradycje mogą być porównywane, oceniane i poddawane wartościowaniu w zależności od tego, do jakiego stopnia w opinii teologów objawiają „prawdę” religii oraz pomagają ludziom w drodze do zbawienia.

Jak zobaczyliśmy w tym rozdziale, za słabą stroną takiego podejścia można, po pierwsze, uznać – nawiązując do języka stosowanego przez Bensona Salera – nie do końca „realistyczne” ujęcie religii w badaniach międzykulturowych, które sprawia, że refleksja teologiczna uprawiana jest nie nad konkretnymi, kompleksowo opisanymi aspektami zjawisk, będących wyrazami religijności ludzkiej, lecz nad nieco sztucznymi obrazami religii, które skonstruowaliśmy za pomocą wcześniej przyjętych kategorii. Po drugie, warto zauważyć, że taka perspektywa uniemożliwia zastosowanie teorii zakładających, że geneza religijności człowieka ma swoje źródło w kulturze i „naturalnej” aktywności człowieka. Powodów owej sprzeczności niekoniecznie jednak trzeba szukać w samych podejściach teologicznych, lecz raczej w specyficznym sposobie konceptualizacji religii i sposobie obchodzenia się z kategoriami, odziedziczonymi m.in. z pewnych nurtów nieredukcyjnych badań nad religią.

Założenia te, będące u podstaw całej perspektywy charakterystycznej dla współczesnego katolickiego spojrzenia na religie, są jednak na tyle subtelne, że – ze względu na to, że stanowią część ogólnego klimatu intelektualnego kultury zachodniej – trudno je wyeksplikować. Na podstawie powyższych rozważań można byłoby więc zadać pytanie, czy wiele napięć związanych ze współczesnymi teologicznymi kontrowersjami na temat religii nie jest spowodowanych zastosowaniem pewnych obrazów religii, które w rzeczywistości nie są z danymi wizjami teologicznymi konieczne związane, i czy rozwiązaniem nie byłoby skorzystanie z podejść alternatywnych.

W tym miejscu właściwie można byłoby zakończyć nasze rozważania i pozostawić ową kwestię otwartą, jako pytanie, które stanowiłoby zasadniczy wynik całej refleksji i punkt wyjścia do dalszych poszukiwań. Niemniej jednak – by nie pozostać tylko przy poddaniu pod wątpliwość pewnych strategii dotychczasowych – w następnym, ostatnim rozdziale tej pracy postaram się przedstawić ramowy zarys podejścia, które mogłoby wskazywać kierunek poszukiwania pewnej alternatywy.

5 W kierunku „realistycznej i relewantnej” teologii religii?

Treścią ostatniego rozdziału będzie propozycja spojrzenia na ludzką religijność w kluczu pozwalającym na uwzględnienie pewnych aspektów „naturalistycznej” koncepcji religijności opisanej w *Części II* tej pracy. Pozwolę sobie jednak zacząć od tego, czego w tym eseju nie mam zamiaru robić i czego on nie zawiera. Po pierwsze, moim celem nie jest przedstawienie nowej wizji teologiczno-religijnej, która miałaby zastąpić podejścia poprzednie. Treścią tego eseju ma być jedynie zaznaczenie kierunku – jest to tylko „szkic”, który może nam pomóc pozbyć się pewnego „zniewolenia przez obraz”, wynikającego z przyzwyczajenia do obrazu religijności, który stał się tak oczywisty, że nawet możemy sobie nie zdawać sprawy z jego kształtu.

Po drugie, nie chodzi tu również o dostosowywanie teologii do określonej teorii naukowej na temat religijności. O kwestii poszukiwania odpowiedniego modelu relacji refleksji teologicznej oraz innych dyscyplin wspominałam już w *Części I*. Wiemy, że wizje naukowe bardzo szybko się dezaktualizują, a w naukach o człowieku „mody” na rozmaite tendencje filozoficzne, metodologiczne i światopoglądowe zmieniają się chyba jeszcze szybciej niż w naukach przyrodniczych. Dlatego związanie refleksji teologiczno-religijnej z jakimś określonym nurtem religioznawstwa na zasadzie mocnej syntezy mogłoby prowadzić do dezaktualizacji całej wizji teologicznej oraz utraty wiarygodności. Dane i teorie z badań akademickich nad religią stanowią tu więc tylko punkt wyjścia oraz okazję do zadania pewnych pytań.

Wreszcie, nie mam zamiaru dokonywać krytyki innych podejść teologicznych do religii ani próbować uzgadniać proponowanego „szkicu” z klasycznymi ujęciami takich tematów jak problem grzechu pierworodnego, nauka o łasce lub pojęcie duszy. To domagałoby się bardziej systematycznego opracowania, którego zakres z pewnością obejmowałby znacznie więcej niż jeden rozdział monografii (a prawdopodobnie więcej niż jedną monografię). Z tej przyczyny – zgodnie z tym, co pisałam we *Wstępie* na temat okiełznania wątków mnożących się na sposób odrastających wciąż głów Hydry – trzymam się tylko jednej linii rozważań i nie wchodzę w dyskusję z innymi podejściami w odniesieniu do zagadnień szczegółowych.

W tym rozdziale zatem staram się opowiedzieć z perspektywy Objawienia o pewnym aspekcie doświadczenia człowieka, który zwykliśmy nazywać religijnością. Ów ostatni esej będzie miał w sobie coś z „małej opowieści”, która ma przybliżyć pewien wycinek rzeczywistości, nie roszcząc sobie pretensji do stworzenia jakiejś wszechobjmującej teologicznej „teorii wszystkiego”. Takie opowiadanie niesie pewne podobieństwa do

narracji mitologicznych – nie w znaczeniu bajki lub fantasmagorii, jak pojęcie mitologii bywa rozumiane potocznie, lecz w sensie historii, która za pomocą pewnych struktur językowych i obrazów stara się opisać coś ważnego, nadającego sens doświadczeniu, które trudno ująć w ścisłe struktury pojęciowe. Taka opowieść wprawdzie jest czymś nieprecyzyjnym i niedomkniętym, niemniej jednak właśnie dlatego może funkcjonować obok alternatywnych „obrazów” i historii, z którymi nie musi być w konflikcie. W nawiązaniu do koncepcji Bensaona Salera możemy powiedzieć, że może ona stać się jednym z aspektów jak najbardziej „polichromatycznego” podejścia do religii, które byłoby do zastosowania w zmieniających się kontekstach i okolicznościach.

Kluczowym tematem tego eseju jest więc pytanie o możliwość wyznaczenia kierunku poszukiwania – znowu mówiąc językiem Salera – „realistycznej i relewantnej” teologicznej refleksji nad religią przy uwzględnieniu „naturalistycznych” koncepcji religijności ludzkiej. Poszukujemy więc perspektywy, która z jednej strony wydawałaby się „realistyczna” pod kątem uwzględnienia różnorodnych danych i teorii z dziedziny badań religioznawczych, a z drugiej strony byłaby „relewantna” dla teologów.

5.1 Orientacje

W nawiązaniu do poprzedniego podrozdziału warto jeszcze raz wspomnieć o teorii objawieniowej genezy religii, zakładającej, że źródłem wszelkich religii jest Objawienie Boże. Ireneusz S. Ledwoń zauważa w tym kontekście, że w pewnym sensie religia jest także wynikiem ludzkiego poszukiwania, w związku z czym można powiedzieć, że ma ona również genezę ludzką. Na ową ludzką aktywność można patrzeć jak na rzeczywistość, która jest już wynikiem objawienia Bożego. Religie w tym ujęciu stanowią wyraz ludzkiego działania, które polega na poszukiwaniu śladów pozostawionych przez objawiającą się tajemnicę Boga¹. Taka wizja zakłada istnienie w świecie powszechnego objawieniowego działania Boga, które dokonuje się w stworzeniach i przez stworzenia, i które w tradycji teologicznej rozumiane jest jako *revelatio naturae* – „objawienie natury”, będące świadectwem obecności Boga w świecie stworzonym².

W odróżnieniu od innych, wyżej wspomnianych aspektów teorii objawieniowej genezy religii, takie spojrzenie wydaje się otwierać przestrzeń dla dialogu i refleksji na temat korzystania z „naturalistycznych” koncepcji religijności. Perspektywa ta podkreśla obecność łaski, którą napelnione są różne aspekty życia człowieka. Ledwoń zresztą stwierdza, że

¹ Por. I.S. Ledwoń OFM, „...i nie ma w żadnym innym zbawienia”, op. cit., s. 491.

² Zob. M. Rusecki, *Objawienie Boże podstawą religii*, op. cit., s. 178.

w ogóle „wiele ludzkich działań, także niereligijnych, jest wspomaganych działaniem łaski”³. Łaska jest tu więc, w nawiązaniu do tez Karla Rahnera, rozumiana jako coś, co nie jest zamknięte w jakiejś ograniczonej przestrzeni eklezjalnej, lecz udzielane jest ludziom w rozmaitych okolicznościach ze względu na powszechną zbawczą wolę Boga.

Co ciekawe, chcąc włączyć w takie podejście opisaną wyżej, „naturalistyczną” koncepcję ludzkiej religijności, wystarczy dokonać pewnego przesunięcia akcentów w dwóch obszarach. Po pierwsze, zobaczyliśmy, że na „religię” można patrzeć jako na abstrakcję, która ujęta została za pomocą nieco sztucznej kategorii zachodniej, oraz że niekoniecznie trzeba – i w wielu przypadkach niekoniecznie warto – wyznaczać jasną granicę między religią a „niereligią”. Uwzględnienie tego w refleksji teologicznej pozwala skupić się nie na kwestii Objawienia, które miałyby być podstawą wszystkich religii, lecz na wszechobecności łaski Bożej, towarzyszącej wielorakim przejawom aktywności ludzkiej bez względu na to, czy uznamy je za „religijne”, „niereligijne”, „quasi-” lub pseudoreligijne”.

Po drugie, jeśli patrzemy na pewne kluczowe aspekty tego, co nazywamy religią, jako na coś, co zakorzenione jest bardzo głęboko w ewolucyjnie powstałej strukturze naszej cielesności i zdolności poznawczych, to nie trzeba do teologicznego rozumienia religijności wprowadzać jakichś filozoficzno-religijnych „bytów pośrednich” w postaci założeń na temat istnienia w każdej religii idei „egzystencjalnego związku z Absolutem” lub wyraźnego zainteresowania zbawieniem. Traktując kluczowe elementy składające się na „religię” jako wynik naturalnego rozwoju gatunku ludzkiego, możemy na poszczególne zjawiska religijne patrzeć jako na tworzywo, które w każdej chwili przekształcane jest przez łaskę Boga, prowadzącego w ten sposób – indywidualnie i zbiorowo – człowieka do zbawienia.

Warunkiem możliwości takiego spojrzenia na człowieka i jego religijność jest przyjęcie wizji teologicznej, która będzie akcentowała kilka wątków. Chodzi przede wszystkim o podkreślenie relacyjności Boga i Jego odniesienia do stworzenia, przy jednoczesnym poszanowaniu pewnej autonomii rzeczywistości stworzonej, którą w każdej chwili Bóg powołuje do istnienia, a która jednak rządzi się grą praw i przypadków. Taka perspektywa domaga się teologii łaski, która nie stawiałaby tego, co „naturalne” i „nadprzyrodzone” naprzeciwko lub obok siebie, lecz która kładłaby nacisk na wszechobecność łaski, będącej miłującym samoudzieleniem się Boga. W takim ujęciu, całe życie człowieka widziane jest jako przestrzeń ogarnięta łaską, a „naturalne” elementy religii

³ I.S. Ledwoń OFM, „...i nie ma w żadnym innym zbawienia”, op. cit., s. 491.

stanowią jeden z obszarów świata ludzkiego – może uprzywilejowany? – w którym Bóg może działać.

Kolejną ważną kwestią wydaje się być zaakcentowanie rzeczywistości wcielenia Logosu, przez który świat wraz z człowiekiem został stworzony. Świadomość tego, że zbawienie dokonało się za pośrednictwem ludzkiego ciała Chrystusa, nieco zmienia także spojrzenie na rolę naszej cielesności. Uznając, że cielesność i zdolności poznawcze człowieka jako gatunku, wraz ze wszystkimi „religiotwórczymi” lub „rytuałotwórczymi” mechanizmami, powstały na drodze rozwoju naturalnego, powinniśmy mieć na uwadze, że Syn we wcieleniu przyjął wszystkie te cechy wraz z całym naszym ludzkim dziedzictwem biologiczno-kulturowym. W takiej perspektywie naturalne procesy naszego organizmu widziane są nie tylko jako coś niskiego i „zwierzęcego”, jako coś, co trzeba tylko okiełznać i przezwyciężyć, lecz jako przestrzeń, która ma szczególny związek z łaską wcielonemu i uwielbionemu Chrystusa.

W celu zbudowania narracji o historii religijności ludzkiej w świetle Objawienia chrześcijańskiego możemy więc spróbować poszukać w tradycji teologicznej podejść uwypuklających te właśnie aspekty. Dwoma takimi propozycjami zajmiemy się w następujących podrozdziałach.

5.2 Człowiek rozwijający się „wewnątrz” Boga: Teologia ewolucyjna Denisa Edwardsa

Pierwsze źródło stanowi ujęcie australijskiego teologa katolickiego Denisa Edwardsa, przedstawione w książce pod tytułem *Bóg ewolucji: Teologia trynitarna*⁴. Za punkt styczności z omawianymi, „naturalistycznymi” koncepcjami ludzkiej religijności możemy tu uznać teologiczne spojrzenie na ewolucyjny obraz świata i pochodzenia człowieka, które Edwards rozwija. Wizja Edwardsa jest o tyle interesująca, że została wpisana w perspektywę trynitarną, która w tym przypadku stanowi podstawę całego podejścia. Inne propozycje dialogu teologii z naukami przyrodniczymi często trzymają się mówienia o „Bogu w ogóle”, na zasadzie traktatu *De Deo uno*, który ujęciu trynitarnemu nie zaprzecza, lecz poniekąd bierze go w nawias. Za takim zabiegiem mogą przemawiać różne racje, jak na przykład chęć dotarcia do jak najszerszego grona odbiorców wśród zachodnich intelektualistów, których obraz Boga bywa bardzo ogólny. Takie ujęcia nie zostawiają zbyt wiele przestrzeni na pokazanie relacyjności Boga, na uwzględnienie roli Logosu wobec stworzenia oraz,

⁴ Zob. D. Edwards, *Bóg ewolucji: Teologia trynitarna*, Ł. Kwiatek (tłum.), Copernicus Center Press, Kraków 2016.

w konsekwencji, również na refleksję nad znaczeniem wcielenia w kontekście antropologii. Edwards jednak te właśnie wątki akcentuje, dlatego postanowiłam skorzystać z jego podejścia. W kolejnych akapitach przedstawię istotne aspekty jego wizji teologicznej i przy okazji postaram się pokazać, jak można je odnieść do „naturalistycznych” koncepcji ludzkiej religijności.

Edwards wychodzi z założenia, że ewolucyjny pogląd na rzeczywistość stanowi nowy kontekst kulturowy, który w sposób radykalny różni się od kontekstu refleksji teologicznej w poprzednich epokach. W związku z tym zadaniem współczesnej teologii jest próba wiernego odczytania prawd Objawienia w odniesieniu do ewolucyjnej wizji świata⁵. W opinii Edwardsa rolą teologii nie jest podejmowanie debat szczegółowych z teoriami naukowymi na temat ewolucji, lecz raczej wejście w krytyczny dialog z szerszą perspektywą, którą oferuje współczesna biologia. W tym kontekście więc kluczowe pytanie dla teologii brzmi: Jak możemy myśleć o Bogu chrześcijańskim, jeśli poważnie potraktujemy światopogląd wywodzący się z nauk przyrodniczych⁶?

Warto zauważyć, że takie ujęcie pozostaje w harmonii z założeniami, które przyjąłam na potrzeby tej pracy, gdzie „naturalistyczne” koncepcje religijności rozumiane są jako jeden z aktualnych kontekstów, wobec którego uprawiana jest teologiczna refleksja nad religią. Analogiczne pytanie na temat religijności brzmiałoby więc: Jak możemy myśleć o ludzkiej relacji do Boga (o duchowości chrześcijańskiej, o teologii, o doświadczeniu wiary itd.), jeśli poważnie traktujemy dane i teorie z dziedziny antropologii religii?

Jak wspomniałam, podstawy teologii, która byłaby w stanie uwzględnić ewolucyjną wizję świata, Edwards upatruje w teologii trynitarniej. Powodem jest to, że perspektywa trynitarna pokazuje chrześcijańskiego Boga jako Boga wzajemnych relacji, który sam w sobie jest przyjaźnią i komunią Osób⁷. Australijski teolog nawiązuje w tym kontekście do głęboko trynitarniej i relacyjnej teologii zawartej w Ewangelii według św. Jana oraz do pism Ryszarda od św. Wiktora, który mówi, że przyjaźń w Bogu jest fundamentalną zasadą, z której rodzą się wszystkie stworzenia⁸. Relacyjność jest tu pokazana jako fundamentalna cecha rzeczywistości, przy czym owa relacyjna wizja Boga staje się punktem spotkania także w odniesieniu teologii do nauk przyrodniczych, ujmujących rzeczywistość jako współzależny, relacyjny proces⁹.

⁵ Por. *ibid.*, s. 7.

⁶ Zob. *ibid.*, s. 13.

⁷ Zob. D. Edwards, *Bóg ewolucji*, op. cit.24.

⁸ Por. *ibid.*, s. 39.

⁹ Por. *ibid.*, s. 40.

W rozumieniu Edwardsa wszechświat – patrząc z perspektywy teologicznej – jest więc „ontologicznie relacyjny”. Jeżeli bowiem Stwórca sam w sobie jest już rozumiany relacyjnie, fundamentalną naturę rzeczywistości, której On udziela istnienie, też można uznać za relacyjną¹⁰. Tak więc uznając, że wszystko ma źródło w Bogu będącym komunią, dochodzimy do wniosku, że nie tylko sam Bóg może zostać opisany jako wspólnota „Osób-w-relacji”, lecz także każde stworzenie widziane jest jako „byt-w-relacji”, który pozostaje w stałym odniesieniu do Boga¹¹.

Co ciekawe, takie ujęcie rezonuje z opisem obrazu świata charakterystycznego dla współczesności, przedstawionym w jednym z poprzednich esejów. Rzeczywistość jest w nim widziana jako „zsięciowana”, ruchoma i relacyjna. Jest ona przestrzenią, w której wszystko jest powiązane ze wszystkim – świat przyrody ze światem ludzkim oraz społeczeństwa ludzkie w sobie i między sobą. Dynamiczna i pełna ruchu perspektywa trynitarna, opisująca wewnętrzne życie Boga jako nieustanny taniec relacji, może więc paradoksalnie stanowić spojrzenie nadające sens owej współczesnej wizji świata – skomplikowanej, „zsięciowanej” i rozmytej. Człowiek może być widziany jako istota włączona w kosmiczną grę relacji, która przebiega w nieustannym odniesieniu do innych stworzeń oraz wobec Boga.

Edwards zastanawia się w tym kontekście, za pomocą jakiego obrazu można najtrafniej opisać relację Boga i świata. Zauważa on, że chociaż Boga nie da się zamknąć w pojęciach i że opisy wzięte z codziennego doświadczenia ludzkiego stanowią tylko metaforę, możemy szukać mniej lub bardziej adekwatnych sposobów mówienia o sprawach Bożych¹². W jego opinii obecnie funkcjonuje wyobrażenie, przyjmowane nierzadko dosyć bezrefleksyjnie przez wierzących i niewierzących, zgodnie z którym Bóg jako jednoosobowy, indywidualny byt pozostaje naprzeciwko wszechświata, ingerując w niego czasami, by coś szczególnego zdziałać¹³. Relacja Boga do świata jest więc rozumiana na zasadzie pojedynczych interwencji, takich jak cuda lub inne wydarzenia punktowe. Edwards uważa taką wizję za nieadekwatną i proponuje inny obraz, w którym „miejsce” wszechświata znajduje się „wewnątrz” Boga. Tu Boże życie rozumiane jest jako środowisko, w którym świat zostaje powołany do istnienia i otrzymuje od Boga możliwość rozwoju¹⁴. Świat rozwija się więc jakby wewnątrz relacji miłości panującej między Osobami Trójcy. Jak stwierdza Edwards:

¹⁰ Por. *ibid.*, s. 42.

¹¹ Zob. *ibid.*, s. 45.

¹² Zob. *ibid.*, s. 48.

¹³ Zob. *ibid.*

¹⁴ Zob. *ibid.*, s. 50.

Nasze przedstawienie – dramat stworzenia i odkupienia – rozgrywa się wewnątrz większego przedstawienia Boskiego życia. Dramat boskiego działania w stworzeniu ma miejsce wewnątrz dramatu rozgrywanego wewnątrz życia Boga w Trójcy Świętej¹⁵.

To oznacza, że transcendentny, Trójjedyny Bóg staje się immanentny wobec wszystkich stworzeń, chociaż, jak zaznacza Edwards, „relacja z każdym z nich jest cudownie zróżnicowana wewnętrznie, co wabi je do bycia i stawiania się”¹⁶. Taka perspektywa pozwala widzieć człowieka jako istotę rozwijającą się „wewnątrz” Boga i nieustannie ogarniętą Jego obecnością. Przy takim spojrzeniu można na wszelkie elementy rzeczywistości ludzkiej – także te, które składają się na zjawisko religii – patrzeć jako na coś, co nieustannie rozwija się i przekształca jakby „wewnątrz” Boga i jest ogarnięte Jego łaską.

Edwards wspomina w tym kontekście także o „kosztach ewolucji” lub o „ciemnej stronie” rozwoju wszechświata, który wydaje nam się piękny i fascynujący, a który jednocześnie zawiera różne ślepe zaułki rozwoju, śmierć stworzeń oraz wiele innych niepokojących zjawisk. Takie doświadczenie stawia przed nami klasyczne pytanie o to, jak dobry i wszechmocny Bóg mógł stworzyć rzeczywistość, w której możliwe jest tyle cierpienia. Edwards odpowiada, że przy rozumieniu relacji Boga do świata, jak opisano go wyżej, można myśleć o dobrowolnym samoograniczeniu się Boga z miłości do swoich stworzeń, którego szczytem jest kenoza Słowa we wcieleniu i krzyżu. Takie spojrzenie trzeba jednak utrzymać w równowadze z podkreśleniem mocy Boga i Bożego pragnienia, by nieść ocalenie i uzdrowienie. Według Edwardsa bowiem Bóg ograniczający się z miłości do stworzenia „nie jest bezsilny, lecz wszechmocny w miłości”¹⁷. Warto zaznaczyć, że jest to perspektywa „od wewnątrz” tradycji chrześcijańskiej, która nie stara się filozoficznie uzasadnić możliwości istnienia dobrego i wszechmocnego Boga w obliczu zła i cierpienia, lecz która zastanawia się nad owymi zjawiskami, przyjmując za punkt wyjścia przekonanie o dobroci Boga.

Patrząc z tego punktu widzenia, można uznać, że Bóg stwarza poprzez prawa i przypadki. Co prawda Edwards uważa za uzasadnioną niechęć biologów wobec szukania celowości w procesie ewolucji na podstawie danych empirycznych pochodzących z nauk przyrodniczych. Niemniej jednak, w jego opinii, o celowości w stworzeniu można myśleć bez zastrzeżeń na poziomie refleksji teologicznej. Możemy bowiem przyjąć, że Bóg działa w świecie celowo nie tylko poprzez „prawa”, lecz także poprzez przypadkowe wydarzenia,

¹⁵ Ibid.

¹⁶ Ibid., s. 53.

¹⁷ Por. *ibid.*, s. 66-67.

mutacje lub dobór naturalny, które na poziomie empirycznym żadnej celowości nie ujawniają¹⁸.

Edwards w tym kontekście w dużej mierze nawiązuje do teologii łaski Karla Rahnera, według której Bóg swoją wszechmocą nie ogranicza wolności człowieka, lecz realizuje swoje cele właśnie poprzez możliwości ludzkiej wolności. Rahner w różnych tekstach zwracał uwagę na to, że w klasycznej, „przedsoborowej” refleksji teologicznej natura i łaska były ujmowane jako dwie warstwy, ułożone jedna na drugiej tak, by się jak najmniej wzajemnie przenikały, przy czym natura była tylko pewną potencjalnością wobec łaski¹⁹. Niemniej, według Rahnera, łaska to sam Bóg udzielający się człowiekowi, dlatego o łasce nie możemy myśleć „przedmiotowo”, jak o „czymś”, co można oddzielić od osobowej miłości Boga i odpowiedzi człowieka²⁰. Łaska przenika także sferę świadomego życia człowieka, dlatego można uznać, że całe jego życie duchowe jest nieustannie ogarnięte łaską. W ten sposób, w opinii Rahnera, ludzkie życie duchowe rozwija się w obliczu zbawczej woli Boga wobec człowieka, co może się dokonywać u poszczególnych osób nawet w sposób nieuświadomiony, póki owo doświadczenie nie zostanie określone i zaktualizowane poprzez przychodzące z zewnątrz głoszenie wiary²¹.

Edwards w nawiązaniu do takiej perspektywy stwierdza, że istoty ludzkie w każdej chwili były otoczone i kształtowane łaską Bożej, dlatego w kontekście ewolucji „możemy myśleć o naszych dawnych przodkach jako o zmierzających do samoświadomości w świecie, który już jest światem łaski”²². Trudno rozstrzygnąć, w którym momencie pojawiła się u naszych przodków świadomość podobna do naszej, choć możemy zakładać, że dokonało się to wraz z powstaniem języka. Niemniej jednak z teologicznego punktu widzenia można przyjąć, że pojawienie się świadomości było początkiem ludzkiego *doświadczenia* świata łaski²³.

Pomijając problem grzechu pierworodnego, możemy zakładać, że człowiek odbiera impulsy jednocześnie z poziomu biologicznego i kulturowego, co powoduje pewną omyślność i dysharmonię ludzkiego doświadczenia świata. Owo napięcie wpisane jest w naturalną kondycję człowieka i może prowadzić do grzechu albo stać się „surowcem świętości”. Co ciekawe, w taki sposób możemy rozumieć także działanie ludzkich

¹⁸ Zob. *ibid.*, s. 73.

¹⁹ Por. K. Rahner SJ, *Nature and Grace: Dilemmas in the Modern Church*, Sheed and Ward, New York 1964, s. 117.

²⁰ Por. *ibid.*, s. 129.

²¹ Por. *ibid.*, s. 133.

²² D. Edwards, *Bóg ewolucji*, op. cit., s. 111 [tłumaczenie poprawione].

²³ Por. *ibid.*, s. 113.

mechanizmów „religiotwórczych”, wpisanych w struktury poznawcze człowieka. Z teologicznego punktu widzenia można je ujmować jako pewien „surowiec”, który ma zostać przebóstwiony i poprzez który Bóg przyciąga człowieka do siebie.

Przy takim spojrzeniu należałoby nieco inaczej potraktować także kwestię duchowego wymiaru człowieka. Edwards zauważa, że w świetle powyższych rozważań interpretacja klasycznej tezy o „bezpośrednim stworzeniu duszy przez Boga”, w znaczeniu jakiejś szczególnej interwencji Boga u początków ludzkości lub przy powstaniu każdej pojedynczej osoby, nie wydaje się satysfakcjonująca ani od strony naukowej, ani teologicznej²⁴. Wypadałoby raczej stwierdzić, że każda osoba ludzka jako *całość* stworzona jest na obraz Boga w sposób unikalny i niepowtarzalny, przy czym ów proces dokonuje się jako jeden ciągły akt postępującego stworzenia.

Edwards stwierdza więc za teologiem Michaeliem Schmausem, że człowiek nie jest istotą, która składałaby się z dwóch elementów, lecz pojedynczym bytem, w którym duchowy wymiar wyłania się jakby „z wewnątrz” materialnego wszechświata²⁵. To jednak nie oznacza, że duch ludzki jest tylko jakimś epifenomenem materii, lecz że Bóg stwarza całego człowieka w jednym akcie, który obejmuje cały proces. Jak pisze Edwards, stworzenie każdej uduchowionej istoty jest „indywidualnym, unikalnym i osobistym działaniem, ale można o nim myśleć jako o wywołanym przez jeden ciągły Boski akt stwórczy”²⁶. W tej perspektywie Bóg nieustannie stwarza całego człowieka w wymiarze materialnym i duchowym, przy czym ową ciągłość należy rozumieć bardziej w znaczeniu relacyjnym niż czasowym.

Edwards podkreśla w tym kontekście rolę działania Ducha Świętego w rozwoju rzeczywistości stworzonej. Kolejny raz nawiązując do Rahnera, zauważa on, że patrząc z perspektywy teologicznej, można osobę ludzką uznać za pewnego rodzaju „samotranscendencję materii”, przy czym ostateczny etap i szczyt przebóstwienia wszechświata dokonuje się w Jezusie, będącym jednocześnie absolutnym samoudzieleniem się Boga w stworzeniu²⁷. W opinii Edwardsa tę myśl można dalej rozwinąć, akcentując znaczenie Ducha Świętego, Ożywiciela, przez którego Bóg jest immanentnie obecny w całej rzeczywistości. Ten sam Duch, który działał we wcieleniu i nauczaniu Jezusa z Nazaretu, oddziałuje bowiem wewnątrz naszej ludzkiej historii ewolucyjnej i kulturowej, prowadząc ją łagodnie do ostatecznego spełnienia w Bogu²⁸.

²⁴ Zob. *ibid.*, s. 116.

²⁵ Por. *ibid.*, s. 117-118.

²⁶ *Ibid.*, s. 119.

²⁷ Por. *ibid.*, s. 139.

²⁸ Por. *ibid.*, s. 139-140.

W tej perspektywie, jak stwierdza Edwards w nawiązaniu do Teilharda de Chardin, Ciało Chrystusa stanowi osobowe centrum ludzkości i całej rzeczywistości stworzonej – wcielony i uwielbiony Chrystus staje się gwarantem, że przebóstwienie stworzenia zakończy się powodzeniem²⁹. Można powiedzieć, że Jezusa doświadczamy w ekonomii zbawienia jako „ludzkie oblicze Boga”, jako Boga z nami i pośród nas, a Ducha Świętego spotykamy jako Boga obecnego na tysiące sposobów, w granicach świata ludzkiego i poza nim³⁰. W ten sposób na całe stworzenie (w tym także na ewolucyjną historię człowieka jako gatunku wraz z różnymi naturalnymi mechanizmami naszej cielesności i psychiki) można z punktu widzenia teologii patrzeć jako na sakrament Bożej obecności³¹.

Co ciekawe, przy takim ujęciu relacji Trójjedynego Boga i świata można bez większych trudności przyjąć założenie o „naturalnej” genezie ludzkiej religijności. Przyjmując hipotezę o powstaniu religii jako „spandrelu”, czyli produktu ubocznego ewolucji, niekoniecznie musimy negować istnienie Boga, czy też duchowego wymiaru człowieka. Zaakcentowanie wszechobecności łaski oraz obrazu „Boga działającego poprzez prawa i przypadki” prowadzi bowiem do stwierdzenia, że 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 religijne.

Z jednej strony zatem, jak twierdził Benson Saler, w religii nie ma nic nadzwyczajnego. „Religią” bowiem nazywamy pewien obszar ludzkiej rzeczywistości, który powstał w taki sam sposób, jak wszystkie inne aspekty świata człowieka. Z drugiej strony, z punktu widzenia teologii, możemy ludzkie, „naturalne” zjawisko religii rozumieć jako pewnego rodzaju „materiał”, przez który Bóg działa w rzeczywistości ludzkiej. Za jego pośrednictwem bowiem Bóg stopniowo prowadzi człowieka do zbawienia i pełnej komunii z Nim, co jednak nie przekreśla ludzkiej wolności ani pewnej autonomii stworzenia. Założenie o „naturalnej” genezie religii nie oznacza tu więc „redukcji w wartości” lub „odwyjaśnienia religii”, ponieważ naturalne zjawiska składające się na religię widziane są jako „surowiec”, w którym i poprzez który działa łaska Boga.

Rozwój człowieka od początku dokonuje się w świecie ogarniętym łaską i jego natura, tak w aspekcie duchowym, jak i materialnym, stanowi jakby „materiał do przebóstwienia”. W odniesieniu do kwestii duchowego wymiaru człowieka można byłoby refleksję Edwardsa rozwinąć nawet dalej i uznać, że nie ma sensu mówić o jakimś „momencie” animacji lub

²⁹ Por. *ibid.*, s. 159; 163.

³⁰ Zob. *ibid.*, s. 152-153.

³¹ Por. *ibid.*, s. 189.

„chwili” pojawienia się ducha ludzkiego podczas rozwoju człowieka jako gatunku. Może warto byłoby w tym kontekście skorzystać z rozważań Salera na temat tendencji myśli zachodniej do „cyfrowych” opisów rzeczywistości i zastanowić się, czy tego rodzaju pytania nie są tylko przejawem pewnych przyzwyczajęń językowych i czy koniecznie potrzebne są nam ostre granice – czy na przykład nie można byłoby myśleć o pojawieniu się duchowego wymiaru u naszych dawnych przodków raczej na zasadzie „mniej-więcej” niż na zasadzie „nie było-jest”. To zagadnienie pozostawiam jednak otwarte.

Przy takim podejściu trochę inaczej przedstawiają się również pytania o genezę religii lub o hipotetyczną religijność naszych dawnych przodków oraz innych gatunków ludzkich, które żyły na ziemi tuż przed lub w czasie pojawienia się *Homo sapiens sapiens*, szczególnie neandertalczyków. Niekiedy można bowiem spotkać się z założeniem, że neandertalczyk musieli być religijni, ponieważ odkryto pochówki lub inne podobne ślady ich działania, które we współczesnej wyobraźni zwykle kojarzone są ze zjawiskiem religii (z czego z kolei, w kontekście teologii, czasami wyprowadzano pytania o to, czy neandertalczyk miał duszę, lub inne podobne). W perspektywie opisanej w poprzednich akapitach takie stwierdzenie wydaje się jednak zbyt daleko posunięte. Po pierwsze, można się raczej spodziewać, że nawet w przyszłości nie będziemy w stanie powiedzieć za wiele na temat świadomości lub ewentualnej samoświadomości innych gatunków ludzkich lub naszych dawnych przodków, gdyż, cytując archeologa Richard Leaky’ego, „ani mowy, ani świadomości w ziemi dokopać się nie można”³². Po drugie, trzeba pamiętać o tym, że powiązanie elementów, które składają się na religię, może być dość luźne i mogą one, lecz nie muszą występować razem. W związku z tym rytuałom lub zachowaniom, które na ogół kojarzymy z religią, niekoniecznie muszą towarzyszyć jakieś wyraźnie „religijne” idee i wyobrażenia.

Warto wziąć pod uwagę, że zwłaszcza wiele ludzkich zachowań rytualnych czy obrzędowych niekoniecznie musi być włączonych w to, co zwykle nazywamy religią. Nawet z czasów późniejszych znamy przecież wiele obrzędów i ceremonii, takich jak dawny rytuał dworski, różne zwyczaje związane z przesądami lub „pogrzeby humanistyczne” współczesnych zachodnich agnostyków, których raczej nie uznalibyśmy za „religijne”. Poza tym antropologowie nierzadko zwracają uwagę na to, że ludzkie rytuały mają wiele punktów stykowych ze zrytualizowanym zachowaniem zwierzęcym. Jak stwierdza badacz rytuału Ronald Grimes, „rytualizacja wpisana jest w strukturę mózgu i systemu nerwowego – jest ona funkcją biologicznego hardware’u naczelnych, a nie jedynie ludzkiego, kulturowego

³² R.E. Leakey, *Pochodzenie człowieka*, Z. Skrok (tłum.), CiS / Most, Warszawa 1995, s. 16.

oprogramowania”³³. Takie zachowania ludzkie, jak i różne wyobrażenia na temat domniemanego „nadludzkiego” sprawstwa oraz inne podobne, wcale nie muszą być połączone w jakiś spójny system idei i praktyk, które można byłoby nazwać religią.

Dla teologicznej refleksji nad religią i religiami oznacza to, że nie trzeba doszukiwać się jakiegoś konkretnego momentu, w którym człowiek – jak ujmuje to Rusecki – „stał się religijnym”, wchodząc w „realną, egzystencjalną więź z Bogiem”. Kiedy patrzymy na naszych dawnych przodków jako na istoty rozwijające się „wewnątrz” Boga, w świecie Jego łaski, możemy cały proces „powstania religii” opisać w taki sposób, że różne naturalnie rozwijające się mechanizmy ludzkiej psychiki i cielesności stały się tworzywem, z którego stopniowo wyłoniło się to, co nazywamy religią. Z punktu widzenia teologii ów proces włączony został w całość ekonomii zbawienia, w której Duch Święty prowadzi człowieka m.in. właśnie poprzez działanie owych mechanizmów. Szczytem i ostatecznym wypełnieniem całego procesu przebóstwienia wszechświata jest wcielenie Syna Bożego i Jego Pascha. Warto wziąć pod uwagę, że jeśli wyznajemy prawdę o wcieleniu, to musimy się zgodzić i z tym, że także owe tendencje, wyobrażenia i zachowania, które składają się na religię, zostały wraz z naszą cielesnością przyjęte przez Chrystusa, przemienione i doprowadzone do pełni.

W kontekście teologii religii przesuwana się w ten sposób akcent z kategorii objawienia na rzeczywistość wcielenia Chrystusa. Także wydarzenie wcielenia Słowa zawiera aspekt objawieniowy: Chrystus bowiem przyszedł objawić Boga jako wspólnotę Osób oraz uczynić Go niejako widzialnym dla człowieka. Niemniej jednak przy takim ujęciu mamy tu do czynienia z odwróceniem perspektywy. Religie nie są już ujmowane jako jakieś autonomiczne fenomeny *sui generis* – jako pewne zobiektywizowane i wyabstrahowane zbiory treści i praktyk, wynikających z „egzystencjalnego związku człowieka z Bogiem”. Zjawisko ludzkiej religijności widziane jest jako pewnego rodzaju „tworzywo” wbudowane w naszą ewolucyjnie powstałą cielesność i psychikę, na które z innego poziomu oddziałuje Duch Święty, prowadząc człowieka jako gatunek w kierunku wypełnienia jego stworzonej potencjalności w osobie Jezusa z Nazaretu.

Patrząc z perspektywy teologicznej, przy takim ujęciu w religii nie chodzi zatem o objawienie pewnych idei lub wyobrażeń, które odnosiłyby się – nawet w sposób niewyraźny – do Boga, próbującego nam o sobie coś opowiedzieć, i których ludzkim wyrazem miałyby być różne symbole, instytucje, narracje lub praktyki. Możemy raczej

³³ R.L. Grimes, *Rite out of Place: Ritual, Media, and the Arts*, Oxford University Press, Oxford / New York 2006, s. 139.

założyć, że człowiek ma w sobie wpisane pewne mechanizmy, które, tkwiąc w naszej cielesności i będąc przekształcane poprzez kulturę, generują zjawiska składające się na religię. Owymi mechanizmami Bóg zaś może się posługiwać – podobnie jak innymi aspektami świata naturalnego i ludzkiego – by człowiek stawał się „bardziej ludzkim” i ostatecznie wszedł z Nim w relację. Szczytem tego procesu jest przyjęcie owych struktur przez Słowo we wcieleniu i skorzystanie z nich w celu ogłoszenia i urzeczywistnienia naszego zbawienia. W ten sposób wyłania się przed nami perspektywa teologicznej refleksji nad religią, dla której centralną kategorią byłaby nie rzeczywistość Objawienia, lecz wydarzenie wcielenia Chrystusa.

5.3 Chwałą Boga żyjący człowiek: Inspiracje z antropologii św. Ireneusza z Lyonu

W świetle wątków opisanych w poprzednim podrozdziale idea „naturalnej” genezy religijności ludzkiej wydaje się być podejściem uzasadnionym i nawet korzystnym. Niemniej jednak myśl Denisa Edwardsa jest przykładem współczesnej perspektywy, która wprost mówi o naukowej, ewolucyjnej wizji świata i próbuje na nią spojrzeć z punktu widzenia Objawienia chrześcijańskiego. Możemy się więc zastanawiać, na ile takie ujęcie osadzone jest w tradycji teologicznej oraz czy można je włączyć w jakąś szerszą wizję z zakresu antropologii teologicznej. Warto więc znaleźć w tradycji jakiś nurt myśli lub autora, którego teologia byłaby do zastosowania także w tym kontekście.

Zmierzając w kierunku teologii religii, dla której kluczowym wątkiem jest rzeczywistość wcielenia, możemy pomyśleć o podejściach, które właśnie ten aspekt podkreślają. Z pewnością można byłoby wziąć pod uwagę starożytnych Ojców greckich, takich jak św. Grzegorz z Nyssy lub św. Atanazy z Aleksandrii, których myśl można rozumieć w kluczu soteriologii fizycznej (w tym sensie, że w ich myśli już sam fakt przyjęcia ludzkiego ciała przez Słowo miał znaczenie zbawcze). Myśliciele z tego okresu posługiwali się jednak stosunkowo rozwiniętym już aparatem pojęciowym, który paradoksalnie może stanowić przeszkodę w dążeniu do pozbycia się przyzwyczajenia do „klasycznych” form myślenia o człowieku. Dlatego postanowiłam skorzystać z wizji antropologicznej inspirowanej teologią św. Ireneusza z Lyonu, autora z II w., który jako jeden z pierwszych próbował przedstawić pewną syntezę teologiczną.

By uzasadnić taki wybór, warto choć w zarysie powiedzieć coś o kontekście i kształcie myśli Ireneusza. Pisma Ireneusza nie stanowią łatwej lektury, albowiem jego styl jest niejasny oraz, ze względu na problemy z krytycznymi opracowaniami tekstów, nierzadko

trudno ustalić nawet podstawowe znaczenie niektórych fragmentów. Do czasów współczesnych zachowały się w całości tylko dwa dzieła Ireneusza, mianowicie *Adversus haereses* oraz *Demonstratio praedicationis apostolicae*³⁴. Ireneusz pisał po grecku, niemniej jednak *Demonstratio* zachowało się tylko w przekładzie ormiańskim, który przetłumaczono na łacinę, a z *Adversus haereses* mamy do dyspozycji fragmenty greckie cytowane w dziełach innych autorów, dosłowne tłumaczenie IV i V księgi na język ormiański oraz łacińskie tłumaczenie całego tekstu prawdopodobnie z V w. Porównanie tekstu łacińskiego i niektórych fragmentów greckich w *Adversus haereses* wskazuje na to, że tłumaczenie za pomocą pojęć łacińskich nie do końca oddaje wszystkie niuanse oryginału oraz że mogło być dokonane już przez pryzmat późniejszych kategorii teologicznych (chodzi zwłaszcza o słownictwo dotyczące kategorii antropologicznych takich jak ciało, dusza, duch itp.). Poza tym sam styl Ireneusza jest dosyć zawiły i w wielu przypadkach pozwala na alternatywne odczytanie znaczenia tekstu.

Taki stan rzeczy jest kłopotliwy dla filologów i badaczy dzieł Ireneusza, niemniej jednak w kontekście rozwijania szerszej refleksji teologicznej paradoksalnie może działać na korzyść. Istnieje bowiem wiele różnych interpretacji myśli Ireneuszowej i badacze okazali się w tym względzie dosyć twórczy. W związku z tym do dyspozycji jest znaczna ilość materiału, na podstawie którego można budować teologię – a zwłaszcza antropologię – „inspirowaną Ireneuszem” lub „w nurcie myśli Ireneusza”. Moim celem nie jest tu krytyczne opracowanie jego myśli, lecz przedstawienie zarysu pewnej wizji antropologicznej zakorzenionej w jego twórczości. Z tego powodu będę korzystać przede wszystkim z dzieł autorów współczesnych, które zawierają specyficzne interpretacje Ireneuszowej antropologii³⁵.

Kolejną ważną cechą twórczości Ireneusza jest pewien brak precyzji pojęciowej, charakterystycznej dla twórczości autorów z wczesnego okresu rozwoju teologii chrześcijańskiej. Pisma Ireneusza nie nawiązują jeszcze systematycznie do rozmaitych koncepcji filozoficznych oraz pewnych ustalonych struktur znaczeniowych, z których

³⁴ Po polsku i po grecku *Zdemaskowanie i odparcie fałszywej gnozy / Elenchos kai anatropes tes pseudonymou gnoseos* oraz *Wykład nauki apostołskiej / Epideixis tou apostolikou kerygmatos* [dalej: AH, Dem.].

³⁵ Po polsku brak całościowego krytycznego opracowania i przekładu dzieła *Adversus haereses*. Tłumaczenie J. Bryłowskiego ma charakter literacki i może służyć bardziej do celów orientacyjnych (zob. Ireneusz z Lyonu, *Adversus haereses*, J. Bryłowski (tłum.) Bernardinum, Pelplin 2018). Dlatego tam, gdzie jest to możliwe, podaję odnośniki do dzieł Ireneusza korzystając z następujących pozycji, zawierających teksty w tłumaczeniu W. Myszora: Ireneusz z Lyonu, *Bóg w Ciele i Krwi*, H.U. von Balthasar (red.), Wydawnictwo „M”, Kraków 2001; Ireneusz z Lyonu, *Chwałą Boga żyjący człowiek*, D. Singles, J. Comby (red.), Stowarzyszenie Pomocy Wydawnictwom Katolickim na Ukrainie „Kairos” [etc.], Kraków [etc.] 1999; Ireneusz z Lyonu, [Ireneusz z Lyonu i gnostycy:] *Zdemaskowanie i odparcie fałszywej gnozy (Tłumaczenie: Adversus haereses, księga I i II)*, Księgarnia św. Jacka, Katowice 2016; Ireneusz z Lyonu, *Wykład nauki apostołskiej*, Wydawnictwo WAM / Księży Jezuici, Kraków 1997.

teologia zaczęła korzystać mniej więcej od IV wieku. To z jednej strony sprawia, że u Ireneusza czasami trudno klarownie określić, „co autor miał na myśli”. Z drugiej strony, możliwe są jeszcze pewne sposoby mówienia o Bogu i człowieku, które później, wraz z kształtowaniem się precyzyjnego języka ortodoksji chrześcijańskiej, zostałyby raczej uznane za niedopuszczalne (to dotyczy zwłaszcza idei dotyczących stanu natury ludzkiej, grzechu itd.). Teologia Ojców przedniejszych bywa o tyle interesująca, że nierzadko zawiera pewne rozwiązania, które z jakiejś przyczyny nie przyjęły się w późniejszej tradycji teologicznej (na przykład ze względu na podobieństwo z niektórymi herezjami takimi jak pelagianizm), ale które w gruncie rzeczy nie są nieortodoksyjne. Z tego powodu warto do nich sięgać po inspirację, kiedy się okazuje, że „klasyczne” formy mówienia o Bogu skostniały i stanowią przeszkodę w wyrażeniu treści.

Pisma Ireneuszowe korzystają bardziej z obrazów i podobieństw niż z pojęć i można uznać, że chodzi tu bardziej o wyrażenie pewnego doświadczenia rzeczywistości w świetle wiary i tradycji niż o budowanie struktur pojęciowych. Teologia Ireneusza jest jakby nieostra, „miękką”, używa obrazów z życia ludzkiego oraz narracji biblijnych. To może paradoksalnie stanowić remedium na pewne przyzwyczajenia językowe – zwłaszcza różnego rodzaju aporie i dualizmy – które pojawiły się dopiero w późniejszych okresach. Ireneusz jest raczej „narratorem” niż teologiem systematycznym. W swoich pismach stara się opowiedzieć historię świata i człowieka w świetle Objawienia. W związku z tym teolog M.C Steenberg nazwał jego twórczość „sagą o odkupieniu” (*Saga of Redemption*)³⁶.

Owe cechy teologii Ireneusza sprawiają, że można w nią włączyć kolejne, współczesne wątki – takie jak geneza religijności człowieka – i spróbować na nowo opowiedzieć historię relacji Boga i człowieka. To oczywiście nie oznacza, że w pismach Ireneusza możemy szukać odpowiedzi na „współczesne” pytania. Ireneusz nie pisał o teologii religii, ewolucji, redukcjonizmie ani innych podobnych tematach. Jego teologia stanowi odpowiedź na ówczesne herezje, a jej celem było zaproponowanie nowej, autentycznie chrześcijańskiej reorientacji w interpretacji Ewangelii, która stanowiłaby alternatywę dla interpretacji gnostyckich³⁷. Ireneusz rozwijał swoją teologię przede wszystkim w opozycji do tez Walentyna i Marcjona, przy czym kluczowymi aspektami ich myśli była dewaluacja materii, odrzucenie cielesności, negacja wcielenia Chrystusa oraz

³⁶ Zob. Steenberg M.C., *Irenaeus on Creation: The Cosmic Christ and the Saga of Redemption*, Brill, Leiden / Boston 2008.

³⁷ Por. M.C. Steenberg, *Of God and Man: Theology as Anthropology from Irenaeus to Athanasius*, T & T Clark, London 2009, s. 23.

zaprzeczenie temu, że dobry Bóg mógłby być jedynym stwórcą świata materialnego³⁸. W związku z tym teologia Ireneusza kładzie nacisk na cielesny wymiar ludzkiej egzystencji, rzeczywistość wcielenia Słowa oraz dobroć i relacyjność Boga, który sam jest Stwórcą wszystkiego, co istnieje. W kontekście pytania o teologiczne spojrzenie na „naturalne” koncepcje ludzkiej religijności można więc szukać punktów stykowych przede wszystkim w odniesieniu do zaakcentowania cielesności człowieka oraz relacyjności Boga względem Jego stworzenia. Dlatego teraz przyjrzymy się bliżej wybranym wątkom z Ireneuszowej teologii, pamiętając jednak cały czas o kwestii „naturalnego” ujęcia ludzkiej religijności, dla której antropologia inspirowana Ireneuszem mogłaby stanowić tło.

Ze względu na spory z gnostykami, którzy negowali wartość stworzenia materialnego, ważnym wątkiem w myśli Ireneusza jest teologia stworzenia. Jego protologia – i wraz z nią także antropologia – pozostaje jednak ściśle powiązana z eschatologią i jest głęboko chrystocentryczna³⁹. Wcielony, ukrzyżowany, zmartwychwstały i uwielbiony Chrystus stanowi klucz hermeneutyczny do interpretacji Pisma. To od Niego wszystko się zaczyna i w Nim wszystko zostaje wypełnione⁴⁰. Teolog Dai Sil Kim zauważa, że teologia Ireneusza jest opowieścią o tym, jak Bóg i człowiek staje się człowiekiem doskonałym⁴¹, co zostaje w pełni urzeczywistnione w Chrystusie. Spotykamy tu więc przykład antropologii, która jest głęboko teologiczna, oraz teologii, która jest ściśle związana z antropologią poprzez perspektywę chrystocentryczną.

Kluczowymi tematami w teologii Ireneusza są ekonomia i rekapitulacja. Ireneusz mówi o ekonomiach, czyli dziełach Bożych w stworzeniu w liczbie mnogiej, niemniej jednak owe wydarzenia zawierają się w jednej ogólnej ekonomii – w jednym planie stworzenia i zbawienia człowieka, który zostaje „zrekapitulowany” w Chrystusie⁴². Ireneusz podkreśla, że Słowo obecne jest w całym stworzeniu i objawia w nim Stwórcę: „Od początku bowiem Syn towarzysząc swemu stworzeniu objawia wszystkim Ojca, tym którym Ojciec chce, kiedy chce i w jaki sposób chce”⁴³. W ten sposób więc wcielenie staje się szczytem objawienia Boga – według Ireneusza bowiem Syn jest tym, co jest „widzialne w Ojcu”, a Ojciec tym, co „niewidzialne w Synu”⁴⁴.

³⁸ Por. D. Edwards, *Irenaeus of Lyons (c. 130–198)* [w:] *Christian Understandings of Creation: The Historical Trajectory*, Project Muse, Baltimore (MD) 2018: 21–44, s. 22–24.

³⁹ Por. J. Behr, *Asceticism and Anthropology in Irenaeus and Clement*, Oxford University Press, Oxford / New York 2017, s. 86.

⁴⁰ Por. D. Edwards, *Irenaeus of Lyons (c. 130–198)*, op. cit., s. 25.

⁴¹ Por. D.S. Kim, *The Doctrine of Man in Irenaeus of Lyons*, Boston University Graduate School, Boston 1969, s. 66.

⁴² Zob. D. Edwards, *Irenaeus of Lyons (c. 130–198)*, op. cit., s. 27–28.

⁴³ AH 4.6.7 [*Bóg w Ciele i Krwi*, op. cit., s. 64].

⁴⁴ Por. AH 4.6.6; [*Bóg w Ciele i Krwi*, op. cit., s. 64].

W ujęciu Ireneusza Stwórcą jest całkowicie transcendentny i stwarza wszystko sam, bezpośrednio, z niczego, bez udziału i pomocy kogokolwiek innego⁴⁵. Bóg wszystko ogarnia i wszystkim rzeczom udziela istnienia⁴⁶, On „objął wszystko, ale sam nie może być objęty przez nikogo”⁴⁷. Jednocześnie Bóg zostawia dla swojego stworzenia przestrzeń rozwoju – rzeczywistość nie jest czymś domkniętym, lecz ma wzrastać ku coraz większej pełni⁴⁸. Protologia Ireneusza podkreśla więc aspekt rozwoju, przy czym świat i człowiek istnieją i wzrastają jakby „wewnątrz” Boga (ten wątek spotkaliśmy już wyżej, w teologii ewolucyjnej Denisa Edwardsa).

Paradoksalnie taki obraz Boga pozwala podkreślić bliskość Boga, ponieważ między Bogiem i człowiekiem – oraz stworzeniem w ogóle – nie ma żadnych bytów pośrednich, których istnienie postulują gnostycy⁴⁹. Bóg Ireneusza sam w sobie jest więc pokazany jako relacyjny. Mimo iż nie ma tu jeszcze pojęcia Trójcy, protologia Ireneuszowa jest wyraźnie trynitarna⁵⁰. Choć Trzej działają razem w jednym akcie stworzenia, to każdy na swój sposób: Ojciec tworzy poprzez swoje Słowo, a Duch wszystko „upiększa”⁵¹. U Ireneusza kilkakrotnie pojawia się obraz Boga tworzącego za pośrednictwem swoich „Rąk” – Słowa i Mądrości, Syna i Ducha Świętego⁵². Co prawda, niektórzy autorzy, uważają, że owa metafora dotyczy tylko stworzenia człowieka, niemniej jednak ze względu na kontekst innych fragmentów można ją odnieść do aktu stworzenia w ogóle.

W ten sposób wyłania się przed nami wizja stworzenia, w której wszystko jest wzajemnie powiązane, „zsieciowane” i zanurzone w Bogu, który tworzy, by podzielić się swoimi dobrodziejstwami⁵³. Ireneusz roztacza przed nami historię stworzenia i zbawienia, w której, jak zobaczymy w następnych akapitach, wszystko – nie tylko ludzkość, ale stworzenie w ogóle – zostaje ostatecznie zawarte i zrekapitulowane we wcielonym, zmartwychwstałym i uwielbionym Chrystusie. Przebóstwienie w Chrystusie dotyczy tu więc w pewnym sensie całej rzeczywistości, nie tylko człowieka.

Dla myśli Ireneusza charakterystyczny jest ścisły związek antropologii z chrystologią, który wpisuje się w teologię św. Pawła, pokazującą Chrystusa jako nowego Adama⁵⁴. W wizji Ireneuszowej nie chodzi jednak tylko o przedstawienie Adama jako figury

⁴⁵ Zob. AH 4.20.1 [*Bóg w Ciele i Krwi*, op. cit., s. 43].

⁴⁶ Zob. AH 2.1.1 [*Ireneusz z Lyonu i gnostycy*, op. cit., s. 110].

⁴⁷ AH 2.30.9 [*Ireneusz z Lyonu i gnostycy*, op. cit., s. 198].

⁴⁸ Por. D. Edwards, *Irenaeus of Lyons (c. 130–198)*, op. cit., s. 31; zob. AH 2.28.1.

⁴⁹ Por. *ibid.*, s. 30.

⁵⁰ Por. *ibid.*, s. 32.

⁵¹ Zob. *Dem.* 5.

⁵² Zob. AH 4.praef.4; 4.20.1; V.28.1.

⁵³ Zob. AH 4.14.1 [*Chwałą Boga żyjący człowiek*, op. cit., s. 48].

⁵⁴ Zob. AH 3.22.2.

Chrystusa lub ujęcie wcielenia jako „akcji ratunkowej”, w której Chrystus musiał naprawić grzech pierwszego człowieka. Ireneusz, wpisując ów obraz w szerszą perspektywę historii stworzenia, zakłada, że Adam został stworzony na wzór Słowa, które miało się wcielić i w ten sposób w pełni objawić Boga oraz – doskonałego – człowieka. Mamy tu więc do czynienia z pewną „pętlą czasową” lub odwróceniem perspektywy: Początek (Syn, na wzór którego został stworzony Adam) w pełni objawia się na końcu (we wcielonym i uwielbionym Chrystusie), który został zapowiedziany na początku (w Adamie). Adam bowiem zapowiada przyjście Chrystusa, będąc jednocześnie Jego obrazem⁵⁵.

Takie ujęcie ma związek ze specyficzną Ireneuszową interpretacją wersetu Rdz 1,26, dotyczącego stworzenia człowieka na „obraz i podobieństwo” Boga. W myśli patrystycznej najczęściej „bycie na obraz Boga” umieszczane jest w sferze intelektu lub woli człowieka. Również dla Ireneusza te aspekty są ważne, niemniej jednak ze względu na dyskurs antygnostycki podkreśla on, że *cały* człowiek, wraz ze swoją cielesnością, jest *imago Dei*. Obraz Boga jest więc również w ciele⁵⁶. „Obraz”, który ma być widzialny, musi mieć formę, w związku z czym może on istnieć tylko w materialnej postaci⁵⁷. Według Ireneusza „[o]brazem [...] Boga jest jego Syn i na jego obraz stworzony został człowiek. I dlatego w ostatnich czasach objawił się, aby ten obraz ukazać do siebie podobnym”⁵⁸. Człowiek jest więc materialnym „obrazem obrazu”. Został on ukształtowany na obraz Syna, który jest prawdziwym obrazem Boga, co ma w pełni zostać objawione we wcieleniu.

W opowiadaniu Ireneusza o Bogu i człowieku Adam nie został stworzony jako doskonały, lecz był „dzieckiem” (*nepios*), które miało dopiero dorosnąć do doskonałości⁵⁹. Nie jest do końca jasne, jakie znaczenie ma słowo *nepios* w tym kontekście, niemniej jednak wydaje się, że chodzi bardziej o pewien obraz: Człowiek jest „bytem rozwoju”, stworzeniem niedokończonym, które ma dopiero wzrastać i rozwijać się. Pierwszy człowiek był doskonały w tym sensie, że był niewinny, niemniej jednak był on istotą słabą, wątłą i omylną⁶⁰. Doskonałość zaś miał człowiek osiągnąć dopiero w Chrystusie. Adam był niedoskonałym „obrazem”, typem Tego, który miał przyjść „na końcu” i ujawnić owo

⁵⁵ Zob. T. Dekert, *Teoria rekapitulacji Ireneusza z Lyonu w świetle starożytnych koncepcji na temat Adama*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2007, s. 43; Por. M.C. Steenberg, *Irenaeus on Creation*, op. cit., s. 145.

⁵⁶ Por. D.S. Kim, *The Doctrine of Man in Irenaeus of Lyons*, op. cit., s. 101.; zob. AH 5.1.6 [*Chwałą Boga żyjący człowiek*, op. cit., s. 50].

⁵⁷ Zob. J. Behr, *Irenaeus of Lyons: Identifying Christianity*, Oxford University Press, Oxford 2013, s. 166.

⁵⁸ *Dem.* 11.

⁵⁹ Zob. *Dem.* 12; por. AH 4.38.1 [*Bóg w Ciele i Krwi*, op. cit., s. 83].

⁶⁰ Por. D.S. Kim, *The Doctrine of Man in Irenaeus of Lyons*, op. cit., s. 115.

„podobieństwo” człowieka do Boga⁶¹. *Imago Dei* jest więc doskonale nie w Adamie, lecz w Chrystusie.

Co do powstania człowieka, Ireneusz nawiązuje do wersetu Rdz 2,7 i pokazuje człowieka jako istotę „uformowaną z ziemi” i obdarzoną „tchnieniem życia”. Dla opisanego tego procesu używa on słowa *plasma*, które tak w języku łacińskim, jak i greckim oznacza coś uformowanego lub utworzonego⁶². Człowiek jest więc istotą ulepioną z prochu lub błota – Ireneusz przywołuje w tym kontekście nawet scenę pomazania błotem oczu niewidomego z J 9,3 – która została uformowana bezpośrednio przez Boga (co ciekawe, Ireneusz odnosi ten wątek nie tylko do stworzenia człowieka w ogóle, lecz także do ukształtowania każdej indywidualnej osoby w łonie matki)⁶³. Taki obraz kojarzy się z miękkością i niepewnością, nietrwałością egzystencji człowieka, który może w każdej chwili obrócić się w proch, z którego powstał.

W tym kontekście kilkakrotnie pojawia się wspomniany już wątek dotyczący Boga stwarzającego za pośrednictwem swoich Rąk – Słowa i Mądrości⁶⁴. Chyba najbardziej poetycko wyraził to Ireneusz w *Demonstratio*: „Człowieka [Bóg] ukształtował własnymi rękami biorąc z ziemi to, co najczystsze i najdelikatniejsze i mieszając według odpowiedniej miary swoją moc z ziemią”⁶⁵. Akcent pada tu na relację Boga i człowieka, który jako istota ulepiona z błota powstaje poprzez bliski kontakt z Bogiem – obraz „rąk” kojarzy się bowiem z bezpośrednią, jakby fizyczną bliskością Boga i człowieka. Ireneusz zresztą pisze, że „Adam nigdy nie został wypuszczony z Rąk Bożych”⁶⁶.

Człowiek w wizji Ireneusza jest więc „ożywioną ziemią”, którą Bóg na samym początku obdarzył „tchnieniem życia”. W ten sposób człowiek stał się istotą ożywioną i racjonalną⁶⁷. Owo „tchnienie życia”, które u Ireneusza utożsamione jest z duszą człowieka, nie jest jednak „samym życiem”, lecz tylko uczestniczy w życiu, którego Bóg człowiekowi udziela. Poprzez „tchnienie życia” ciało uformowane z ziemi staje się żywym ciałem ludzkim, niemniej jednak samo „tchnienie” nie wystarczy, by uchronić człowieka od śmierci⁶⁸.

⁶¹ Zob. AH 4.33.4.

⁶² D. Edwards, *Christian Understandings of Creation: The Historical Trajectory*, Project Muse, Baltimore (MD) 2018, s. 35.

⁶³ Zob. AH 5,15.2.

⁶⁴ Zob. Np. AH 4,*praef*.4; AH 4.20.1; AH 5.6.1.

⁶⁵ *Dem.* 11.

⁶⁶ AH 5.1.3 [*Bóg w Ciele i Krwi*, op. cit., s. 74].

⁶⁷ Zob. AH 5.1.3 [*Bóg w Ciele i Krwi*, op. cit., s. 73].

⁶⁸ Por. J. Behr, *Irenaeus of Lyons*, op. cit., s. 153.

Tu dochodzimy do kolejnego charakterystycznego aspektu myśli Ireneusza, którym jest oryginalne ujęcie relacji ludzkiego ciała, duszy oraz ducha (lub Ducha, jak zobaczymy). Nie ma wątpliwości, że w myśli Ireneusza człowiek jest istotą posiadającą wymiar fizyczny, jak i duchowy, trudniej jest jednak określić „komponenty” owego złożenia. Badacze czasami zastanawiają się tu nad dwupodziałem lub trójpodziałem w naturze człowieka, niemniej jednak takie klasyczne kategorie są w tym przypadku nieadekwatne – antropologia Ireneuszowa okazuje się bowiem bardziej zniuansowana⁶⁹.

Ireneusz niekiedy mówi, że człowiek jest „rodzajem zmieszania duszy i ciała”⁷⁰, a czasami, że jest „ciałem wziętym z ziemi oraz duszą, przyjmującą ducha od Boga”⁷¹. Prawdopodobnie najbardziej przekonującą interpretację tej kwestii proponuje w swoich tekstach prawosławny teolog John Behr. Zauważa on, że Ireneusz kwestii duszy poświęca stosunkowo mało uwagi – ogólnie jest ona kojarzona ze sferą intelektualną, ale w antropologii Ireneuszowej nie ma kluczowego znaczenia⁷². Dusza przekazuje życie osobie, lecz sama nie jest jego źródłem – życie pochodzi tylko od Ducha. Dlatego Duch nie jest jakimś dodatkiem do duszy i ciała, ani nie stanowi części „konstytucji” człowieka (w znaczeniu „ducha” ludzkiego), lecz udziela „tchnienia życia”, które ostatecznie od Niego pochodzi⁷³. Z tej przyczyny we fragmentach, które mówią o „duchu” należałoby używać wielkiej litery.

Według Behra kluczowym fragmentem dla zrozumienia tej kwestii jest AH 5.6.1, gdzie Ireneusz stwierdza, że „[d]oskonały człowiek [...] jest zmieszaniem i połączeniem duszy, która przyjmuje Ducha Ojca i która została złączona z ciałem, stworzonym na obraz Boży”⁷⁴. Z dalszego ciągu tego fragmentu wynika, że jeśli usuniemy Ducha, to pozostanie istota cielesna i ożywiona, która jednak nie jest człowiekiem w pełni. Jeśli zaś odejmiemy ciało ożywione przez duszę, to zostanie „sam Duch”, którego Ireneusz nazywa „Duchem człowieka lub Duchem Boga”. Behr zauważa, że Ireneusz może tak powiedzieć, ponieważ Duch jest z człowiekiem doskonałym złączony przez duszę tak ściśle, że może zostać nazwany „jego” Duchem. Tak więc ciało i duszę można uznać za „części”, elementy składowe człowieka. Duch zaś nie może być „częścią” człowieka, ponieważ jest czymś radykalnie innym niż człowiek⁷⁵.

⁶⁹ Por. M.C. Steenberg, *Of God and Man*, op. cit., s. 40.

⁷⁰ AH 4.praef.4 [*Chwałą Boga żyjący człowiek*, op. cit., s. 49]; por. *Dem.* 2.

⁷¹ AH 3.22.1 [łac.: *Nos autem quoniam corpus sumus de terra acceptum, et anima accipiens a Deo spiritum...* tłum. T.H.].

⁷² J. Behr, *Asceticism and Anthropology*, op. cit., s. 91.

⁷³ Por. *ibid.*, s. 100.

⁷⁴ AH 5.6.1 [*Chwałą Boga żyjący człowiek*, op. cit., s. 50].

⁷⁵ Zob. J. Behr, *Asceticism and Anthropology*, op. cit., s. 100.

Duch udziela człowiekowi życia, dlatego dusza, skojarzona z „tchnieniem życia”, nie jest nieśmiertelna sama w sobie. „Tchnienie” jest stworzone, dlatego istnieje i ożywia człowieka tylko o tyle, o ile Bóg obdarza życiem człowieka przez Ducha⁷⁶. Wydaje się, że istoty ludzkie ożywione poprzez „tchnienie” mogłyby pozostać nieśmiertelne, jeśli trwałyby przy Bogu. Odwracając się jednak od swojego Źródła, człowiek staje się śmiertelny, ponieważ „tchnienie życia” w końcu się wyczerpuje. Według Ireneusza człowiek musiał się nauczyć przez „doświadczenie”, że jest z natury słaby i ograniczony⁷⁷, aby był w stanie uznać, że jego życie pochodzi od Boga. Materialność człowieka stanowi więc z jednej strony ograniczenie, a z drugiej strony pozwala na rozwój i wzrost⁷⁸. Kruchy, ziemski „obraz” poprzez działanie Ducha zostaje włączony w strumień życia Bożego, ujawnia „podobieństwo” do Boga i otrzymuje niezniszczalność⁷⁹.

W tej perspektywie nie jest zaskakujące, że kluczowym wątkiem wizji teologicznej Ireneusza jest wydarzenie wcielenia Syna. Chrystus, będąc „człowiekiem doskonałym” zapowiedzianym w Adamie, ujawnia podobieństwo, do którego miał pierwotny, niedoskonały „obraz” dopiero dorosnąć. Przez wcielenie i Paschę Syn zrekapitulował w sobie całą ekonomię stworzenia i zbawienia. Ireneusz pisze, że Chrystus „zjednoczył człowieka z Duchem, a Ducha osadził w człowieku, sam stał się głową Ducha i przekazał Ducha, aby Duch stał się głową człowieka”⁸⁰. Poprzez włączenie się w Chrystusa również indywidualni ludzie dorastają do „podobieństwa”, które w Nim zostało ujawnione. Według Ireneusza „chwałą Boga jest żyjący człowiek”, a „życiem człowieka jest oglądanie Boga”⁸¹. W człowieku ożywionym przez Ducha objawia się „doskonały obraz” Boga, a Bóg przez Ducha udziela życia człowiekowi, który w Nim trwa.

W Chrystusie zostaje więc streszczona cała historia świata i rodzaju ludzkiego, którą Ireneusz w jednym z fragmentów nazywa „symfonią zbawienia” (*consonantia salutis*). Duch od początku jest obecny w ekonomii zbawienia i w różny sposób objawia Ojca kruchym istotom ludzkim, które mają poprzez więź z Chrystusem dorastać do niezniszczalności. Tak więc Ireneusz pisze, że „liczne są wody Ducha Bożego, bo Ojciec jest bogaty i wieloraki” i że Bóg dał „każdemu stworzeniu odpowiednie i stosowne do niego prawo”⁸².

⁷⁶ Por. J. Behr, *Irenaeus of Lyons*, op. cit., s. 100.

⁷⁷ Zob. AH 5.3.1.

⁷⁸ Zob. M.C. Steenberg, *Irenaeus on Creation*, op. cit., s. 124.

⁷⁹ Por. 4.38.4 [*Bóg w Ciele i Krwi*, op. cit., s. 85].

⁸⁰ AH 5.20.2 [*Chwałą Boga żyjący człowiek*, op. cit., s. 88].

⁸¹ AH 4.20.7 [*Bóg w Ciele i Krwi*, op. cit., s. 57].

⁸² AH 4.14.2 [*Bóg w Ciele i Krwi*, op. cit., s. 82].

Tak przedstawia się ogólny zarys wizji antropologicznej, jaką można wyprowadzić z interpretacji pism św. Ireneusza z Lyonu. Choć mogłoby się wydawać, że owa kosmiczna „saga o odkupieniu” niewiele ma wspólnego z teologią religii, nie opowiedziałam jej bez powodu. Zestawiając ją z wyżej przedstawionym podejściem Denisa Edwardsa do ewolucji, można bowiem znaleźć wiele interesujących punktów stykowych.

Teologii Ireneusza nie należy traktować jako spójnego systemu, zbudowanego za pomocą pojęć, kategorii i definicji. Warto do niej podejść w podobny sposób jak do tekstów biblijnych, a treści i wyrażenia w niej zawarte odczytywać jako pewnego rodzaju symbole i metafory. Z tego punktu widzenia można uznać, że dla antropologii Ireneuszowej kluczowy jest wątek rozwoju – człowiek w zaraniu swojego istnienia jest opisany jako istota niewinna, lecz słaba, niedoskonała i omylna, która ma dopiero wzrastać do doskonałości. Cały świat i wraz z nim ludzie rozwijają się jednak w obecności Boga – jakby „wewnątrz” Boga. Dlatego w każdej chwili swojego istnienia człowiek pozostaje w „Rękach” Boga, który obdarzył go życiem fizycznym i który chce go doprowadzić do udziału w życiu wiecznym, do niezniszczalności. Kluczowe znaczenie ma tu cielesność człowieka, stanowiąca tworzywo, które poprzez „tchnienie” ma zostać połączone z Duchem i przebóstwione. Ów plan zostaje dopełniony we wcieleniu Syna, który – będąc „człowiekiem doskonałym” – stanowi szczyt rozwoju rodzaju ludzkiego, w którym zostaje zawarta cała ekonomia zbawienia. Duch jednak włącza wszystkie byty w „symfonię zbawienia” i działa w stworzeniach i przez stworzenia w wieloraki sposób, ponieważ „Ojciec jest bogaty i wieloraki”.

Jeśli szukamy sposobu, jak włączyć teorię „naturalnej” genezy zjawisk składających się na religię do światopoglądu chrześcijańskiego, możemy stwierdzić, że taka wizja antropologiczna wydaje się stanowić dość obiecujące tło. Spróbujmy więc teraz przedstawić zasadnicze wątki takiej teologicznej narracji:

Możemy sobie wyobrazić pierwszych ludzi naszego podgatunku w zaraniu ich istnienia jako istoty niedoskonałe, ułomne, omylne, rozwijające się. Nie rozwijam szerzej kwestii upadku człowieka oraz grzechu pierworodnego, by zbytnio nie komplikować całej perspektywy, niemniej jednak na marginesie warto przypomnieć, że w antropologii Ireneuszowej człowiek nie upadł ze stanu pierwotnej doskonałości. Kruchość i śmiertelność stanowią w tej wizji naturalny aspekt kondycji ludzkiej, który może zostać przewyciężony tylko pod warunkiem, że Bóg postanowi udzielić człowiekowi niezniszczalności. W ujęciu Ireneusza istoty ludzkie nie są obdarzone nieśmiertelnością już w stworzeniu, albowiem bez

Ducha człowiek pozostaje tylko ożywioną istotą cielesną, która ginie, kiedy odwraca się od Źródła życia.

Pierwsi ludzie jednak podczas rozwoju zaczynają generować rozmaite „spandrele” ewolucyjne, które stopniowo przekształcają się w kulturę, muzykę, sztukę oraz w to, co nazywamy religią. Owe fenomeny są następstwem działania mechanizmów głęboko zakorzenionych w naszej cielesności, psychice i budowie naszego mózgu. Ludzie na tym etapie rozwoju nie muszą posiadać żadnych systematycznych wierzeń i wyobrażeń religijnych, wizji eschatologicznych albo bardziej „ambitnych” pytań egzystencjalnych. Tego rodzaju zjawisk nie trzeba jeszcze nazywać „religiami”. Możemy raczej przyjąć, że chodzi o fenomeny, które dopiero stopniowo zostaną przetworzone poprzez rozwój kultury, refleksję racjonalną oraz życie społeczne w to, co dziś uznajemy za „religię”.

Nie wiemy, czy owe istoty miały świadomość istnienia Boga lub doświadczenie dostrzeżenia jakiejś mocy i celowości w przyrodzie, niemniej jednak, z teologicznego punktu widzenia, rozwijały się one cały czas w świecie przepelnionym łaską. Choć wizja Ireneusza mówi o jednorazowym udzieleniu „tchnienia” człowiekowi „ulepionemu” z ziemi, nie musimy takiego obrazu traktować jako wskazania jakiegoś konkretnego „momentu” animacji. Raczej możemy na niego patrzeć jak na opis pewnego doświadczenia płynącego z refleksji nad rzeczywistością w świetle Objawienia: dostrzegamy, że człowiek jest cielesny, a jednak różni się od zwierząt. Dlatego zakładamy, że posiada on coś, co możemy nazwać „duszą”, która nie jest nieśmiertelna sama z siebie, ale dąży do nieśmiertelności. Ów poetycki obraz „uformowania” i „tchnienia” możemy więc interpretować na zasadzie stopniowego rozwoju jakiegoś nowego wymiaru istnienia, który dotyczy całego gatunku i który następnie posiada każda pojedyncza istota ludzka. Każdy człowiek powołany zostaje do istnienia poprzez jeden ciągły akt stwórczy w aspekcie cielesnym i duchowym oraz nakierowany jest, nawet na najgłębszym poziomie fizycznym, na osiągnięcie „niezniszczalności”.

W takiej perspektywie więc rzeczywiście nie ma sensu pytać, od kiedy istoty ludzkie mają „duszę”, czy posiadały ją inne gatunki ludzkie lub czy owe stworzenia były „religijne”. Słowo jest nieustannie obecne przy swoim stworzeniu przez Ducha, który przemienia człowieka i pozwala na jego rozwój tak w wymiarze cielesnym, jak i duchowym. Dlatego rzeczywistość stworzenia i zbawienia włączona jest w jeden ciągły akt stwórczy Boga. Nie tylko człowiek, lecz całe stworzenie zostaje ostatecznie „zrekapitulowane” w Chrystusie, którego wcielenie stanowi szczyt rozwoju świata i człowieka. Warto pamiętać o tym, że w takiej perspektywie Duch jest obecny i działa w całej rzeczywistości ludzkiej, nie tylko

w jakimś jej segmencie. Wchodzi on w świat człowieka, przemienia go i za jego pośrednictwem prowadzi ludzi do zbawienia. To dotyczy kultury, historii, wspólnot ludzkich, lecz także rozmaitych zjawisk, które składają się na to, co nazywamy „religią”.

Co ciekawe, poważne potraktowanie rzeczywistości wcielenia Chrystusa prowadzi do stwierdzenia, że Chrystus przyjmując ludzkie ciało, przyjął i przemienił także „religiotwórcze” mechanizmy zakorzenione w naszej cielesności oraz że właśnie z ich pomocą wyraził Dobrą Nowinę o zbawieniu człowieka. W tej perspektywie należałoby również uznać, że „religia”, która powstała w kontekście Jego Misterium Paschalnego, zawiera te same ludzkie elementy, które składają się na wszystkie inne zjawiska społeczno-kulturowe, które nazywamy religiami. Przy takim spojrzeniu różnica między religią chrześcijańską a innymi religiami nie polegałaby na większej „prawdziwości” lub „skuteczności” chrześcijaństwa jako religii, lecz na szczególnym sposobie obecności Chrystusa wśród owych zwykłych, ogólnoludzkich zjawisk i mechanizmów, które uruchamiają się w różny sposób we wszystkich wspólnotach ludzkich.

Zasadniczym wątkiem stanowiącym klucz do interpretacji zjawiska religijności ludzkiej, byłyby zatem rzeczywistość wcielenia, będąca gwarantem tego, że wszelkie nasze psychofizyczne mechanizmy odpowiedzialne za powstawanie rytuałów, idei i wyobrażeń religijnych zostały już przyjęte przez Słowo i jako takie potencjalnie stają się „materiałem do przeobstwienia”. Ów „surowiec świętości”, przekształcony przez działanie Ducha, stanowić może „bilet wstępu” do udziału w symfonii zbawienia, która streszcza się w Chrystusie. W ten sposób nasza ludzka, przemieniona cielesność, wraz ze wszystkimi „religiotwórczymi” i „rytuałotwórczymi” strukturami wpisanymi w naszą konstrukcję psychofizyczną, w końcu będzie mogła się włączyć w ową wielką kosmiczną liturgię, sprawowaną w wieczności – ponieważ, jak pisał św. Ireneusz, „chwałą Boga jest człowiek żyjący”.

5.4 Zamiast podsumowania

W poprzednim punkcie próbowałam przedstawić teologiczną opowieść o „naturalnej” genezie zjawisk składających się na religię. Jego celem było wskazanie kierunku, w którym można byłoby rozwijać „realistyczną i relewantną” refleksję teologiczną nad religią i religiami. Z jednej strony, podejście, które tu w zarysie opisałam, wydaje się o tyle korzystne, że może stać się fundamentem dla budowania „realistycznych” koncepcji, umożliwiających uwzględnienie doświadczenia antropologów i religioznawców. Z racji zaakcentowania ludzkiego, psychofizycznego wymiaru religii taka wizja pozwala inaczej

spojrzeć na pewne wyobrażenia i praktyki, które przez teologów raczej zostałyby pominięte. Badacze religii wiedzą, że znaczna część materiału, którym się zajmują, nie dotyczy jakichś wysublimowanych idei rozwijanych przez specjalistów religijnych, będących odpowiednikami zachodnich teologów. Najczęściej pracują oni ze zjawiskami dość przyziemnymi, można by powiedzieć wręcz „organicznymi”, które związane są z ludzkim doświadczeniem śmierci, seksualności, choroby lub walki o przetrwanie i poprzez które ludzie próbują oswoić sobie rzeczywistość. Dlatego podejście uwzględniające „naturalistyczne” spojrzenie na ludzką religijność może chronić przed sztucznym tworzeniem nierealistycznych, zbyt „romantycznych” obrazów innych religii przez teologów.

Nie oznacza to, że w teologii nie warto zajmować się takimi zagadnieniami jak teologia komparatywna, polegająca na porównaniu idei i wyobrażeń różnych tradycji, lub prowadzić dialog z przedstawicielami różnych wspólnot wyznaniowych. Niemniej jednak bardziej „realistyczne” podejście pozwala na uświadomienie sobie tego, że taka refleksja dotyczy tylko pewnego małego wycinka rzeczywistości i że nie należy wyciągać z niej zbyt ogólnych, daleko idących wniosków na temat poszczególnych religii oraz „religii w ogóle”. Warto pamiętać o tym, że znaczna część religii nie interesuje się zbawieniem ani spekulacjami teologicznymi oraz że dialog międzyreligijny najczęściej prowadzony jest przez ludzi, którzy mają wykształcenie zachodnie i którzy często we własnym środowisku są outsiderami. Mając tę świadomość, łatwiej możemy uniknąć różnych niezbyt trafnych wypowiedzi, zaczynających się od: „wszystkie religie dążą do...” lub „przedmiotem każdej religii jest...” oraz innych podobnych.

Z drugiej strony, koncepcja szkieletowo opisana w tym eseju może okazać się „relewantna” także dla teologów chrześcijańskich, którzy poszukują fundamentu dla osadzenia swoich teologiczno-religijnych rozważań szczegółowych w ramach jakiejś szerszej wizji teologicznej. Takie ujęcie pozwala bowiem rozwijać refleksję nad religią/religiami, nie rezygnując z perspektywy inkarnacyjnej i trynitarniej oraz relacyjnego obrazu Boga. Nie skłania ono do tego, by, w celu dostosowania dyskursu teologicznego do bardziej ogólnych kategorii religioznawczych, budować refleksję teologiczno-religijną na jakiejś platonizującej wizji *sacrum*. Nie trzeba również brać w nawias biblijnego obrazu Boga i mówić o Nim, jak ujmuje to czeski teolog Tomáš Halík, jako o „jednym – uznajmy, że najwyższym – z egzemplarzy ‘istot nadprzyrodzonych’, takich jak bogowie, aniołowie lub ‘duchy’ w ogóle”⁸³. Podejście tu przedstawione umożliwia, co prawda, opisywanie

⁸³ T. Halík, *Noc zpovědníka: Paradoxy malé víry v postoptimistické době*, Lidové noviny, Praha 2005, s. 129.

ludzkich wyobrażeń na temat Boga lub bogów za pomocą kategorii religioznawczych takich jak „istoty nadprzyrodzone”, niemniej jednak pozwala jednocześnie myśleć o Bogu jak o bliskim i miłującym Ojcu Jezusa Chrystusa. Dlatego może ono posłużyć jako „relewantna” baza dla chrześcijańskiej refleksji teologicznej nad zagadnieniami szczegółowymi lub dla dialogu międzyreligijnego.

Celem tych rozważań było wskazanie kierunków, dlatego zamiast podsumowania wniosków pozwolę sobie w tym miejscu przedstawić pewne intuicje i postawić parę pytań. Wcześniej wspomniałam, że w kontekście tematu tej pracy zastanawiamy się, jak można w sposób wiarygodny mówić o relacji Boga i człowieka – a więc także o duchowości, teologii, doświadczeniu wiary oraz innych sprawach istotnych dla ludzi wierzących – jeśli poważnie traktujemy badania antropologów religii i religioznawców. Ową kwestię można rozważać w co najmniej w trzech obszarach.

Po pierwsze, w odniesieniu do teologicznej refleksji nad religią (w znaczeniu „religii w ogóle”, religii w liczbie pojedynczej) trzeba zaznaczyć, że wizja „naturalnej” koncepcji religijności nie jest sprzeczna z teorią objawieniowej genezy religii. Jest ona raczej jej rozwinięciem, które staje się możliwe, jeśli zamiast kategorii objawienia zaakcentujemy wcielenie oraz jeśli w miejsce klasycznego, filozoficznoreligijnego lub fenomenologicznego spojrzenia na religijność umieścimy podejścia korzystające z teorii antropologicznych oraz danych etnograficznych. Przy spojrzeniu na historię rozwoju świata i człowieka jako na „symfonię zbawienia”, w której stworzenie świata, objawienie Boga i wcielenie Chrystusa są tylko różnymi aspektami jednej tajemnicy, właściwie nie ma sensu mówić o „tylko ludzkiej” lub „tylko naturalnej” genezie religii. W tej perspektywie nie ma czegoś takiego jak człowiek rozpatrywany bez Boga lub natura bez łaski. Bóg stwarza w jednym ciągłym akcie, dlatego stworzenie i objawienie zbiegają się jakby w jednym procesie, za szczyt którego można uznać wcielenie Syna Bożego. Bóg prowadzi człowieka do zbawienia nie tylko poprzez „religie”, lecz także poprzez inne aspekty kultury, które sprawiają, że człowiek staje się „bardziej ludzki”, a jako taki bardziej podobny do Chrystusa, który jest „człowiekiem doskonałym”.

Na tej podstawie możemy przykładowo zadać następujące pytania:

1. W jakich aspektach warto byłoby pogłębić antropologiczną wizję inspirowaną teologią Ireneusza?
2. Jak można byłoby ją rozwinąć w kontekście kwestii ludzkiej religijności w odniesieniu do zagadnień szczegółowych takich jak grzech pierworodny, pojęcie duszy itd.?

3. Jak można w świetle takich koncepcji odczytywać refleksję na temat religii, zawartą w dokumentach Kościoła?

Po drugie, wydaje się, że za pomocą takiego podejścia do religijności można by zreinterpretować pewne wątki z dziedziny teologii religii (l.mn.). Chodzi na przykład o klasyczne modele dotyczące dróg zbawienia, które określane bywają za pomocą kategorii ekskluzywizmu, inkluzywizmu i pluralizmu lub zbawienia „poza religiami”, „w religiach” i „przez religie”. Uznając, że „religie” są zbiorami różnorodnych naturalnych elementów obecnych w rzeczywistości ludzkiej, którymi Bóg posługuje się zabiegając o zbawienie człowieka, możemy bez większych zastrzeżeń przyjąć formułę o „zbawieniu przez religie” – albo raczej kolejny raz uznać, że takie rozróżnienia niekoniecznie są sensowne. Duch działający tajemniczo w całej rzeczywistości, która ma swój początek i dopełnienie w Synu, prowadzi bowiem człowieka do zbawienia za pośrednictwem różnych tworców ludzkich, w tym także „religii” (tu warto przypomnieć sobie o pneumatologicznym spojrzeniu na rzeczywistość ludzką, zawartym w encyklice *Redemptoris missio*). Można, lecz nie trzeba mówić o „zbawieniu przez religie”, podobnie jak można, lecz nie trzeba mówić o „zbawieniu przez kulturę”. Zbawienia udziela Bóg, a, w perspektywie inspirowanej teologią Ireneuszową, życie i niezniszczalność pochodzą tylko od Ducha. Inne ujęcie tej kwestii oznaczałoby pomieszczenie perspektywy wewnętrznej, teologicznej z zewnętrzną, znajdującą się poza dyskursem teologii chrześcijańskiej.

Poza tym można byłoby się zastanowić, czy w szczegółowej refleksji teologiczno-religijnej na temat konkretnych tradycji niechrześcijańskich lub w dialogu międzyreligijnym nie można by uwzględnić także danych, które przeważnie wydają się zbyt „przyziemne” lub osobliwe, by brać je pod uwagę. Można by rozważyć takie podejścia, jak ekologia religii Roya Rappaporta, który starał się pokazać, że praktyki i wierzenia religijne niektórych wspólnot tubylczych stanowią środek regulacji relacji owych społeczeństw do środowiska naturalnego. Z takiej tezy można by wyprowadzić na przykład pytanie o etyczność działalności misyjnej, której wynikiem w niektórych wspólnotach ludzkich jest nie tylko akulturacja, lecz także dewastacja środowiska i w konsekwencji dramatyczne pogorszenie warunków życia dla członków owych społeczeństw. W perspektywie wyżej opisanego podejścia do religijności, które zakorzenione jest w katolickiej refleksji teologicznej, można by więc w szerszym zakresie korzystać z takich prac, jak projekt „teologicznie zaangażowanej antropologii” Derricka Lemonsa, o którym wspomniałam we *Wstępie*.

W tym kontekście możemy zapytać:

1. Jak należałoby w takiej perspektywie opisać rolę, którą zjawiska składające się na religie (l.mn.) odgrywają w kontekście zbawienia człowieka?
2. Czy pośród autorów współczesnych można znaleźć przykłady takiej teologii religii, w którą można byłoby wpisać wyżej opisaną koncepcję religijności ludzkiej? (Tu warto byłoby rozważyć zwłaszcza tezy Karla Rahnera lub Vladimíra Boublíka, który do Rahnera nawiązywał.)
3. Jakie wnioski dla teologii można byłoby wyprowadzić z fenomenologicznego opisu rozmaitych naturalnych, ludzkich praktyk, rytuałów i wyobrażeń religijnych?

Po trzecie, „naturalistyczne” spojrzenie na ludzką religijność skłania do refleksji nad tradycją własną. W tradycji teologicznej przeważnie podkreślano wyjątkowość chrześcijaństwa oraz przez stosunkowo długi czas nawet niezbywalność zewnętrznej przynależności do Kościoła dla osiągnięcia zbawienia. W wyżej przedstawionej perspektywie chrześcijaństwo widziane jest w pewnym sensie jako „religia pośród religii”, na którą składają się takie same ludzkie, naturalne czynniki i procesy, jak na każdą inną tradycję religijną. Opracowania domagałoby się więc pytanie o uzasadnienie wyjątkowości sposobu obecności Chrystusa w „religii chrześcijańskiej”. Jako punkt wyjścia można by założyć, że chrześcijaństwo od innych religii różni nie „prawda religii”, lecz fakt wcielenia i Paschy Chrystusa. Gwarantem zasadności założenia o „prawdziwości” treści Dobrej Nowiny byłoby właśnie Misterium Paschalne, stanowiące fundament doświadczenia apostoelskiego przekazanego przez chrześcijan. W tym kontekście warto byłoby rozważyć także rzeczywistość sakramentów i liturgii, które można uznać, w wymiarze jednostkowym i wspólnotowym, za prawdziwe miejsce kontaktu ludzi z człowieczeństwem Zmartwychwstałego⁸⁴.

Co ciekawe, spojrzenie na chrześcijaństwo jako na „jedną z religii” otwiera perspektywę dla szerszego zastosowania różnych „wyjaśniających” podejść z dziedziny nauk o człowieku także dla idei i praktyk obecnych w życiu Kościoła. Nawet takie kwestie, jak doświadczenie duchowe, stany ekstazy lub skuteczność sakramentów, które przecież poprzez swoją złożoną strukturę oddziałują także na poziomie psychofizycznym, można rozpatrywać w aspekcie ludzkim, „naturalnym”. Nie oznacza to jakiejś „redukcji w wartości”, albowiem procesy, stanowiące fundament owych zjawisk, mogą stać się „surowcem świętości”, ogarniętym przez działanie Ducha. Niemniej takie podejście może

⁸⁴ Por. P. Muroni, *Kolejność udzielania sakramentów inicjacji chrześcijańskiej* [w:] *Żyć w Chrystusie według Ducha: Teologia sakramentów wtajemniczenia chrześcijańskiego*, K. Porosło (red.), Tyniec – Wydawnictwo Benedyktynów, Kraków 2014: 287–364, s. 347.

stanowiąc antidotum dla zbyt szybkiego „teologizowania” lub „uduchawiania” ludzkich, naturalnych zjawisk, które obecne są nie tylko w doświadczeniu chrześcijan, lecz także we wszelkich innych religiach.

Ad intra możemy więc zaproponować następujące pytania:

1. W jaki sposób możemy w tej perspektywie teologicznie uzasadnić różnice między chrześcijaństwem a innymi zjawiskami religijnymi?
2. Co oznaczałyby takie podejście dla spojrzenia na takie zjawiska, jak doświadczenie duchowe, sakramenty lub funkcjonowanie wspólnot chrześcijańskich?
3. Co mogłoby wnieść w refleksję nad rzeczywistością eklezjalną szersze uwzględnienie danych i teorii z dziedziny antropologii kulturowej?

Tak przedstawiają się kluczowe wątki, które można wyprowadzić z „naturalnej” koncepcji ludzkiej religijności. Chodzi jednak tylko o pewien zarys, który trzeba byłoby poddać systematycznemu opracowaniu, by z niego wyprowadzić bardziej kompleksowe, „polichromatyczne” ujęcie problematyki religii w refleksji teologicznej. Na razie możemy tylko stwierdzić, że choć świat, którego doświadczamy – i wraz z nim zjawisko ludzkiej religijności – wydaje się zbyt „bogaty w swojej wielorakości”, to jednak dla refleksji teologicznej może on w całości stać się sakramentem wielorakiego działania Ducha Bożego, bo „Ojciec jest bogaty i wieloraki”.

Zakończenie

...zaś życiem człowieka jest oglądanie Boga
(św. Ireneusz z Lyonu)

Problem niniejszej dysertacji zawierał w pytaniu: Jak refleksja teologiczna może odpowiedzieć na redukcyjne, „naturalistyczne” podejścia do religii oraz jakie inspiracje mogą wynikać dla teologii ze spotkania z antropologią religii? Celem było, po pierwsze, stworzenie ram metodologicznych, które pozwoliłyby odnieść do siebie obie dyscypliny, po drugie, przedstawienie wybranych wątków z twórczości antropologa Bensona Salera, stanowiących przykład takiego redukcyjnego podejścia, oraz, po trzecie, wydobyć z koncepcji Salera tematów szczegółowych dla refleksji teologicznej.

Na tak sformułowane kwestie odpowiedziałam w dwóch wymiarach. Po pierwsze, starałam się gruntownie zbadać szerszy kontekst relacji teologii i antropologii religii jako dyscyplin akademickich oraz zaproponować syntetyczne opracowanie istotnych aspektów koncepcji religii w ujęciu Salera. Wracając do metafory wspomnianej we *Wstępie*, starałam się zbudować „most” (czemu poświęcona była *Część I* tej dysertacji) oraz zbadać przestrzeń „na drugim brzegu” (czego dokonałam w *Części II*). Celem takiego przedsięwzięcia było przede wszystkim *poznanie* drugiej strony, które stanowi warunek owocnego dialogu.

Po drugie, próbowałam znaleźć *inspiracje* dla refleksji teologicznej, które mogłyby wynikać ze spotkania z antropologią religii. Droga prowadziła „tam i z powrotem”, w związku z czym *Część III* miała charakter rozważań prowadzonych z perspektywy teologicznej. Materiał wydobyty z opracowania wybranych wątków myśli Bensona Salera potraktowany został jako jedno z „zewnątrznych miejsc teologicznych”, na które można spojrzeć w świetle Objawienia. Dlatego w ostatnim podrozdziale pracy zaproponowałam *pytania i kierunki*, w których można by rozwijać dalszą refleksję.

Wyniki opracowania poszczególnych zagadnień wprawdzie zostały w znacznej mierze zawarte w podsumowaniach na końcu rozdziałów lub podrozdziałów, niemniej jednak warto przedstawić je w sposób syntetyczny także w tym miejscu:

1. W *Części I*, po zbadaniu historii rozwoju teologii i antropologii religii oraz przedstawieniu szerszego kontekstu obu dyscyplin, zaproponowałam model relacji obu obszarów, który uważam za adekwatny dla dialogu. Za miejsce spotkania uznano w nim refleksję nad zjawiskiem ludzkiej religijności, prowadzoną w obu dziedzinach, przy czym po stronie teologii umiejscowiono ją na polu teologii fundamentalnej, dla której podejścia

z dziedziny antropologii religii stanowić mogą wyzwanie, a jednocześnie źródło danych i inspiracji. W takim ujęciu, teologia i antropologia religii zostały określone jako *odrębne-lecz-nieoddzielone*, niepomieszane obszary, które zachowują swoją autonomię i integralność, a między którymi możliwa jest wymiana pojęć i idei. Z tej przyczyny pierwszy etap pracy ograniczał się tylko do perspektywy nieteologicznych badań nad religią, a dopiero ostatnia faza, ujęta w *Części III* tej dysertacji, miała charakter refleksji teologicznej.

2. *Cześć II* miała charakter syntetycznego opracowania istotnych aspektów koncepcji religii w ujęciu Bensona Salera. Chodziło przede wszystkim o dwa wątki: po pierwsze, o problem konceptualizacji religii na potrzeby badań akademickich, a po drugie, o „naturalistyczne” wyjaśnianie zjawiska ludzkiej religijności za pomocą hipotez kognitywnych i ewolucyjnych. Co do pierwszej kwestii, przedstawiłam koncepcję Salera, według której „religia” w dyskursie akademickim jest trudną do zdefiniowania, zachodnią abstrakcją. Stanowi ona etnocentryczną, niejednoznaczną kategorię, której treść ludzie żyjący w kulturze zachodniej określają na podstawie doświadczenia spotkania z wielkimi monoteizmami i której następnie używają, by *tworzyć (invent)* obrazy religii innych kultur. Propozycją Salera dla badań akademickich jest konceptualizacja religii w oparciu o „podobieństwa rodzinne” i „teorię prototypów”. „Religia” ujmowana jest na zasadzie „zbioru elementów”, które dostrzegalne są w poszczególnych „religiach” w mniejszym lub większym stopniu. Przy takim ujęciu nie ma ostrej granicy między religią a „niereligią” ani żadnej „esencji” wspólnej wszystkim religiom. Przynależność do kategorii „religii” ujmowana jest raczej na zasadzie „mniej-więcej” niż „tak-nie”, przy czym niektóre religie – takie jak chrześcijaństwo, judaizm lub islam – bywają, z racji doświadczenia ludzi w kulturze zachodniej, postrzegane jako najbardziej „prototypowe” przypadki tego, co nazywamy „religią”.

Co do drugiego wątku, starałam się pokazać, w jaki sposób Saler podchodzi do wyjaśniania genezy niektórych elementów rzeczywistości, która bywa ujmowana przez kategorię „religii”. W jego opinii szczególnie zjawiska takie jak wyobrażenia na temat istot nadprzyrodzonych lub zachowania rytualne mają źródło w mechanizmach kognitywnych, wpisanych w strukturę naszego umysłu/mózgu. Szczególne znaczenie ma tu funkcjonowanie pewnych cech ludzkiego postrzegania, takich jak nadwrażliwość na wykrywanie sprawstwa, które są przyczyną powstawania wyobrażeń religijnych. Genezę owych mechanizmów można wyjaśniać za pomocą hipotez ewolucyjnych, przy czym Saler opowiada się w tym względzie za nurtem psychologii ewolucyjnej, według którego elementy religii powstały

jako pewnego rodzaju „spandrele”, czyli skutki uboczne zmian adaptacyjnych, które miały miejsce podczas rozwoju gatunku ludzkiego. W religii zatem, według Salera, nie ma nic „nadzwyczajnego”. Jest ona zakorzeniona w ludzkiej cielesności i psychice, a elementy, które się na nią składają, stanowią następstwo prawidłowego funkcjonowania mechanizmów poznawczych, które powstały w trakcie ewolucji. W systemy wierzeń, idei i praktyk, które współcześnie nazywamy „religią”, zostały one połączone dopiero stopniowo, wraz z rozwojem kultury, dlatego nie ma sensu pytać, na którym etapie swojego rozwoju człowiek stał się „religijny”.

3. W *Części III* – poza krótkim wprowadzeniem metodologicznym – zawarłam cztery eseje, nawiązujące do wątków wydobytych z koncepcji Salera. Celem pierwszego było pokazanie, że podejście Salera do religii można uznać za „redukcyjne”, lecz nie za „redukcjonistyczne”, w związku z czym – pod warunkiem, że zostaną zachowane kryteria dialogu z naukami, opisane w *Części I* – niekoniecznie musi być ono sprzeczne z chrześcijańską wizją rzeczywistości. W drugim eseju próbowałam się zastanowić, jak można spojrzeć na znaczenie języka w teologii z perspektywy spostrzeżeń Salera na temat funkcjonowania języka ludzkiego w ogóle. Na podstawie owych rozważań można m.in. wnioskować, że możliwe i korzystne jest tworzenie różnych alternatywnych „obrazów” teologicznych – w znaczeniu rozmaitych sposobów wyrażania treści Objawienia – oraz że wiele klasycznych strategii mówienia o Bogu może wynikać z pewnych przyzwyczajzeń. Te jednak niekoniecznie muszą być z refleksją teologiczną istotnie związane, co dotyczy także teologicznego spojrzenia na religie. W trzecim eseju starałam się pokazać uwarunkowania niektórych aspektów obrazu religii we współczesnym nauczaniu Kościoła oraz w refleksji teologicznej, które, w mojej ocenie, wynikają nie z samych założeń teologicznych, lecz ze specyficznego rozumienia kategorii „religii”. Wydaje się, że owo spojrzenie na religię zostało przejęte z pewnych nurtów badań nad religią i z szerszego kontekstu intelektualnego danej epoki oraz powstało ze względu na doświadczenie chrześcijaństwa jako religii „prototypowej”. Charakterystyczną cechą takiego podejścia jest m.in. akcentowanie aspektu doktrynalnego danych tradycji oraz poszukiwanie elementów, takich jak idea zbawienia lub kwestia losu ostatecznego.

Wreszcie w czwartym eseju przedstawiłam zarys podejścia do religii, które, posługując się językiem Salera, mogłoby stanowić punkt wyjścia do stworzenia bardziej „realistycznej i relewantnej” teologii religii, czyli takiej, która odpowiadałaby danym i teoriom z międzykulturowych badań antropologicznych, a jednocześnie byłaby do przyjęcia dla teologów. Skorzystałam w tym względzie najpierw z „teologii ewolucyjnej”

Denisa Edwardsa, która podkreśla relacyjność Boga i w której świat ujmowany jest jako rzeczywistość rozwijająca się jakby „wewnątrz” Boga, działającego poprzez prawa i przypadki. W tej perspektywie człowiek widziany jest jako istota rozwijająca się w świecie ogarniętym łaską, a jego „mechanizmy religiotwórcze” rozumiane są jako jeden z aspektów ewolucyjnie powstałej ludzkiej psychiki i cielesności, będącej „surowcem świętości”. Propozycję wizji antropologicznej, która mogłaby stać się podstawą takiego ujęcia, zaczerpnęłam z myśli św. Ireneusza z Lyonu, w której zaakcentowane jest wcielenie oraz dynamiczna wizja świata i kondycji ludzkiej. W ujęciu Ireneusza człowiek jest niedoskonałym jeszcze, materialnym obrazem Boga, stworzonym na wzór Syna Bożego, mającego się wcielić i dopiero ujawnić doskonałe podobieństwo do Boga. Takie ujęcie antropologii podkreśla, że *cały* człowiek, w wymiarze cielesnym i duchowym, jest obrazem Boga i cała jego natura – można by dodać, wraz z mechanizmami generującymi religię – jest przez Ducha Świętego przemieniana w Chrystusie. W ostatnim podrozdziale pracy przedstawiłam pytania wynikające z poprzednich rozważań oraz wskazałam kierunki dalszej refleksji, dotyczące teologii religii (l.p. i l.mn.) oraz możliwości zastosowania podejść z dziedziny antropologii religii w refleksji nad tradycją własną, chrześcijańską.

Warto odnieść się do dwóch zarzutów, które można byłoby wysunąć w tym kontekście. Po pierwsze, można by wytknąć, że nie podjęłam się krytycznej dyskusji na temat koncepcji Salera – choć jej ocena wśród religioznawców bynajmniej nie jest jednoznaczna – i nie sformułowałam jakiegoś szczególnego problemu badawczego na poziomie nieteologicznych badań nad religią. Można by to uznać za zaniedbanie w pracy, dla której kluczowa byłaby refleksja religioznawcza, nie zaś teologiczna. Takie przedsięwzięcie domagałoby się jednak osobnej monografii, przekraczającej obszar zainteresowania niniejszej dysertacji. Po drugie, można by zarzucić, że model relacji obu dyscyplin oraz zarys podejścia, będącego wynikiem refleksji, są zbyt ogólne i „niedopracowane”. Jak jednak wspomniałam we *Wstępie*, moim celem nie było stworzenie systematycznej teologicznej wizji dotyczącej religijności ludzkiej, lecz tylko przedstawienie pewnego „szkicu” podejścia otwartego na dalszy rozwój.

Wartość refleksji przedstawionej w tej dysertacji można upatrywać w czterech obszarach. Po pierwsze, rozdziały kontekstualne *Części I*, w których została skrótowo przedstawiona historia teologicznej refleksji nad religią oraz antropologii religii jako dyscypliny, mogą stanowić punkt odniesienia w kontekście pytania o relację teologii i nieteologicznych badań nad religią oraz o przyczyny napięć między nimi. Po drugie, propozycja modelu relacji obu dyscyplin, zawarta w czwartym rozdziale *Części I*, może być

inspiracją w kontekście szukania odpowiedniego podejścia w ramach dialogu teologii z innymi nieteologicznymi dyscyplinami akademickimi lub obszarami ludzkiego doświadczenia. Po trzecie, syntetyczne przedstawienie koncepcji Bensona Salera wraz z wykazem jego prac ma wartość jako źródło informacji o jego twórczości, która w środowisku polskojęzycznym jest mało znana. Wreszcie po czwarte, eseje zawarte w trzeciej części dysertacji wskazują na to, że „naturalistyczne”, redukcyjne podejścia religii nie muszą być sprzeczne z teologiczną refleksją nad religią/religiami i mogą stanowić inspirację dla dalszej refleksji.

Zastanawiając się nad perspektywami badawczymi, wynikającymi z moich rozważań, można wziąć pod uwagę zwłaszcza treść trzeciej, teologicznej części tej dysertacji. Każdy z poszczególnych esejów mógłby stać się punktem wyjścia dla osobnego opracowania. Za szczególnie obiecującą jednak uważam treść eseju zawierającego propozycję zarysu teologicznego ujęcia ludzkiej religijności, w którym kluczowa jest kategoria wcielenia. Dla teologów takie podejście mogłoby, po pierwsze, stanowić inspirację dla przemyślenia na nowo klasycznych teologiczno-religijnych pytań o rolę religii w zbawieniu swoich wyznawców (zwłaszcza w kwestii zbawienia „przez religie”). Po drugie, mogłoby pomóc stworzyć fundament dla korzystania w refleksji teologicznej także z redukcyjnych, „naturalistycznych” podejść do religii oraz z teorii i danych pochodzących z badań antropologicznych w ogóle.

Rozważania podjęte w tej dysertacji stanowią więc przede wszystkim zachętę do dalszego poszukiwania odpowiedniej dla czasów współczesnych, „realistycznej i relewantnej” teologii religii.

Bibliografia

1 Wykaz publikacji Bensona Salera¹

- 1957 *The Overthrow of the Tabu System in Hawaii* [praca magisterska], University of Pennsylvania [Philadelphia].
- 1960 *The Road from El Palmar: Change, Continuity, and Conservatism in a Quiché Community* [rozprawa doktorska], University of Pennsylvania [Philadelphia].
- 1962 *Migration and Ceremonial Ties among the Maya*, „Southwestern Journal of Anthropology”, t. 18, nr 4: 336–40.
- 1965 *Religious Conversion and Self-aggrandizement, a Guatemalan Case*, „Practical Anthropology”, t. 12, nr 3: 107–14.
The Departure of the Dueño, „Journal of the Folklore Institute”, t. 2, nr 1: 31–42.
- 1968 *Beliefs, Disbeliefs, and Unbeliefs*, „Anthropological Quarterly”, t. 41, nr 1: 29–33.
Palenque: The Walker-Caddy Expedition to the Ancient Maya City (1839-1840), „Hispanic American Historical Review”, t. 48, t. 2: 273–74.
The Maya World, „Hispanic American Historical Review”, t. 48, nr 3: 472–73.
- 1969 *Nagual, brujo y hechicero en un pueblo quiche*, Editorial José de Pineda Ibarra / Ministerio de Educación, Guatemala.
- 1972 *A Reply to Vogt*, „American Anthropologist”, t. 74, nr 1/2: 202.
- 1976 *Panajachel: A Guatemalan Town in Thirty-Year Perspective*, „Hispanic American Historical Review”, t. 56, nr 3: 497–98.
- 1977 *Spiritual Power in Santiago El Palmar* [w:] *The Anthropology of Power: Ethnographic Studies from Asia, Oceania, and the New World*, R. Newbold Adams, R. D. Fogelson (red.), Academic Press, New York / San Francisco / London: 287–97.
Supernatural as a Western Category, „Ethos”, t. 5: 31–53.
- 1980 [A Comment on „A Cognitive Theory of Religion” by Stewart Guthrie] [w:] *Cognitive Theory of Religion [and Comments and Reply]*, S. Guthrie, „Current Anthropology”, t. 21, nr 2: 181–203, s. 197.
- 1986 *Principios de compensacion y el valor de las personas en la sociedad Guajira*, „Montalbán”, t. 17: 53–65.
- 1987 «Religio» and the Definition of Religion, „Cultural Anthropology”, t. 2, nr 3: 395–99.
- 1988 *Los wayú (guajiro)* [w:] *Los aborígenes de Venezuela*, J. Lizot (red.), Fundación La Salle / Monte Ávila Editores, Caracas: 25–145.
- 1993 *Conceptualizing Religion: Immanent Anthropologists, Transcendent Natives, and Unbounded Categories*, E.J. Brill, Leiden / New York [2. wyd.: 2000, Berghahn Books, New York].

¹ Wykaz prac Salera przedstawiony jest w porządku chronologicznym i zawiera tylko jego monografie, artykuły naukowe oraz przyczynki do dyskusji (pominięte zostały recenzje jego autorstwa). W przypadku publikacji napisanych przy udziale innych osób podaję nazwiska współautorów w nawiasie za tytułem.

- 1997 *Conceptualizing Religion: The Matter of Boundaries* [w:] *Vergleichen und Verstehen in der Religionswissenschaft*, H.-J. Klimkeit (red.), Harrassowitz Verlag, Wiesbaden: 27–35.
- E. B. Tylor and the Anthropology of Religion*, „Marburg Journal of Religion”, t. 2, nr 1: 1–3.
- Lévy-Bruhl, Participation, and Rationality* [w:] *Rationality and the Study of Religion*, L. H. Martin, J. S. Jensen (red.), Aarhus University Press, Aarhus: 44–64.
- UFO Crash at Roswell: The Genesis of a Modern Myth*, [B. Saler, Ch.A. Ziegler, i Ch.B. Moore], Smithsonian Institution Press, Washington (DC).
- 1999 *Biology and Religion: On Establishing a Problematic*, „Method and Theory in the Study of Religion”, t. 11, nr 4: 386–94.
- Family Resemblance and the Definition of Religion*, „Historical Reflections / Réflexions Historiques”, t. 25, nr 3: 391–404.
- 2000 *Conceptualizing Religion: Responses*, „Method & Theory in the Study of Religion”, t. 31, nr 1–2: 323–38.
- 2001 *Comparison: Some Suggestions for Improving the Inevitable*, „Numen”, t. 48, nr 3: 267–75.
- On What We May Believe about Beliefs* [w:] *Religion in Mind: Cognitive Perspectives on Religious Belief, Ritual, and Experience*, J. Andersen (red.), Cambridge University Press, Cambridge: 47–69.
- 2003 *The Ethnographer as Pontifex* [w:] *Translating Culture: Perspectives on Translation and Anthropology*, P.G. Rubel, A. Rosman (red.), Berg, Oxford / New York: 197–212.
- 2004 *On Credulity* [w:] *Religion as a Human Capacity: A Festschrift in Honor of E. Thomas Lawson*, T. Light, B.C. Wilson (red.), E.J. Brill, Leiden: 315–29.
- Towards a Realistic and Relevant ‘Science of Religion’*, „Method & Theory in the Study of Religion”, t. 16, nr 3: 205–33.
- 2005 *Finding Wayú Religion*, „Historical Reflections / Réflexions Historiques”, t. 31, nr 2: 255–70.
- Dracula and Carmilla: Monsters and the Mind*, [B. Saler, Ch.A. Ziegler], „Philosophy and Literature”, t. 29: 218–27.
- 2006 *Atheism and the Apotheosis of Agency*, [B. Saler, Ch.A. Ziegler], „Temenos”, t. 42, nr 2: 7–41.
- Culture in Phylogenetic Perspective: An Appreciation of the Contributions of A. I. Hallowell*, Aarhus [opublikowane w: *Understanding Religion: Selected Essays*].
- 2007 *Secondary Beliefs and the Alien Abduction Phenomenon* [w:] *Alien Worlds: Social and Religious Dimensions of Extraterrestrial Contact*, D.G. Tumminia (red.), Syracuse University Press, Syracuse (NY): 128–37.
- 2008 *Conceptualizing Religion: Some Recent Reflections*, „Religion”, t. 38, nr 3: 219–25.
- Essentialism and Evolution* [w:] *The Evolution of Religion: Studies, Theories & Critiques*, J. A. Bulbulia (red.), Collins Foundation Press, Santa Margarita (CA): 379–86.
- 2009 *Anthropomorphism and Animism: On Stewart E. Guthrie, Faces in the Clouds (1993)* [w:] *Contemporary Theories of Religion: A Critical Companion*, M. Stausberg (red.), Routledge, London / New York: 39–52.

- Reduction, Integrated Theory, and the Study of Religion*, „Religion”, t. 39, nr 4: 348–51.
- Reply to Robert N. McCauley*, [B. Saler, G.L. Dickinson], „Religion”, t. 39, nr 2: 203–4.
- Reply to Timothy Fitzgerald*, [B. Saler, G.L. Dickinson], „Religion”, t. 39, nr 2: 198–99.
- Understanding Religion: Selected Essays*, Walter de Gruyter, Berlin / New York.
- 2010 *Theory and Criticism: The Cognitive Science of Religion*, „Method & Theory in the Study of Religion”, t. 22, nr 4: 330–39.
- 2012 *Dying for an Idea: Voluntary Death, Afterlife Beliefs, and Their Role in the Quest for Immortality*, [B. Saler, Ch.A. Ziegler] [w:] *Science and the World's Religions: Religions and Controversies* (t. 3), P. McNamara, W.J. Wildman (red.), Praeger, Santa Barbara (CA): 45–71.
- On Affirmations of the Realities of Religion and Atheism*, [B. Saler, Ch.A. Ziegler], „Religion, Brain & Behavior”, t. 2, nr 1: 83–85.
- 2015 *Concept of Religion* [w:] *Vocabulary for the Study of Religion*, R.A. Segal, K. von Stuckrad (red.), http://dx.doi.org/10.1163/9789004249707_vsr_DUM_000775 [07.01.2022].
- 2017 *Constraints on Theory-Building in the Cognitive Science of Religion with Reflections on the Influence of Physics Envy and the Principle of Sufficient Reason* [w:] *Religion Explained?: The Cognitive Science of Religion After Twenty-Five Years*, L.H. Martin, D. Wiebe (red.), Bloomsbury Academic, London / New York: 133–142.
- 2019 *Causality, Deconstruction, and an Unsettling Possibility* [w:] *Evolution, Cognition, and the History of Religion: A New Synthesis. Festschrift in Honour of Armin W. Geertz*, A.W. Geertz, A.K. Petersen (red.), Brill, Leiden / Boston: 273–79.
- 2021 *The Construction of the Supernatural in Euro-American Cultures: Something Nice About Vampires*. Bloomsbury Academic, New York.

2 Dokumenty Magisterium Kościoła

- Franciszek, *Konstytucja apostolska «Veritatis gaudium»* (27 XII 2017) [*Konstytucja apostolska «Veritatis gaudium» o uniwersytetach i wydziałach kościelnych*, Biblos, Tarnów 2018].
- Jan Paweł II, *Konstytucja apostolska «Sapientia christiana»* (15 IV 1979) [*Papieża Jana Pawła II konstytucja apostolska «Sapientia Christiana» o uniwersytetach i wydziałach kościelnych*, Kuria Metropolitalna, Kraków 1979].
- Kongregacja Nauki Wiary, *Katechizm Kościoła Katolickiego* (11 X 1992) [*Katechizm Kościoła katolickiego*, Pallottinum, Poznań 2009].
- Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Chrześcijaństwo i religie* (1997) [https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_1997_cristianesimo-religioni_pl.html, 27.03.2022].
- Paweł II, *Encyklika «Redemptoris missio» o stałej aktualności posłania misyjnego* (1 I 1990) [*Encyklika «Redemptoris missio» Ojca Świętego Jana Pawła II o stałej aktualności posłania misyjnego*, TUM, Wrocław 1995].
- Pius XII, *Encyklika «Mystici Corporis»* (28 IV 1943) [*Encyklika Mystici Corporis papieża Piusa XII o Kościele, Mistycznym Ciele Chrystusa*, Tum, Wrocław 2001].

- Sobór Watykański II, *Deklaracja o stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich* «*Nostra aetate*» (28 X 1965) [*Sobór Watykański II: Konstytucje, dekryty, deklaracje (tekst łacińsko-polski, nowe tłum.)*], Pallotinum, Poznań 2008: 520–527].
- Sobór Watykański II, *Konstytucja dogmatyczna o Kościele* «*Lumen gentium*» (21 XI 1964) [*Sobór Watykański II: Konstytucje, dekryty, deklaracje (tekst łacińsko-polski, nowe tłum.)*], Pallotinum, Poznań 2008: 144–263].
- Sobór Watykański II, *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym* «*Gaudium et spes*» (7 XII 1965) [*Sobór Watykański II: Konstytucje, dekryty, deklaracje (tekst łacińsko-polski, nowe tłum.)*], Pallotinum, Poznań 2008: 824–981].
- Sobór we Florencji, *Bulla unii z Koptami* «*Cantate Domino*» (4 II 1442) [*Dokumenty soborów powszechnych III (1414–1445): Konstancja, Bazylea-Ferrara-Florencja-Rzym*, A. Baron, H. Pietras SJ (red.), Wydawnictwo WAM / Księża Jezuiti, Kraków 2005: 570–619].

3 Literatura pomocnicza

- Alston, W.P., *Religion* [w:] *The Encyclopedia of Philosophy*, P. Edwards (red.), Macmillan and The Free Press, New York 1967, t.7: 140–145.
- Anderwald A., *Teologia a nauki przyrodnicze: Rola wiedzy przyrodniczej w dociekaniach teologicznych*, Wydział Teologiczny UO, Opole 2007.
- Asad T., *Anthropological Conceptions of Religion: Reflections on Geertz*, „Man” 1983, t. 18, nr 2: 237–259.
- Atran S., *In Gods We Trust: The Evolutionary Landscape of Religion*, Oxford University Press, Oxford 2004.
- Bainbridge W.S., *Atheism*, „Interdisciplinary Journal of Research on Religion”, 2005, t. 1: 1–24.
- Baird R.J., *How Religion Became Scientific* [w:] *Religion in the Making: The Emergence of the Science of Religion*, A. L. Molendijk, P. Pels (red.), Brill, Leiden / Boston 1998: 206–229.
- Bambrough R., *Universals and Family Resemblances*, „Proceedings of the Aristotelian Society” 1961, t. 61, nr 1: 207–222.
- Barbour I.G., *When Science Meets Religion: Enemies, Strangers, or Partners?*, HarperSanFrancisco, San Francisco 2000.
- Barnard A., *Antropologia: Zarys teorii i historii*, S. Szymański (tłum.), Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 2016.
- Barnes M., *Theology and the Dialogue of Religions*, Cambridge University Press, Cambridge (UK) / New York 2002.
- Barrett J.L., *Cognitive Science of Religion: What Is It and Why Is It?*, „Religion Compass” 2007, t. 1, nr 6: 768–786.
- Barrett J.L., *Cognitive Science, Religion, and Theology: From Human Minds to Divine Minds*, Templeton Press, West Conshohocken (PA) 2011.
- Barrett J.L., *Why Would Anyone Believe in God?*, AltaMira Press, Walnut Creek (CA) 2004.
- Barrett J.L., Church I.M., *Should CSR Give Atheists Epistemic Assurance? On Beer-Goggles, BFFs, and Skepticism Regarding Religious Beliefs*, „The Monist” 2013, t. 96, nr 3: 311–324.
- Barth F., A. Gingrich, R. Parkin, S. Silverman (red.), *Antropologia. Jedna dyscyplina, cztery tradycje: brytyjska, niemiecka, francuska i amerykańska*, J. Tegnerowicz (tłum.), Wydawnictwo UJ, Kraków 2007.

- Bartnik C.S., *Znaczenie koncepcji „loci theologici” dziś*, „Salvatoris Mater” 2000, t. 2, nr 1: 295–298.
- Behr J., *Asceticism and Anthropology in Irenaeus and Clement*, Oxford University Press, Oxford / New York 2017.
- Behr J., *Irenaeus of Lyons: Identifying Christianity*, Oxford University Press, Oxford 2013.
- Bennett C., *In Search of the Sacred: Anthropology and the Study of Religions*, Cassell, London / New York 1996.
- Bernhardt R., *Comparative Theology: Between Theology and Religious Studies*, „Religions” 2012, t. 3, nr 4: 964–972.
- Bielo J.S., *Anthropology, Theology, Critique*, „Critical Research on Religion” 2018, t. 6, nr 1: 28–34.
- Bowie F., *Antropologia religii: Wprowadzenie*, K. Pawluś (tłum.), Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2008.
- Boyer P., *I człowiek stworzył bogów...: Jak powstała religia?*, K. Szeżyńska-Maćkowiak (tłum.) Prószyński i S-ka, Warszawa 2005.
- Boyer P., *Out of Africa: Lessons from a By-Product of Evolution* [w:] *Religion as Human Capacity: A Festschrift in Honor of E. Thomas Lawson*, T. Light, B. C. Wilson (red.), E.J. Brill, Leiden / Boston 2004.
- Bronk A., *Podstawy nauk o religii*, Towarzystwo Naukowe, Lublin 2003.
- Burkert W., *Stwarzanie świętości: Ślady biologii we wczesnych wierzeniach religijnych*, L. Trzcionkowski (tłum.), Wydawnictwo Homini, Kraków 2006.
- Cano OP M., *O źródłach teologii: według wydania: Serwacego Sassena, nakładem spadkobierców Arnalda Byrckmanna, w Lowanium 1564 roku: w oparciu o wydanie: Juan Belda Plans, De locis theologicis, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 2006*, Zakład Poligraficzny „Gutgraf”, Olsztyn 2016.
- Chalmers A.F., *Czym jest to, co zwiemy nauką?: Rozważania o naturze, statusie i metodach nauki*, A. Chmielewski (tłum.), Siedmioróg, Wrocław 1997.
- Copi I.M., *Introduction to Logic*, Macmillan, New York 1961.
- Cosmides L., Tooby J., Barkow J.H., *Introduction: Evolutionary Psychology and Conceptual Integration* [w:] *The Adapted Mind: Evolutionary Psychology and the Generation of Culture*, J. H. Barkow, L. Cosmides, J. Tooby (red.), Oxford University Press, Oxford / New York 1992: 3–15.
- Davies D.J., *Anthropology and Theology*, Berg, Oxford 2002.
- Dekert T., *Teoria rekapitulacji Ireneusza z Lyonu w świetle starożytnych koncepcji na temat Adama*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2007.
- Deliège R., *Historia antropologii: Szkoły, autorzy, teorie*, K. Marczevska (tłum.), Oficyna Naukowa, Warszawa 2011.
- Dembowski B., *Wprowadzenie do Deklaracji o stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich* [w:] *Sobór Watykański II: Konstytucje, dekryty, deklaracje (tekst łacińsko-polski, nowe tłumaczenie)*, Sobór Watykański II (red.), Pallotinum, Poznań 2008.
- Dunnell R.C., *Systematics in Prehistory*, Macmillan and The Free Press, New York 1971.
- Dzidek T., *Teologia jako nauka* [w:] *Racjonalność wiary*, B. Kochaniewicz (red.), Uniwersytet im. Adama Mickiewicza-Wydział Teologiczny, Poznań 2012.
- Dzidek T., Ł. Kamykowski, A. Kubiś (red.), *Teologia fundamentalna (t. 2): Religie świata a chrześcijaństwo*, Wydawnictwo Naukowe PAT, Kraków 1998.
- Dzidek T., Ł. Kamykowski, A. Napiórkowski OSPPE (red.), *Teologia fundamentalna (t. 5): Poznanie teologiczne*, Wydawnictwo Naukowe PAT, Kraków 2006.

- Edwards D., *Bóg ewolucji: Teologia trynitarna*, Ł. Kwiatek (tłum.), Copernicus Center Press, Kraków 2016.
- Edwards D., *Christian Understandings of Creation: The Historical Trajectory*, Project Muse, Baltimore (MD) 2018.
- Edwards D., *Irenaeus of Lyons (c. 130–198)* [w:] *Christian Understandings of Creation: The Historical Trajectory*, Project Muse, Baltimore (MD) 2018: 21–44.
- Eller J.D., *Introducing Anthropology of Religion*, Routledge, New York / London 2007.
- Essential vs. Accidental Properties*, <https://plato.stanford.edu/entries/essential-accidental/> [7.01.2022].
- Fierke C., *Sad News: Benson Saler*, <https://www.brandeis.edu/provost/letters/2020-2021/2021-03-17-sad-news-benson-saler.html> [21.04.2021].
- Filek OCD O., *Wprowadzenie* [w:] *Dzieła*, B. Smyrak OCD (tłum.), Wydawnictwo Karmelitów Bosych, Kraków 1998: 23–62.
- Firth R., *Problem and Assumption in an Anthropological Study of Religion*, „Journal of the Royal Anthropological Institute”, 1959, t. 89: 129–148.
- Fitzgerald M.L., *Other Religions in the Catechism of the Catholic Church*, „Islamochristiana”, 1993, t. 19: 29–41.
- Fitzgerald T., *A Critique of ‘Religion’ as a Cross-Cultural Category*, „Method & Theory in the Study of Religion” 1997, t. 9, nr 2: 91–110.
- Fitzgerald T., *A Response to Saler, Benavides, and Korom*, „Religious Studies Review” 2001, t. 27, nr 2: 110–115.
- Fitzgerald T., *Benson Saler*, „Conceptualizing Religion: Some Recent Reflections”: *A Response*, „Religion” 2009, t. 39, nr 2: 194–197.
- Fitzgerald T., *Religion, Philosophy and Family Resemblances*, „Religion” 1996, t. 26, nr 3: 215–236.
- Fitzgerald T., *The Ideology of Religious Studies*, Oxford University Press, New York / Oxford 2000: 103–105.
- Flood G.D., *An Introduction to Hinduism*, Cambridge University Press, New York (NY) 1996.
- Geertz A.W., *Benson Saler: An Appreciation* [w:] *The Construction of the Supernatural in Euro-American Cultures: Something Nice About Vampires*, Bloomsbury Academic, New York 2021: viii–xxi.
- Geertz A.W., *How Not to Do the Cognitive Science of Religion Today*, „Method & Theory in the Study of Religion” 2008, t. 20, nr 1: 7–21.
- Geertz C., *Religion as a Cultural System* [w:] *Anthropological Approaches to the Study of Religion*, M. Banton (red.), Tavistock Publications, Edinburgh 1966: 1–46.
- Gill S.D., *Storytracking: Texts, Stories & Histories in Central Australia*, Oxford University Press, New York 1998.
- Gould S.J., *Nonoverlapping Magisteria*, „Natural History”, 1997, t. 106: 16–22.
- Gould S.J., Lewontin R.C., *The Spandrels of San Marco and the Panglossian Paradigm: A Critique of the Adaptationist Programme*, „Proceedings of the Royal Society of London. Series B, Biological Sciences” 1979, t. 205, nr 1161: 581–598.
- Grimes R.L., *Rite out of Place: Ritual, Media, and the Arts*, Oxford University Press, Oxford / New York 2006.
- Grobler A., *Metodologia nauk*, Wydawnictwo Aureus / Wydawnictwo Znak, Kraków 2008.
- Hadjadj F., *Zmartwychwstanie: Instrukcja obsługi*, M. Nowak (tłum.), Wydawnictwo Polskiej Prowincji Dominikanów „W Drodze”, Poznań 2017.

- Halík T., *Noc zpovědníka: Paradoxy malé víry v postoptimistické době*, Lidové noviny, Praha 2005.
- Hamer D., *The God Gene: How Faith is Hardwired into Our Genes*, Doubleday, New York 2004.
- Harrison P., *'Religion' and the Religions in the English Enlightenment*, Cambridge University Press, Cambridge 2002.
- Hector K.W., *Theology Without Metaphysics: God, Language, and the Spirit of Recognition*, Cambridge University Press, New York 2011.
- Herbut J., *Jaką nauką jest teologia katolicka?* [w:] *Tożsamość teologii*, A. Anderwald, T. Dola, M. Rusecki (red.), Redakcja Wydawnictw Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Opolskiego, Opole 2010: 11–19.
- Hünemann P., *Dogmatische Prinzipienlehre: Glaube, Überlieferung, Theologie als Sprach- und Wahrheitsgeschehen*, Aschendorff-Verl, Münster 2003.
- Huspeková CHR T., *Religia wyjaśniona?: Problem redukcjonizmu w religioznawstwie kognitywnym z perspektywy teologii* [w:] *Teologia w dialogu z innymi naukami: Spotkania – kontrowersje – perspektywy*, D. Wąsek (red.), Wydawnictwo „scriptum”, Kraków 2021: 218–233.
- In Memoriam: Benson Saler, Professor Emeritus of Anthropology*, <https://www.brandeis.edu/anthropology/people/in-memoriam.html> [21.04.2021].
- Ireneusz z Lyonu, *Adversus haereses*, J. Brylowski (tłum.), Bernardinum, Pelplin 2018.
- Ireneusz z Lyonu, *Bóg w Ciele i Krwi*, H.U. von Balthasar (red.), W. Myszor (tłum.), Wydawnictwo „M”, Kraków 2001.
- Ireneusz z Lyonu, *Chwałę Boga żyjący człowiek*, D. Singles, J. Comby (red.), W. Myszor (tłum.), Stowarzyszenie Pomocy Wydawnictwom Katolickim na Ukrainie „Kairos” [etc.], Kraków [etc.] 1999.
- Ireneusz z Lyonu, *[Ireneusz z Lyonu i gnostycy:] Zdemaskowanie i odparcie fałszywej gnozy (Tłumaczenie: Adversus haereses, księga I i II)*, W. Myszor (tłum. i red.), Księgarnia św. Jacka, Katowice 2016.
- Ireneusz z Lyonu, *Wykład nauki apostołskiej*, W. Myszor (tłum.), Wydawnictwo WAM / Księży Jezuitów, Kraków 1997.
- Jensen J.S., *Religion as the Unintended Product of Brain Functions in the 'Standard Cognitive Science of Religion Model': On Pascal Boyer, Religion Explained (2001) and Ilkka Pyysiäinen, How Religion Works (2003)* [w:] *Contemporary Theories of Religion: A Critical Companion*, M. Stausberg (red.), Routledge, London 2009: 129–155.
- Johnson C., «Bricoleur» and «Bricolage»: *From Metaphor to Universal Concept*, „Paragraph” 2012, t. 35, nr 3: 355–372.
- Johnson D., *What Are Atheists for? Hypotheses on the Functions of Non-Belief in the Evolution of Religion*, „Religion, Brain & Behavior” 2012, t. 2, nr 1: 48–70.
- Kałuża K., *Czy teologia komparatywna zastąpi teologię religii?*, „Studia Oecumenica”, 2016: 319–358.
- Kałuża K., *Ku teologicznemu pojęciu religii*, „Analecta Cracoviensia”, 2017, t. 49: 41–65.
- Kamykowski Ł., *Teologia religii: Pojęcie – natura – przedmiot* [w:] *Teologia religii: Chrześcijański punkt widzenia*, G. Dziewulski (red.), Wydawnictwo Księży Sercanów, Łódź / Kraków 2007: 21–33.
- Karmiloff-Smith A., *Beyond Modularity: A Developmental Perspective on Cognitive Science*, MIT Press, Cambridge (MA) 1999.

- Każmierczak Z., *Koncepcja fenomenologii religii w ujęciu Gerardusa van der Leeuwa*, „Idea: Studia nad strukturą i rozwojem pojęć filozoficznych”, 1998, t. 10: 95–114.
- Kijas OFMConv Z., *Wprowadzenie do myślenia teologicznego*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2005.
- Kim D.S., *The Doctrine of Man in Irenaeus of Lyons*, Boston University Graduate School, Boston 1969.
- Kitagawa J.M., *The History of Religions in America* [w:] *The History of Religions: Essays in Methodology*, M. Eliade, J. M. Kitagawa (red.), The University of Chicago Press, Chicago / London 1959: 1–30.
- Kołakowski L., *Modernity on Endless Trial*, University of Chicago Press, Chicago 1990.
- Kotowicz W., *Józefa Życińskiego meta-przedmiotowe ujęcie relacji między nauką a religią*, „Roczniki filozoficzne” 2004, t. 60, nr 4: 249–260.
- Kubacki SJ Z., *Wprowadzenie do teologii religii*, Wydawnictwo Rhetos, Warszawa 2018.
- Leakey R.E., *Pochodzenie człowieka*, Z. Skrok (tłum.), CiS / Most, Warszawa 1995.
- Ledwoń OFM I.S., „...i nie ma w żadnym innym zbawienia”: *Wyjątkowy charakter chrześcijaństwa w teologii posoborowej*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2006.
- Legutko R., *Etyka absolutna i społeczeństwo otwarte*, Wydawnictwo Arcana, Kraków 1998.
- J.D. Lemons (red.), *Theologically Engaged Anthropology*, Oxford University Press, Oxford (UK) 2018.
- Lévi-Strauss C., *Myśl nieoswojona*, A. Zajączkowski, (tłum.), Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1969.
- Liana Z., *O możliwej obiektywności poznania religijnego (teologii)* [w:] *Racjonalność wiary*, B. Kochaniewicz (red.), Uniwersytet im. Adama Mickiewicza-Wydział Teologiczny, Poznań 2012: 61–73.
- Liszka CFM P., *Struktura substancjalna osoby ludzkiej*, „Collectanea Theologica” 2018, t. 88, nr 3: 77–98.
- MacQuarrie J., *God-Talk: An Examination of the Language and Logic of Theology*, Harper & Row, New York (NY) 1970.
- Maritain J., *An Essay on Christian Philosophy*, Philosophical Library, New York (NY) 1955 [https://maritain.nd.edu/jmc/etext/aeocp15.htm, 17.01.2022].
- Martin C., *Delimiting Religion*, „Method & Theory in the Study of Religion” 2009, t. 21, nr 2: 157–176.
- Mithen S., *Symbolism and the Supernatural* [w:] *The Evolution of Culture: An Interdisciplinary View*, R. Dunbar, C. Knight, C. Power (red.), Rutgers University Press, New Brunswick (NJ) 2003: 147–169.
- Molendijk A.L., *Introduction* [w:] *Religion in the Making: The Emergence of the Sciences of Religion*, A. L. Molendijk, P. Pels (red.), Brill, Leiden / Boston 1998: 1–27.
- Monothetic*, https://www.merriam-webster.com/dictionary/monothetic [2.12.2021].
- Morales J., *Teología de las religiones*, Ediciones Rialp, Madrid 2008.
- Morales J., *Wprowadzenie do teologii*, P. Rak (tłum.), Wydawnictwo M, Kraków 2006.
- Muroni P., *Kolejność udzielania sakramentów inicjacji chrześcijańskiej* [w:] *Życie w Chrystusie według Ducha: Teologia sakramentów wtajemniczenia chrześcijańskiego*, K. Porosło (red.), Tyniec - Wydawnictwo Benedyktynów, Kraków 2014: 287–364.
- Needham R., *Circumstantial Deliveries*, University of California Press, Berkeley 1981.
- Needham R., *Polythetic Classification: Convergence and Consequences*, „Man: New Series” 1975, t. 10, nr 3: 349–369.

- Nichols A., *Patrząc na liturgię: Krytyczna ocena jej współczesnej formy*, T. Glanz (tłum.), Klub Książki Katolickiej, Poznań 2005.
- Nozick R., *Philosophical Explanations*, Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge (Mass) 1981.
- Pals D.L., *Eight Theories of Religion*, Oxford University Press, New York 2006.
- Paredes J.C.R.G., *Mariologia w drodze: Perspektywy mariologiczne u progu XXI wieku*, „Salvatoris Mater” 2005, t. 7, nr 1: 239–259.
- Platvoet J.G., *Close Harmonies: The Science of Religion in Dutch Duplex Ordo Theology, 1860-1960*, „Numen”, 1998, t. 48: 115–162.
- Rahner SJ K., *Nature and Grace: Dilemmas in the Modern Church*, Sheed and Ward, New York 1964.
- Redukcjonizm*, <https://sjp.pwn.pl/szukaj/redukcjonizm.html> [26 styczeń 2021 r.].
- Robbins J., *Anthropology and Theology: An Awkward Relationship?*, „Anthropological Quarterly” 2006, t. 79, nr 2: 285–294.
- Rosch E., *Principles of Categorization* [w:] *Cognition and Categorization*, E. Rosch, B. B. Lloyd (red.), Lawrence Erlbaum Associates, Hillsdale (NJ) 1978: 27–48.
- Rosch E., Mervis C.B., *Family Resemblances: Studies in the Internal Structure of Categories*, „Cognitive Psychology”, 1975, t. 7: 573–605.
- Rusecki M., *Geneza religii* [w:] *Religia w świecie współczesnym: Zarys problematyki religiologicznej*, H. Zimoń SVD (red.), seria „Studia Religiologiczne”, nr 1, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2000: 71–88.
- Rusecki M., *Istota i geneza religii*, Wydawnictwo Diecezjalne Sandomierz, Lublin / Sandomierz 1997.
- Rusecki M., *Objawienie Boże podstawą religii*, „Biblioteka Teologii Fundamentalnej”, 2007, t. 2: 157–182.
- Rusecki M., *Traktat o religii*, Wydawnictwo Księży Werbistów VERBINUM, Warszawa 2007.
- Rutowski T., *Rozwój pojęcia nauki*, „Studia Płockie”, 1974, t. 2: 155–166.
- Ryba T., *Are Religious Theories Susceptible to Reduction?* [w:] *Religion and Reductionism: Essays on Eliade, Segal, and the Challenge of the Social Sciences for the Study of Religion*, T. A. Idinopulos, E. A. Yonan (red.), E.J. Brill, Leiden / New York 1994: 15–42.
- Searle J.R., *Umysł: Krótkie wprowadzenie*, Dom Wydawniczy „Rebis”, Poznań 2010 [Searle J.R., *Mind: A Brief Introduction*, Oxford University Press, Oxford / New York 2004].
- Sesboüé B., *Stosunek prawda-historia w kilku niedawnych dokumentach magisterium* [w:] *Władza w kościele: Autorytet, prawda i wolność*, P. Rak (tłum.), Wydawnictwo „M”, Kraków 2003: 183–209.
- Seweryniak H., *Teologia fundamentalna (t. I)*, Towarzystwo „Więź”, Warszawa 2010.
- Seweryniak H., *Teologia religii a teologia fundamentalna: Refleksja metodologiczno-pedagogiczna* [w:] *Teologia religii: Chrześcijański punkt widzenia*, G. Dziewulski (red.), Wydawnictwo Księży Sercanów, Łódź / Kraków 2007: 183–201.
- Sharon L. Armstrong, Gleitman L.R., Gleitman H., *What Some Concepts Might Not Be*, „Cognition”, 1983, t. 13: 263–308.
- Silverman S., *Stany Zjednoczone* [w:] *Antropologia. Jedna dyscyplina, cztery tradycje: brytyjska, niemiecka, francuska i amerykańska*, F. Barth, A. Gingrich, R. Parkin, S. Silverman (red.), J. Tegnerowicz (tłum.), Wydawnictwo UJ, Kraków 2007: 285–382.
- Smith J.Z., *Religion, Religions, Religious* [w:] *Critical Terms for Religious Studies*, M. C. Taylor (red.), Chicago University Press, Chicago / London 1998: 259–284.

- Smith W.C., *The Meaning and End of Religion: A New Approach to the Religious Traditions of Mankind*, Mentor, New York 1963.
- Smith W.L., *The One-Eyed Goddess: A Study of the Manasa Mangal*, Almqvist & Wiksell International, Stockholm 1980.
- Sokal R.R., Sneath P.H.A., *Principles of Numerical Taxonomy*, W. H. Freeman and Company, San Francisco / London 1963.
- Solarz OFMConv F., *Sobór Watykański II a religie niechrześcijańskie: Rozwój refleksji teologicznej nad stosunkiem Kościoła do religii niechrześcijańskich w dokumentach Soboru Watykańskiego II*, [s.n.], Kraków 2005.
- Sosis R., *The Adaptationist-Byproduct Debate on the Evolution of Religion: Five Misunderstandings of the Adaptationist Program*, „Journal of Cognition and Culture” 2009, t. 9, nr 3-4: 315–332.
- Southwold M., *Buddhism and the Definition of Religion*, „Man: New Series” 1978, t. 13, nr 3: 362–379.
- Staal F., *Ritual and Mantras: Rules Without Meaning*, Motilal Banarsidass, Delhi 1996.
- Steenberg M.C., *Irenaeus on Creation: The Cosmic Christ and the Saga of Redemption*, Brill, Leiden / Boston 2008.
- Steenberg M.C., *Of God and Man: Theology as Anthropology from Irenaeus to Athanasius*, T & T Clark, London 2009.
- Strenski I., *Understanding Theories of Religion: An Introduction*, Wiley Blackwell, Chichester (UK) / Oxford (UK) / Malden (USA) 2015.
- Stuckrad K. von, *Discursive Study of Religion: From States of the Mind to Communication and Action*, „Method & Theory in the Study of Religion” 2003, t. 15, nr 3: 255–271.
- Stuckrad K. von, *Religion and Science in Transformation: On Discourse Communities, the Double-Bind of Discourse Research, and Theoretical Controversies* [w:] *Making Religion: Theory and Practice in the Discursive Study of Religion*, F. Wijsen, K. von Stuckrad (red.), Brill, Leiden / Boston 2016: 203–224.
- Szyjewski A., *Rozbite kubki po dekonstrukcji: Współczesne antropologiczne teorie religii*, „Studia Religioznawcze”, 2007, t. 40: 135–168.
- Szymik J., *Topika teologiczna wczoraj i dziś*, „Śląskie Studia Historyczne-Teologiczne”, 1991-1990, t. 23-24: 157–164.
- Taira T., *Making Space for Discursive Study in Religious Studies*, „Religion” 2013, t. 43, nr 1: 26–45.
- Tilley T.W., *‘Christianity and the World Religions’: A Recent Vatican Document*, „Theological Studies” 1999, t. 60, nr 2: 318–337.
- Tillich P., *Christianity and the Encounter of the World Religions*, Columbia University Press, New York 1963.
- Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna: O Bogu, cz. I, (I, 1-12)*, Nakł. Katolickiego Ośrodka Wydawniczego „Veritas”, London 1975.
- Tooby J., Cosmides L., *Evolutionary Psychology: A Primer*, <http://cogweb.ucla.edu/ep/EP-primer.html> [21.07.2020].
- Tooby J., Cosmides L., *The Psychological Foundations of Culture* [w:] *The Adapted Mind: Evolutionary Psychology and the Generation of Culture*, J. H. Barkow, L. Cosmides, J. Tooby (red.), Oxford University Press, Oxford / New York 1992: 19–136.
- Tylor E.B., *Primitive Culture: Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Art, and Custom*, John Murray, London 1871.
- Tylor E.B., *Religion in Primitive Culture*, Harper Torchbooks, New York 1958.
- Vagaggini C., *Teologia, pluralizm teologiczny*, Wydawnictwo Homini, Kraków 2005.

- Van Den Bossche F., *Jain Arguments Against Nyaya Theism: A Translation of the Isvarotthapaka Section of Gunaratna's Tarka-Rahasya-Dipika*, „Journal of Indian Philosophy” 1998, t. 26, nr 1: 1–26.
- Wagner R., *The Invention of Culture*, University of Chicago Press, Chicago / London 1981.
- Waldenfels SJ H., *O Bogu, Jezusie Chrystusie i Kościołach dzisiaj: Teologia fundamentalna w kontekście czasów obecnych*, A. Paciorek (tłum.), Księgarnia Św. Jacka, Katowice 1993 [Waldenfels SI H., *Kontextuelle Fundamentaltheologie*, Schöningh, Paderborn / München / Wein / Zürich 1988].
- Wąsek D., *Interdyscyplinarność jako element istotowy teologii*, <https://www.copernicuscollege.pl/podreczniki/interdyscyplinarosc-w-naukach-humanistycznych-i-spoecznych/trecz> [25.07.2020].
- Werbick J., *Wprowadzenie do epistemologii teologicznej*, G. Rawski (tłum.), Wydawnictwo WAM, Kraków 2014.
- Wiebe D., *Is a Science of Religion Possible?*, „Studies in Religion / Sciences Religieuses” 1978, t. 7, nr 1: 5–17.
- Wilson D.S., *Darwin's Cathedral: Evolution, Religion, and the Nature of Society*, University of Chicago Press, Chicago 2010.
- Winzeler R.L., *Anthropology and Religion: What We Know, Think, and Question*, Rowman & Littlefield Publishers, Lanham (MD) 2012.
- Wittgenstein L., *Dociekania filozoficzne*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1972.
- Woleński J., *Granice niewiary*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2004.
- Wozniak R., *The Christological Prism: Christology as Methodological Principle* [w:] *The Oxford Handbook of Christology*, F. A. Murphy (red.), Oxford University Press, Oxford (UK) 2015: 519–530.
- Zdybicka Z.J., *Czy u św. Tomasza istnieją dwie koncepcje religii?*, „Zeszyty Naukowe KUL” 1974, t. 17, nr 4: 17–27.