

ks. Krystian Kałuża
Uniwersytet Opolski

Ku teologicznemu pojęciu religii

Pojęcie religii jest bez wątpienia centralną kategorią wszystkich nauk religio-logicznych. Niemniej jednak istnieje dziś szeroko rozpowszechniony konsensus, iż nie sposób podać jednej, powszechnie akceptowalnej i obowiązującej definicji religii. Trudność ta ma różne przyczyny. Pierwsza i bodaj najbardziej podstawowa wynika stąd, iż badając rzeczywistość, nie jesteśmy w stanie ściśle definiować pojęć, jakimi rozporządzamy. Pod tym względem pojęcie religii nie jest w gorszej sytuacji niż inne: kultury, sztuki, historii czy nauki. Każda definicja religii musi pozostać do pewnego stopnia arbitralna i choćbyśmy jak najbardziej usiłowali dostosować ją do faktycznego sposobu używania tego słowa w mowie potocznej, dla jednych będzie ono zbyt szerokie, dla innych zbyt wąskie. Druga trudność w definiowaniu pojęcia religii ma swoje źródło w złożoności i różnorodności samych zjawisk religijnych, których nie da się uprościć i sprowadzić do wspólnego mianownika. Jeszcze inni wskazują na fakt, iż ogólne pojęcie religii jest typowe dla kultury Zachodu, a jego ekstrapolacja na inne konteksty religijno-kulturowe jest przejawem eurocentryzmu i kolonializmu, które należy zwalczać. Z drugiej strony brak ogólnego pojęcia religii stanowi poważny problem dla nauk religio-logicznych, w tym również dla teologii religii. Trudno bowiem badać relacje między chrześcijaństwem a innymi religiami, nie wiedząc, czym religia jest i na czym polega jej teologiczna istota. Niniejszy artykuł składa się z trzech części. Pierwsza analizuje historię pojęcia religii (łac. *religio*). W części drugiej rozważono problem definicji religii. Część trzecia prezentuje niektóre współczesne próby sprecyzowania teologicznego pojęcia religii. W części ostatniej ukazano ponadto znaczenie pojęcia religii dla teologii religii.

Z dziejów pojęcia „religia”

Intensywne badania nad historią pojęcia religii, które miały miejsce na przestrzeni ostatnich kilkudziesięciu lat, pokazały, iż współczesne rozumienie religii jako złożonego systemu społeczno-kulturowego, na który składają się wierzenia, kult, kodeks moralny i organizacja społeczna, ma swoje źródło w nowożytności¹. Na podstawie dostępnych źródeł można wykazać, że do roku 1600 terminu „religia” (łac. *religio*) nie używano w znaczeniu pojęcia zbiorczego (systemowego), lecz odnoszono je wyłącznie do zachowań rytualno-kulturowych (*cultus deorum*)². Teologia chrześcijańska tego okresu ograniczała się do eksplikacji istoty „prawdziwej religii” (*religio vera*), pojmowanej jednak nie jako system, lecz – zgodnie z ówczesnym użyciem tego terminu – jako kult. Religia prawdziwa oznaczała więc po prostu prawdziwy kult, religia fałszywa – kult fałszywy, zabobon (*superstitio*). Jeśli natomiast zajmowano się innymi religiami w znaczeniu systemowym (judaizm, islam), to określano je przy pomocy takich pojęć, jak *lex* albo *secta* (od łac. *sequi*), które – w przeciwieństwie do łacińskiego *religio* – podkreślały stronę organizacyjno-prawną, a nie kultyczną³. Warto dodać, iż jest prawie niemożliwe znalezienie pojęciowych odpowiedników słowa „religia” w tych językach, które nie przejęły łacińskiego terminu *religio*⁴.

¹ Por. W. C. Smith, *The Meaning and End of Religion: A Revolutionary Approach to the Great Religious Traditions*, San Francisco 1962; M. Despland, *La religion en Occident. Évolution des idées et du vécu*, Montréal 1979; E. Feil, *Religio. Die Geschichte eines neuzeitlichen Grundbegriffs vom Frühchristentum bis zur Reformation*, Göttingen 1986; E. Feil, *Religio*, t. 2: *Die Geschichte eines neuzeitlichen Grundbegriffs zwischen Reformation und Rationalismus*, Göttingen 1997; E. Feil, *Religio*, t. 3: *Die Geschichte eines neuzeitlichen Grundbegriffs im 17. und frühen 18. Jahrhundert*, Göttingen 2001; *Religion in History: The Word, the Idea, the Reality*, eds. M. Despland, G. Vallée, Waterloo–Ontario 1992.

² Por. E. Feil, *Religio*, t. 3, dz. cyt., s. 12n.

³ G. Wenz, *Neues zum Gretchenfrage. Ernst Feils Untersuchungen zur Geschichte des Religionsbegriffs*, „Herder Korrespondenz” 57 (2003) nr 7, s. 361: „Religion ist die Tugend, Gott oder den Göttern die gebührende Verehrung durch Gebet, Opfer und dergleichen zu erweisen. Die frühchristliche Rezeption ändert daran im Grundsatz nichts, außer dass das Christentum als vera religio von der falsa religio heidnischer Gottesverehrung unterscheidet, die in Wahrheit nur superstitio, also Götzendienst zu leisten vermag. [...] Das bleibt auch unter mittelalterlichen Bedingungen. Wenn im *Mittlealter* ein Sammelbegriff zur Bezeichnung diverser transzendenzbezoglicher Überzeugungsbestände verwendet wird, dann ist entweder von *sectae* im (von *sequi* abgeleiteten) Sinne von Gefolgschaften oder von *leges* die Rede, nicht von *religiones*”.

⁴ W sanskrycie jest kilka pojęć, którymi określa się to, co nazywamy religią: *dharmā* (prawo, obyczaj, porządek), *srutī/śrutī* (to, co usłyszane), *bhakti* (pobożne zaufanie, kult boskości) i *śradhā*

U Rzymian *religio*, z którego wywodzi się polskie „religia” (ang. *religion*, niem. *Religion*, fr. *religion*, wł. *religione*), znaczyło tyle, co sumienne przestrzeganie wymaganych rytów. Według Cyserona *religia* jest cnotą podporządkowaną sprawiedliwości i polega na dokładnym przestrzeganiu przepisów rytualnych w czynnościach kultycznych. Autor *De natura deorum* pisze, że filozofowie i przodkowie „tym, którzy zawsze dokładnie przestrzegali i jak gdyby na nowo powtarzali (*relegerent*) wszystko, co dotyczy kultu bogów, nadali miano ludzi religijnych (*religiosi*) właśnie od częstego spełniania obrządków religijnych (*ex religendo*)”⁵.

Chrześcijanie dość szybko przejęli termin *religio*. Apologeta Laktancjusz wywodził *religio* z *religare* („związać ponownie”) i rozumiał je jako związanie się z Bogiem drogą czci, pobożności⁶. Podobnie św. Augustyn, który mówiąc o religii, miał na myśli więź człowieka z Bogiem-Stwórcą. Biskup Hippony pisał także o *vera religio* i o fałszywości różnych sekt, zwłaszcza sekty manichejskiej. Religia to kult Boży, służba Boża, ale także poznanie, mądrość i sposób życia (obyczaj) dla Boga⁷.

Należy zauważyć, iż apologeti wczesnochrześcijańscy i ojcowie Kościoła przyjęli co prawda do swojego słownictwa antyczny termin *religio*, jednak nie używali go jako pojęcia ogólnego, odnoszonego do chrześcijańskich i pozachrześcijańskich form kultu religijnego. Jego pole semantyczne było zawężone wyłącznie do kontekstu chrześcijańskiego. Jak wspomniano, św. Augustyn używa wprawdzie terminu *religio* na oznaczenie chrześcijaństwa jako „religii prawdziwej” (*religio vera*), odróżniając je tym samym od religii fałszywych,

(wiara). Współcześnie w Indiach termin *dharma* przekłada się na angielski termin *religion*. W języku chińskim używa się terminu *Zong jiao* (niebiańska nauka) oraz *dao* (droga). Podobnie w języku greckim nie ma dokładnego odpowiednika pojęciowego dla *religio*. Greka zna takie terminy, jak: *nómos* (religijnie uzasadniony porządek), *eusebeia* (pobożność), *theon timé, aidós* (bojaźń boża), *deisidaimonia* (lęk przed bogami, ale i przesąd), *latreia, therapeia, threskeia* (służba boża w modlitwie i ofierze). Z podobną sytuacją spotykamy się w języku hebrajskim. Tam, gdzie w Wulgacie mamy *religio*, tam w Biblii Hebrajskiej jest *huqqat* (prawo, porządek kultyczny – w Septuagincie *nómos*) lub *ha-'abodā* (w Septuagincie *latreia*). Wymienione wyrażenia języka greckiego i hebrajskiego nie są jednak centralnymi dla religii Greków i Żydów terminami. Zob. U. Dirse, *Religion*, t. 1: *Einleitung*, [w:] *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, t. 8, Hrsg. J. Ritter, K. Gründer, Basel 1992, kol. 632–633; P. Moskal, *Religia i prawda*, Lublin 2008, s. 19.

⁵ *De natura deorum* 11,72, cyt. za: Marcus Tullius Cicero, *Pisma filozoficzne*, t. 1, tłum. W. Kornatowski, Warszawa 1960. Zob. też: P. Moskal, *Religia i prawda*, dz. cyt., s. 20.

⁶ *Divine institutiones* IV,28,2. Zob. C.-H. Ratschow, *Religion*, t. 2: *Antike und alte Kirche*, [w:] *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, t. 8, dz. cyt., kol. 634n.

⁷ Por. C.-H. Ratschow, *Religion*, t. 2, dz. cyt., kol. 635–637.

pogańskich (*religiones falsae*), jednak sens tego rozróżnienia nie wychodzi poza znaczenie antycznego *religio*. Teologia tego okresu ograniczała się zasadniczo do eksplikacji chrześcijaństwa jako „religii prawdziwej”, zaś sam termin „religia” nie był w tym czasie reflektowany. Jeśli natomiast brano pod uwagę inne systemy religijne, jak np. judaizm czy islam, nie określano ich mianem religii (*religio*), lecz odnoszono do nich takie terminy, jak *secta* czy *lex*. Pojęcia te podkreślały bardziej stronę organizacyjno-prawną religii, pomijając aspekt kulturowy⁸.

U św. Tomasza z Akwinu niewątpliwie znajdujemy filozoficzno-teologiczną refleksję nad tym, co współcześnie zwykliśmy określać terminem „religia”. Już sama konstrukcja *Sumy teologicznej* wskazuje, że chodzi w niej o sprawę człowieka ze swoim Bogiem. Jest w niej traktat o Bogu, o człowieku (i szerzej – o stworzeniu) oraz o tym, jak człowiek zmierza do Boga. Działanie ludzkie, poprzez które człowiek wznosi się do Boga, organizowane jest przez cnoty boskie, a także przez naturalne cnoty moralne oraz dary Ducha Świętego⁹. Problematyczne jest jednak znaczenie samego słowa *religio*. Niewątpliwie *religio* w pismach św. Tomasza oznacza część potencjalną cnoty sprawiedliwości. Religia skierowuje człowieka do Boga (*religio proprie importat ordinem ad Deum*) jako przyczyny sprawczej i ostatecznego celu¹⁰, a polega na oddawaniu Bogu należnej Mu czci¹¹, co dokonuje się przez szereg aktów wewnętrznych i zewnętrznych. Religia jest wyrazem (*protestatio*) wiary, nadziei i miłości¹². Termin *religio* w użyciu Akwinaty oznacza także stan życia zakonnego. To natomiast, czy pokrywa się on z tym, co dziś zwykliśmy nazywać „religią”, jest rzeczą sporną. Erich Heck i Carl-Heinz Ratschow uważają, że Tomaszowe rozumienie terminu *religio* nie utożsamia się ze współczesnym (nowożytnym)

⁸ Por. G. Ahn, *Religion*, t. 1: *Religionsgeschichtlich*, [w:] *Theologische Realenzyklopädie*, t. 28, Hrsg. G. Krause, G. Müller, Berlin 1997, s. 514 [dalej: TRE]; E. Feil, *Zur Bestimmungs- und Abgrenzungsproblematik von „Religion“*, [w:] *Streitfall „Religion“. Diskussionen zur Bestimmung und Abgrenzung des Religionsbegriffs*, Hrsg. E. Feil, Münster 2000, s. 20: „Als die Weise der Christen, Gott zu verehren, schon unter Licinius zur «religio licita» erklärt worden war, bedeutete dies für ihr Selbstverständnis nicht eben viel. Denn für sie war und blieb «πίστις/fides» schlechterdings zentral. Im Grunde insistierten sie daher auch nur nach außen darauf, die einzige «vera religio» zu sein, der gegenüber alle anderen nicht eigentlich «religiones falsae», sondern «superstitiones» übten [...]. *Religio* war nämlich kein Gattungsbegriff, dem sich verschiedene Arten zuordnen ließen”.

⁹ Por. P. Moskal, *Religia i prawda*, dz. cyt., s. 20.

¹⁰ STh II-II q. 81 a. 1.

¹¹ STh II-II q. 81 a. 4.

¹² STh II-II q. 101 a. 3 ad 1.

pojęciem religii. „Religia” według św. Tomasza to raczej pobożność i kult Boga¹³. Innego zdania jest Zofia J. Zdybicka, która uważa, że u Akwinaty obecne są dwie koncepcje religii: jedna, wedle której religia stanowi część potencjalną cnoty sprawiedliwości, i druga, wedle której religia jest realną relacją interpersonalną między człowiekiem a Bogiem¹⁴. Oprócz racji ogólnosystemowych myśli św. Tomasza autorka przywołuje tekst *Sumy teologicznej* II–II q. 81 a. 1, w którym Akwinata stawia pytanie, czy religia skierowuje człowieka wyłącznie do Boga. Odpowiedź Tomasza jest twierdząca, jednak wspomniany tekst nie definiuje religii jako międzyosobowej relacji. Mówi tylko, że *religio proprie importat ordinem ad Deum*. Oprócz tego współczesne pojęcie religii podkreśla jej aspekt społeczno-kulturowy, widząc w niej rozbudowany system rytów, wierzeń, przepisów kultycznych oraz norm moralnego postępowania. Tego aspektu religii Tomaszowe *religio* nie zawiera.

Są jednak teksty pozwalające wnioskować, że św. Tomasz używał terminu *religio* na oznaczenie całokształtu życia chrześcijańskiego jako życia dla Boga. Uwagę przykuwa zwłaszcza zamienne używanie zwrotów *summa disciplinae christianae* i *summa religionis christianae*¹⁵. W prologu do *Sumy teologicznej* czytamy zaś, iż przedmiotem tego dzieła jest to, co należy do religii chrześcijańskiej (*ea, quae ad Christianam religionem pertinet*)¹⁶.

Francuski cysters, scholastyk i humanista Alanus ab Insulis (znany też jako Alan z Lille; ok. 1120–1202) uważał, że religia należy do dziedziny sprawiedliwości i obejmuje wiarę, nadzieję i miłość – trzy cnoty, na których przede wszystkim polega religia chrześcijańska (*religio christiana*)¹⁷.

Jest wielce problematyczne, czy w starożytności i w średniowieczu termin „religia” był podstawowym terminem określającym chrześcijaństwo. Pewne jest natomiast, iż starożytne i średniowieczne chrześcijaństwo termin „religia” (*religio*) odnosiło niemal wyłącznie do siebie. Na judaizm spoglądano jako na przygotowanie do chrześcijaństwa (*praeparatio evangelica*), zaś na islam jako na herezję.

¹³ Por. C.-H. Ratschow, *Religion*, t. 2, dz. cyt., kol. 637–639; E. Heck, *Der Begriff religio bei Thomas von Aquin. Seine Bedeutung für unser heutiges Verständnis von Religion*, München–Paderborn–Wien 1971.

¹⁴ Por. Z. J. Zdybicka, *Czy u św. Tomasza istnieją dwie koncepcje religii?*, „Zeszyty Naukowe KUL” 17 (1974) z. 4, s. 17–27.

¹⁵ Zob. *sth* II–II q. 30 a. 4 arg. 2 i ad 2.

¹⁶ *sth*, *Prologus*.

¹⁷ Por. C.-H. Ratschow, *Religion*, t. 3: *Mittelalter*, dz. cyt., kol. 639.

Z zaczątkowym stosowaniem terminu „religia” na oznaczenie różnych religii spotykamy się dopiero u Mikołaja z Kuzy (1441–1464). Autor *De pace fidei* mówi mianowicie o „jednej religii w różnorodności rytów” (*una religio in rituum varietate*). Niekiedy jednak nawiązuje do starszej tradycji, określając różne religie mianem „sekta” (*secta*)¹⁸.

W okresie poreformacyjnym i oświeceniowym pojęcie religii rozumiane jest jako rodzaj (*genus*) posiadający wiele gatunków (*species*). U podstaw takiego pojmowania religii legło z jednej strony rozbitcie chrześcijaństwa i potrzeba stworzenia takich form życia politycznego, które poradziłyby sobie jakoś z wielością wyznań chrześcijańskich (np. zasada *cuius regio eius religio*). Z drugiej strony na takie rozumienie religii wpłynęły, począwszy od xv w., odkrycia kultur i cywilizacji pozaeuropejskich: chińskiej, hinduskiej, japońskiej czy środkowoamerykańskiej. Zwracano uwagę na elementy podobne i różne względem religii chrześcijańskiej. Zaczęto mówić o innych religiach – hinduskich, chińskich, japońskich itd., oraz o chrześcijaństwie jako jednej z wielu religii. Traktowanie religii jako rodzaju obejmującego różne gatunki, jak chrześcijaństwo, judaizm, islam, buddyzm czy hinduizm, staje się w xviii w. stanowiskiem standardowym, zaś termin „religia” jest od tego momentu dla europejskich badaczy terminem technicznym. Jest przy tym rzeczą charakterystyczną, że termin ten oznacza rzeczy bardziej lub mniej podobne do chrześcijaństwa, a religia jako rodzaj jest czymś wyabstrahowanym z charakterystycznych cech chrześcijaństwa, konkretnie z tego wyznania chrześcijańskiego, które danemu badaczowi było najbliższe.

Podsumujmy: historia pojęcia religii nie odznacza się jakąś rozpoznawalną ciągłością. Raczej należy postawić dość wyraźną cezurę między antycznym użyciem tego terminu, które potem zostało przejęte przez chrześcijaństwo, a jego współczesnym rozumieniem, mającym swoje korzenie w nowożytności. W pierwszym znaczeniu słowo „religia” (łac. *religio*) odnosiło się do sumiennego przestrzegania czynności rytualnych i jako takie nie brało pod uwagę religii jako konkretnych wspólnot, włączonych w zorganizowany system o charakterze społeczno-kulturowym. Chodziło w nim raczej o pewne wyrażające się na zewnątrz działania, którego istotą było oddawanie czci Bogu lub bogom (*cultus derorum*). Dopiero począwszy od xv w., a najpóźniej w wieku xvi (pod wpływem humanizmu i reformacji), dokonuje się pewien zwrot w rozumieniu pojęcia religii. Otóż niektórzy humaniści zaczynają używać go na zasadzie

¹⁸ Por. F. Wagner, *Religion*, t. 2: *Theologiegeschichtlich und systematisch-theologisch*, [w:] TRE, s. 524.

krytycznego pojęcia nadrzędnego (*Oberbegriff*), pozwalającego przedstawić poszczególne religie historyczne bądź to jako deprawację pierwotnej religii idealnej, bądź to jako aktualizację i egzemplifikację wspólnej wszystkim religiom „istoty religii”. Rozpad chrześcijaństwa, jaki dokonał się w wyniku reformacji, oraz kryzys polityczny, wywołany wojnami religijnymi, zmusiły społeczeństwo europejskie do szukania nowego fundamentu jedności, poza widzialnymi strukturami religii chrześcijańskiej. Fundamentem tym miała być religia „wewnętrzna”, której idea zarysowała się w myśli oświeceniowej i która została podjęta przez romantyzm. Religia wewnętrzna miała zasadniczo dwie postacie: oświeceniową, znaną jako religia rozumu (Baruch Spinoza, David Hume, Immanuel Kant), oraz romantyczną, skoncentrowana na uczuciu (*Gefühl*) (Johann Wolfgang von Goethe, Friedrich D. E. Schleiermacher¹⁹). Patrząc od strony historyczno-politycznej, koncepcja religii „wewnętrznej”, jak zresztą samo pojęcie religii, miała pomóc w przezwycięzeniu kryzysu, w jakim znalazła się Europa Zachodnia tego okresu. Przy jej pomocy chciano między innymi dokonać relatywizacji roszczeń wysuwanych przez poszczególne konfesje podzielonego chrześcijaństwa, a przez to przywrócić zwaśnionej Europie utraconą jedność. Gwarantem tej jedności miała być właśnie religia „wewnętrzna” (zwłaszcza w wersji oświeceniowej, jako „religia rozumu”), uważana za jedyną religię prawdziwą. Owa jedyna prawdziwa religia, będąca jednocześnie normą i kryterium prawdziwości wszystkich religii „pozytywnych” (= „zewnętrznych”), była uważana za komponent natury ludzkiej. Wedle tej koncepcji religie pozytywne są niczym innym, jak mniej lub bardziej udanym przejawem (manifestacją) religii „wewnętrznej”; w nich religia „wewnętrzna” znajduje swój konkretny wyraz i kształt.

Na przełomie XVIII i XIX w. dyskusja na temat pojęcia religii osiągnęła stan, który stał się normatywny dla współczesnej refleksji nad religią i religiami. Refleksja ta określona jest przez dwa stwierdzenia: (1) Istnieje wielość „religii” historycznych; (2) możliwe jest, by tę wielość rozpatrywać przy pomocy ogólnego (nadrzędnego) pojęcia religii. Pierwsze stwierdzenie odnosi się do religii w znaczeniu pojęcia zbiorczego i systemowego (*Sammelbegriff*, wzgl. *Systembegriff*) i oznacza zarówno niższe formy życia religijnego, np. animizm czy fetysyzm, jak i wielkie systemy religijne (tzw. *Hochreligionen*), np. judaizm, chrześcijaństwo czy islam. Wszystkie te religie historyczne są, zgodnie z drugim twierdzeniem, bądź to (koniecznymi lub kontyngentnymi)

¹⁹ U Schleiermachera pojawiają się między innymi takie określenia religii, jak: „uczucie *universum*”, „ogład *universum*”, „zmysł i smak dla tego, co nieskończone”.

konkretyzacjami – w bardziej lub mniej udanej formie (Schleiermacher) – ogólnego pojęcia religii, bądź to wyrazem stopniowej degradacji tegoż pojęcia (oświecenie)²⁰.

Problem definicji religii

Wśród czynników utrudniających podanie wyczerpującej oraz uniwersalnie ważnej definicji religii wymienia się zwykle²¹: (1) wielość faktycznie istniejących religii historycznych, różniących się między sobą sposobem pojmowania przedmiotu religijnego oraz formami religijnej aktywności²²; (2) charakter samych przeżyć (doświadczeń) religijnych, które mimo właściwego im aspektu zewnętrznego i społecznego rozgrywają się przede wszystkim we wnętrzu człowieka, a będąc aktami osoby, a nie natury, są wyjątkowe i niepowtarzalne; (3) poznawczą niedostępność przedmiotu religijnego, który nigdy nie jest dany bezpośrednio, naocznie, w całej okazałości; (4) powiązanie religii z innymi dziedzinami życia, co sprawia, że jest ona wielorako złożonym zjawiskiem kulturowym; (5) możliwość badania fenomenu religii z różnych punktów widzenia (empirycznego, filozoficznego, teologicznego) oraz przy użyciu odmiennych założeń teoretycznych i metod badawczych, o czym świadczy już sama wielość nauk religiologicznych. Słowem, wielość definicji religii jest wyrazem złożoności samego fenomenu religii, jak również wieloaspektowości badań religiologicznych.

W polskiej literaturze religiologicznej podaje się zwykle następujące rodzaje definicji religii²³: (1) etymologiczne – wywodzące znaczenie słowa „religia” od łac. *religio*; (2) genetyczne – wskazujące na pochodzenie religii oraz procesy jej powstawania; (3) strukturalne – określające religię ze względu na jej strukturę, najczęściej formalną (przedmiot religii – Bóg, Boskość, Absolut; podmiot religii – człowiek; relacja religijna); (4) funkcjonalne – wskazujące na rolę religii w życiu jednostek i całych społeczności oraz opisujące zachowania religijne człowieka (zwł. psychologia i socjologia religii).

²⁰ Por. K. Kałuża, *Ein Mittler und viele Vermittlungen. Die Bedeutung des Religionsbegriffs für die christliche Theologie der Religionen*, Frankfurt am Main 2011, s. 299n.

²¹ Por. S. Kamiński, Z. J. Zdybicka, *Definicja religii a typy nauk o religii*, [w:] S. Kamiński, *Światopogląd – religia – teologia. Zagadnienia filozoficzne i metodologiczne*, Lublin 1998, s. 70.

²² J. M. Bocheński, *Logika wiary*, przekład autorski, [w:] J. M. Bocheński, *Religia*, Kraków 1995, s. 40: „«religia» [...] jest nazwą, której niepodobna zdefiniować analitycznie w całej ogólności. Jest po prostu za wiele najróżniejszych zjawisk oznaczanych przez to słowo”.

²³ Por. S. Kamiński, Z. J. Zdybicka, *Definicja religii a typy nauk o religii*, dz. cyt., s. 76.

Z kwestią definicji religii wiąże się problem punktu wyjścia poszczególnych nauk religiologicznych. Co nim właściwie jest – religia w ogóle, konkretna religia historyczna czy też określona postać danej religii, na przykład chrześcijaństwo katolickie, któraś z form hinduizmu, buddyzmu lub islamu? Z punktu widzenia religioznawstwa, czyli empirycznych nauk o religii, nie istnieje coś takiego jak wspólna struktura, wzgl. istota religii, która realizowałaby się we wszystkich konkretnych religiach historycznych. Dlatego niektórzy teoretycy religioznawstwa proponują, by z terminu „religia” jako pojęcia zbiorczego zrezygnować²⁴. W ich opinii badacz religii nie powinien zajmować się religią w ogóle, bez bliższych określeń, lecz konkretnymi formami religii historycznych. Wśród większości filozofów i teologów religii zdaje się jednak przeważać przekonanie, iż istotowa (normatywna) definicja religii jest potrzebna, i to z trzech powodów: (1) bez niej religioznawstwo nie będzie mogło trafnie wyróżniać określonych zjawisk jako przedmiotu swoich badań, (2) niemożliwe będzie porównywanie religii między sobą oraz (3) inaczej nie da się krytycznie oceniać zjawisk religijnych²⁵. Faktem jest natomiast, że wielu współczesnych religioznawców rezygnuje z określenia istoty religii, koncentrując się wyłącznie na funkcjach, jakie odgrywa ona w życiu jednostek i społeczeństw. Podobny brak zainteresowania ze strony religioznawców dotyczy określenia genezy religii. Niektórzy uważają nawet, że „pytanie o genezę religii nie jest pytaniem naukowym, lecz filozoficznym lub teologicznym”²⁶.

Nie wszyscy religioznawcy zgadzają się jednak z takim werdyktem. Kurt Rudolph uważa na przykład, że aby uchronić się przed całkowitym rozpadem przedmiotu badań religiologicznych, do czego w konsekwencji prowadzi

²⁴ Na przykład W. C. Smith, *The Meaning and End of Religion: A New Approach to the Religious Traditions of Mankind*, New York 1964, s. 50, uważa, iż słowo „religia jest mylące, zbyteczne i deformujące”.

²⁵ R. Schaeffler, *Auf dem Weg zu einem philosophischen Begriff der Religion*, [w:] *Handbuch der Fundamentaltheologie*, t. 1: *Traktat Religion*, Hrsg. W. Kern, H. J. Pottmeyer, M. Seckler, Tübingen–Basel 2000, s. 33 [dalej: HFTh].

²⁶ W. Baetke, *Aufgabe und Struktur der Religionswissenschaft* (1952), [w:] *Selbstverständnis und Wesen der Religionswissenschaft*, Hrsg. G. Lanczkowski, Darmstadt 1974, s. 139. T. Fitzgerald uważa, że pojęcie religii zakłada jego teologiczne rozumienie, wedle którego idealnym czy paradygmatycznym rodzajem religii jest określona forma chrześcijaństwa, oraz że każda próba skonstruowania i zastosowania idei religii, systematycznie odrzucająca to teologiczne rozumienie religii, skazana jest na niepowodzenie. Z tego powodu kategoria religii w sensie transkulturowego analitycznego pojęcia (*crosscultural analytical concept*) jest bezużyteczna. Zob. T. Fitzgerald, *The Ideology of Religious Studies*, New York–Oxford 2000; por. P. Moskal, *Religia i prawda*, dz. cyt., s. 24.

zarzucenie pojęcia religii, termin „religia” należy zachować – nie w znaczeniu normatywnym, lecz „w sensie idealnotypicznego, heurystycznego środka badań religijno-historycznych”²⁷. Wcześniej podobną opinię wyraził Ugo Bianchi, proponując, by pojęcia „religia” używać *in fieri*²⁸.

Dokładniejsza analiza literatury religiologicznej pozwala zauważyć, że poszczególni badacze zajmujący się religią traktują – w sposób bardziej lub mniej zreflektowany – nazwę „religia” jako ogólną jednoznaczną, wieloznaczną lub analogiczną²⁹.

W kierunku jednoznaczności idą ci, którzy zakładają, że we wszystkich konkretnych religiach jest coś wspólnego, co stanowi o treści pojęcia religii. Przykładem takiego rozumienia terminu „religia” jest Bernharda Weltego definicja religii jako „odniesienia człowieka do Boga czy do boskości”³⁰. Bardziej precyzyjna jest tutaj Zofia J. Zdybicka, która proponuje następującą definicję istotową religii: „Religia jest: realną, osobową relacją (związkiem) człowieka do osobowego Absolutu (Boga), którego człowiek uznaje za ostateczne źródło swego istnienia oraz Najwyższe Dobro, które nadaje sens jego życiu”³¹. Przywołana definicja religii pojawia się w kontekście całego programu filozofii religii, w którym autorka wskazuje, że przedmiotem badań w punkcie wyjścia są empirycznie dane fakty religijne, między innymi konkretne religie jako fakty kulturowe³², i że w drugim etapie postępowania filozoficznego „następuje uniwersalizacja i transcendentalizacja danych materiału empirycznego. Uogólnienie nie ma charakteru indukcyjnego. Wchodzi tu w grę intuicja intelektualna, pozwalająca w nagromadzonym materiale empirycznym dostrzec to, co konieczne, istotne, co występuje wszędzie. W ten sposób dochodzi się do ujęcia istoty faktu religijnego [...] i ujęcia jego koniecznych elementów,

²⁷ Por. K. Rudolph, *Inwieweit ist der Begriff „Religion” eurozentrisch?*, [w:] *The Notion of „Religion” in Comparative Research: Selected Proceedings of the XVI IAHR Congress*, ed. U. Bianchi, Rome 1994, s. 137.

²⁸ Por. *Problems and Methods of the History of Religion*, eds. U. Bianchi, C. J. Bleeker, A. Bausani, Leiden 1972 (Suppl. to *Numen* 19), s. 33. Bianchi uważa, że poszczególne religie nie są gatunkami (*species*) w obrębie rodzaju (*genus*), którym byłyby religia, w związku z czym pojęcie religii nie jest jednoznaczne, lecz analogiczne. Por. U. Bianchi, *The Category of Dualism in the Historical Phenomenology of Religion*, „*Timenos. Studies in Comparative Religion*” 16 (1980), s. 23.

²⁹ Por. P. Moskal, *Religia i prawda*, dz. cyt., s. 24.

³⁰ B. Welte, *Filozofia religii*, tłum. G. Sowinski, Kraków 1996, s. 37.

³¹ Z. J. Zdybicka, *Człowiek i religia*, Lublin 2006, s. 302.

³² Por. Z. J. Zdybicka, *Człowiek i religia*, dz. cyt., s. 134n.

bez których nie byłby faktem religijnym³³. Wśród autorów opowiadających się za jednoznacznym rozumieniem terminu religia należy wymienić również Mariana Ruseckiego. Według niego „[r]eligia jest przede wszystkim życiową więzią człowieka z Bogiem o znaczeniu egzystencjalnym³⁴. Także dokument Międzynarodowej Komisji Teologicznej „Chrześcijaństwo i religie” (1996) stwierdza, że w „religiach wyraźnie zaznacza się stosunek człowieka do Absolutu, jego transcendentny wymiar³⁵. Łatwo zauważyć, że we wszystkich tych definicjach przejawia się Tomaszowe rozumienie religii jako *ordo hominis ad Deum*³⁶. Ponieważ zaś w religii zawsze chodzi o zbawienie człowieka³⁷, Max Seckler proponuje, by przez religię rozumieć „zbawczy związek człowieka z Bogiem³⁸”.

Wieloznaczność terminu „religia” przyjmują ci, którzy zauważają, że termin ten nie ma jednego sensu, oraz ci, wedle których nie istnieje religia, lecz tylko religie³⁹.

Niektórzy autorzy, jak William P. Alston, Martin Southwold, Peter B. Clarke czy Peter Byrne, idąc za Ludwigiem Wittgensteinem, proponują definicję opartą na podobieństwach rodzinnych. „Religia” nie oznacza tutaj pojedynczej

³³ Z. J. Zdybicka, *Człowiek i religia*, dz. cyt., s. 137.

³⁴ M. Rusecki, *Traktat o religii*, Warszawa 2007, s. 544. Por. G. Mensching, *Die Weltreligionen*, Gütersloh (b.r.w.), s. 258: „Religia jest przeżyciowym spotkaniem człowieka z tym, co święte, oraz wyrażoną w postępowaniu odpowiedzią człowieka, określonego w jakiś sposób egzystencjalnie przez to, co święte”.

³⁵ Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Chrześcijaństwo i religie* (1996), [w:] *Od wiary do teologii. Dokumenty Międzynarodowej Komisji Teologicznej (1969–1996)*, red. J. Królikowski, Kraków 2000, nr 84.

³⁶ Zob. *STH II–II. q. 81, a. 1*

³⁷ G. van der Leeuw, *Fenomenologia religii*, tłum. J. Prokopiuk, Warszawa 1978, s. 722: „W każdym jednak razie religia jest zawsze ukierunkowana na zbawienie, nigdy na samo życie, takie, jakie jest dane. I o tyle każda religia jest religią zbawienia”.

³⁸ M. Seckler, *Der Theologische Begriff der Religion*, [w:] *HFTH*, s. 138.

³⁹ Zob. A. Bronk, *Podstawy nauk o religii*, Lublin 2003, zwł. s. 106, 116, 122. Wśród teologów podobne stanowisko prezentuje Walter Kardinal Kasper, *Katholische Kirche. Wesen – Wirklichkeit – Sendung*, Freiburg im Breisgau 2011, s. 442: „Czym zatem jest religia? Na to pytanie zmuszeni jesteśmy odpowiedzieć: religia w liczbie pojedynczej nie istnieje; konkretnie istnieją jedynie różne religie w liczbie mnogiej. Już od strony czysto etymologicznej nie da się odpowiedzieć na pytanie, czy istnieje jakiś wspólny rdzeń religii, jakaś wspólna im substancjalna istota”. Kasper zwraca uwagę na fakt, iż ogólne pojęcie religii pojawiło się dopiero na przełomie XVII i XVIII w. jako produkt oświecenia. Niemniej jednak pojęcie to jest potrzebne, gdyż bez niego nie da się w ogóle mówić o religiach. O znaczeniu tego pojęcia nie decyduje jednak systematyczna refleksja, lecz jego konkretne użycie w danym języku (semantyczny konwencjonalizm).

cechy czy zbioru cech przesądzających o tym, czy coś jest religią, czy nie jest. „Religię” definiuje się poprzez wskazanie szeregu typowych cech, które przysługują wielu, chociaż nie wszystkim religiom. Southwold wskazuje przykładowo na takie cechy, jak odnoszenie się do boskich istot, praktyki rytualne, kodeks etyczny, związek z grupą etniczną, mitologia, klasa kapłańska lub inna religijna elita, święte teksty lub ustna tradycja. Definicje te zakładają, że religie tworzą rodzinę rzeczy do siebie podobnych, chociaż nie identycznych⁴⁰.

Zdaniem Piotra Moskala świat tego, co zwyczajowo określa się terminem „religia”, jest światem analogicznym (czy, wedle terminologii Wittgensteina, światem rodzinnego podobieństwa), a termin/nazwa „religia” jest nazwą analogiczną. Analogatem głównym jest według niego chrześcijaństwo, i to chrześcijaństwo katolickie. Jest tak nie tylko z tej racji, że historycznie rzecz biorąc, nazwę „religia”, odnoszoną do chrześcijaństwa, rozciągnięto dopiero w czasach nowożytnych na oznaczenie kultur do religii chrześcijańskiej podobnych, i nie tylko dlatego, że w badaniach nad religiami chrześcijaństwo pełniło i nadal pełni funkcję religii paradygmatycznej, lecz nade wszystko dlatego, że chrześcijaństwo, i to chrześcijaństwo katolickie, jest religią prawdziwą (*religio vera*). W świetle takiego rozumienia terminu „religia” wszystkie inne fakty kulturowe można uważać za religie na tyle, na ile są podobne (analogiczne) do chrześcijaństwa katolickiego. Podobieństwo niektórych z nich do chrześcijaństwa jest tak nikłe, a niepodobieństwo tak duże, że uznawanie ich za religię jest bardzo problematyczne. W tej sytuacji lubelski filozof przychyliła się do opinii tych, którzy uważają, że nie ma ostrej granicy pomiędzy religią i niereligią. O braku tej granicy stanowi właśnie charakter świata religii oraz to, że termin „religia” nie jest jednoznaczny, lecz analogiczny⁴¹.

⁴⁰ W podobnym kierunku zmierza Reinhold Bernhardt, proponując, by zrezygnować ze ścisłej definicji religii i zastąpić ją „polem semantycznym o otwartych krawędziach”. Centrum integracyjnym tego pola byłoby tak czy inaczej rozumiane odniesienie do Transcendencji, pojęte jako zakorzenienie człowieka poszukującego własnej tożsamości w pewnym ostatecznym punkcie odniesienia (*point of reference*), pozwalającym zinterpretować zewnętrzny świat i własne życie w ramach szerszego i zarazem głębszego porządku, nadającemu temu życiu sens i otwierającemu przed nim perspektywę zbawczego spełnienia. Por. R. Bernhardt, *Ende des Dialogs? Die Begegnung der Religionen und ihre theologische Reflexion*, Zürich 2005, s. 25.

⁴¹ P. Moskal, *Religia i prawda*, dz. cyt., s. 27.

Ku teologicznemu pojęciu religii

W teologii, podobnie jak w naukach religioznawczych i w filozofii, można spotkać różne rozumienia tego, czym jest religia. W naszych rozważaniach ograniczymy się jedynie do tych ujęć, które – po pierwsze – w jakiś sposób korespondują z tym, co dotychczas powiedzieliśmy na temat pojęcia religii, i – po drugie – mogą być użyteczne dla teologii religii.

Karl Rahner

Ukazane na początku dzieje pojęcia „religia” (łac. *religio*) prowadzą do wniosku, że może być ono używane w dwóch znaczeniach. W znaczeniu pierwszym i niejako podstawowym terminem „religia” oznaczamy realną, osobową i zbawczą relację człowieka do Boga (Absolutu, Transcendencji, *sacrum*, bóstwa). W znaczeniu drugim, poniekąd drugorzędnym, termin „religia” odnosi się do społeczno-kulturowych faktów w postaci określonych kultów, doktryn i organizacji, jak np. buddyzm, judaizm, chrześcijaństwo czy islam. Karl Rahner czyni w tym kontekście rozróżnienie między „religią subiektywną” a „religią obiektywną”⁴². „Religia subiektywna” ma swoje uzasadnienie w duchowej naturze człowieka, w jego „transcendentalności”, która z natury otwarta jest na samoudzielanie się Boga w łasce („egzystencjał nadprzyrodzony”) i w której realizuje się odniesienie człowieka do Boga (akt religijny). „Religia obiektywna” natomiast tożsama jest z konkretnym systemem społeczno-kulturowym, w którym i przez który „religia subiektywna” się wyraża. Między „religią subiektywną” i „religią obiektywną” zachodzi zatem ścisły związek: jedna bez drugiej nie może istnieć. Integralne pojęcie religii będzie więc obejmowało obydwa aspekty: subiektywny (podmiotowy) i obiektywny (społeczno-kulturowy). W takim ujęciu religia jest realną, osobową i zbawczą⁴³ relacją (lepiej: więzią) człowieka do Boga/z Bogiem (bóstwem, Absolutem, Transcendencją, *sacrum*), wyrażającą się w postaci kultu, doktryn, zasad moralnych i organizacji społecznej. Podmiotowy aspekt religii stanowi (teologiczną) istotę religii;

⁴² K. Rahner, *Religion*, [w:] K. Rahner, *Kleines Theologisches Wörterbuch*, Freiburg im Breisgau 1961, s. 312.

⁴³ Ponieważ w religii zawsze chodzi o zbawienie, nie jest ona jakkolwiek relacją do Boga (ściśle rzecz biorąc, wszystko, co istnieje – nawet szatan – istnieje w relacji do Boga jako bytu absolutnego), lecz *relacją zbawczą*. Dlatego też zamiast o „relacji”, lepiej mówić o „egzystencjalnej więzi” (M. Rusecki) człowieka z Bogiem jako religii. Celem owej więzi jest zbawienie. Dlatego niektórzy badacze określają religie mianem systemów soteriologicznych.

obiektywny aspekt religii tworzy jej zewnętrzną strukturę⁴⁴. Obydwa elementy są formalnie różne, jednak w rzeczywistości nie da się ich rozdzielić⁴⁵.

Teologiczna istota religii aktualizuje się w aktach religijnych. Zdaniem Rahnera każdy akt moralnie dobry jest już aktem religijnym, gdyż odnosi człowieka do absolutnego dobra, którym jest Bóg⁴⁶. Nie znaczy to, że w akcie religijnym pomija się Jezusa Chrystusa jako jedyne Pośrednika między Bogiem a człowiekiem. Przeciwnie, akt religijny jest według Rahnera z istoty konkretno-przedmiotowy, a tym samym inkarnacyjny, tzn. odniesiony do historycznej konkretyzacji Boga w osobie i dziele Jezusa Chrystusa. To zaś oznacza, że akt religijny nie może być pozbawiony relacji do świata i jako taki wykazuje strukturę intersubiektywną (społeczną)⁴⁷. W ten sposób raz jeszcze ukazuje się wewnętrzny związek między religią subiektywną (akt religijny) i obiektywną (religia w znaczeniu systemowym), przy czym ta ostatnia nie musi być tożsama z którymś z systemów, nazywanych przez religioznawstwo z takich czy innych powodów „religią”. Wrócimy jeszcze do tego zagadnienia w dalszej części artykułu.

Perry Schmidt-Leukel

Interesującą propozycję teologicznego rozumienia religii przedstawił Perry Schmidt-Leukel⁴⁸. Niemiecki teolog zauważa, iż przez długi czas utrzymywano,

⁴⁴ Wewnętrzna struktura religii obejmuje trzy elementy: podmiot religii (człowieka), przedmiot religii (Boga, bóstwo, Absolut, Transcendencję, *sacrum*) oraz samą relację religijną (wyrządzającą się w aktach religijnych, takich jak modlitwa, ofiara itd.).

⁴⁵ Może się wszakże zdarzyć, że religia przekształci się w swoistego rodzaju kultywowanie określonych zwyczajów bądź rytuałów, pozbawionych jakiegokolwiek głębszego znaczenia. B. Welte mówił w tym kontekście o „bezistociu religii” (por. B. Welte, *Filozofia religii*, dz. cyt., s. 241n). „Bezistocie religii” to „zjawisko, z którym mamy do czynienia wtedy, gdy religia odchodzi od swej istoty czy traci swą istotę, ale zachowuje formę religii [...], czym osobliwie różni się od ateizmu, który odrzuca także religijną formę”. Pierwszym momentem, który umożliwił „bezistocie religii”, jest według Weltego różnica między wewnętrżnością i uzewnętrżnieniem religii. „W modlitwie milczenia – pisze niemiecki filozof – różnica ta redukuje się do zera”. Modlitwa milczenia może być bowiem tylko istotna – inaczej musi zniknąć (por. B. Welte, *Filozofia religii*, dz. cyt., s. 242).

⁴⁶ K. Rahner, *Natur und Gnade*, [w:] K. Rahner, *Schriften zur Theologie*, t. 4, Einsiedeln–Zürich–Köln 1960, s. 227: „Każdy moralnie dobry akt człowieka jest w ramach faktycznego porządku zbawczego faktycznie również nadprzyrodzonym aktem zbawczym”.

⁴⁷ Por. K. Rahner, H. Vorgrimler, *Mały słownik teologiczny*, tłum. T. Mieszkowski, P. Pachciarek, Warszawa 1987, kol. 5.

⁴⁸ P. Schmidt-Leukel, *Gott ohne Grenzen. Eine christliche und pluralistische Theologie der Religionen*, Gütersloh 2005, s. 196–199 [dalej: GG].

że wiara w Boga stanowi konstytutywny element religii, jej istotę. Nowsze religioznawstwo zakwestionowało to przekonanie. Istnieją bowiem fenomeny, które powszechnie uznaje się za religię, a które nie dysponują ideą Boga osobowego, jak na przykład buddyzm pierwotny, niektóre formy hinduizmu, taoizm, po części także konfucjanizm. Tak zwane religie politeistyczne czczą wielu bogów, a zatem również im nie jest znana idea jednego Boga, któremu należałaby się wyłączna cześć i uwielbienie. Oprócz tego od pewnego czasu zwykło się nazywać religiami także wielkie systemy ideologiczne XX w., takie jak marksizm, komunizm czy faszyzm, a nawet sport i handel (nowoczesne centra handlowe zwie się czasem świątyniami, w których sprawowany jest kult mamony i konsumpcji). Nie wchodząc w polemiczny dialog z tego rodzaju krytyką pojęcia religii, Schmidt-Leukel staje po stronie powszechnego dziś w naukach religioznawczych sceptycyzmu, wedle którego nie da się stworzyć jakiejś jednej, ogólnej i powszechnie akceptowalnej definicji religii. Wielość kontekstów, w jakich używa się słowa „religia”, wskazuje na bogactwo fenomenów składających się na to pojęcie. Są one tak różnorodne, że sprowadzenie ich do jakiegoś wspólnego mianownika okazuje się wprost niemożliwe⁴⁹. Nie istnieje zatem wspólna wszystkim religiom historycznym istota. Jak więc określić przedmiot materialny nauk religioznawczych, bez którego nie mogą one istnieć jako dyscypliny naukowe?

Odpowiadając na to pytanie, Schmidt-Leukel zauważa, iż w obrębie fenomenów, które zwykło nazywać się „religijnymi”, jedna cecha zasługuje na szczególną uwagę, mianowicie fakt, iż żywi się w nich przekonania⁵⁰. Amerykański filozof religii William Christian, do którego poglądów Schmidt-Leukel się odwołuje, wyróżnił trzy klasy przekonań: (1) przekonania na temat struktury rzeczywistości, (2) przekonania dotyczące świata wartości oraz (3) nakazy regulujące postępowanie człowieka (*Handlungsanweisungen*)⁵¹.

Nie znaczy to, rzecz jasna, że religia wyczerpuje się w pielęgnowaniu przekonań. Christianowi nie chodzi o zredukowanie religii do sfery kognitywnej,

⁴⁹ Schmidt-Leukel odwołuje się tutaj do prac następujących autorów: *Der Begriff der Religion*, Hrsg. W. Kerber, München 1993; W. Arnal, *Definition*, [w:] *Guide to the Study of Religion*, eds. W. Braun, R. T. McCutcheon, London–New York, s. 21–34; S. D. Kunin, *Religion: The modern Theories*, Edinburgh 2003.

⁵⁰ GG, s. 196: „In Religionen werden Überzeugungen gepflegt, gleich ob dies nun bewusst oder unbewusst geschieht”.

⁵¹ Por. W. Christian, *Doctrines of Religious Communities: A Philosophical Study*, New Haven–London 1987, s. 41n, 161n; GG, s. 196. Krytycznie należy zauważyć, iż nakazy regulujące postępowanie człowieka nie są w ścisłym sensie przekonaniami, choć z przekonań wynikają.

lecz wyłącznie o zwrócenie uwagi na jeden spośród wielu aspektów religii. Amerykański filozof zauważa następnie, iż w polu wielu różnych przekonań religijnych da się zauważyć jedno, które można by uznać za przekonanie bazowe (podstawowe). To właśnie ono decyduje o tym, iż mamy do czynienia z przekonaniami religijnymi. Jego treścią jest asercja pewnej Rzeczywistości, która „ważniejsza jest niż wszystko inne w całym Uniwersum”⁵². Przekonanie to stanowi swego rodzaju centrum, wokół którego koncentrują się trzy wyżej wspomniane klasy przekonań. W religii żywione jest zatem przekonanie, że:

- Rzeczywistość, która ważniejsza jest niż wszystko inne w całym Uniwersum, naprawdę istnieje;
- Rzeczywistość ta jest najwyższym dobrem i najwyższą wartością;
- działanie człowieka winno być zorientowane na tę właśnie Rzeczywistość.

Gdy idzie o bliższe rozumienie owej najwyższej i najwartościowszej Rzeczywistości, stanowiącej przedmiot odniesienia religijnego, Schmidt-Leukel ogranicza się do kilku uwag natury formalnej. Zauważa mianowicie, że chodzi o Rzeczywistość transcendentną, tzn. taką, która nie jest i nie może być częścią rzeczywistości skończonej, leżącej w zasięgu naszego doświadczenia przedmiotowego. Chodzi więc o Rzeczywistość *par excellence* nieskończoną i nieograniczoną. Nawiązując do znanej formuły św. Anzelma z Canterbury, można by rzec, iż jest ona „tym, ponad co nic większego nie da się pomyśleć” (*Proslogion 2*)⁵³.

Takie formalne określenie Rzeczywistości transcendentnej jest wprawdzie bardzo ubogie, ma jednak zdaniem Schmidta-Leukela kilka zalet. Po pierwsze, koresponduje ono z normatywnym pojęciem religii, używanym w filozofii i teologii. Zgodnie z nim przez religię należy rozumieć „zbawczą relację do Boga” (Seckler). Podobnie tutaj: Jeśli Rzeczywistość transcendentna jest najwyższym dobrem i najwyższą wartością, to zbawienie człowieka będzie zależało od jego relacji do tej Rzeczywistości. Po drugie, formalne pojęcie Rzeczywistości transcendentnej da się odnieść zarówno do osobowego Boga (*theos*) religii teistycznych, jak i do nieosobowego Absolutu religii nieistycznych. Do tych ostatnich Schmidt-Leukel zalicza niektóre kierunki hinduizmu, buddyzm, taoizm i po części konfucjanizm. Tym, co łączy je z teizmem, jest przekonanie, iż zbawienie człowieka zależne jest od jego relacji

⁵² W. Christian, *Meaning and Truth in Religion*, Princeton 1964, s. 60: „[...] a religious interest is an interest in something more important than anything else in the universe. [...] So, if M is religious, then for M is something *m* such that, for any *n*, *m* is more important than *n*”.

⁵³ Por. GG, s. 197n.

do Rzeczywistości transcendentnej, będącej najwyższą wartością i źródłem wszelkiego dobra⁵⁴. W takiej perspektywie religie jawią się jako rozbudowane *systemy soteriologiczne*, których centrum i punktem odniesienia jest różnie pojmowana Rzeczywistość transcendentna, od której człowiek oczekuje ostatecznego spełnienia⁵⁵.

Max Seckler⁵⁶

Zdaniem Maxa Secklera⁵⁷ należy rozróżnić między teologicznym „pojęciem religii” a religią w znaczeniu socjokulturowego systemu, na który składają się kult, wierzenia, etos, organizacja społeczna, język itd. Religia w pierwszym znaczeniu jest – wedle słów św. Tomasza z Akwinu – po prostu „relacją do Boga”: *religio proprie importat ordinem ad Deum*⁵⁸. Tak rozumiane teologiczne pojęcie religii stanowi jednocześnie kryterium pozwalające określić, czy i w jaki sposób w danym systemie kulturowym oraz w konkretnej praktyce ludzkiego działania urzeczywistnia się to, co konstytutywne dla religii, co stanowi jej teologiczną istotę, a mianowicie odniesienie człowieka do Boga. Ów ścisły *teocentryzm* teologicznego pojęcia religii idzie w parze z jego kategoriałnym i kulturowym otwarciem: *ordo ad Deum*, będące istotą religii, jest zasadniczo możliwe we *wszelkiej* praktyce ludzkiego działania i w żadnym wypadku nie może być ograniczane do grupy fenomenów, które powszechnie nazywane są „religiami”. Co więcej, nie można nawet powiedzieć, iż konstytutywna dla teologicznego pojęcia religii relacja człowieka do Boga najpełniej i najdoskonalej realizuje się właśnie w tych systemach, które teoretycy kultury zwykli nazywać „religiami”. Z teologicznego punktu widzenia możliwa jest bowiem sytuacja, w której dany system lub fenomen, uznawany za religię, okaże się mieszaniną zwykłych przesądów i bezbożnych praktyk. Dlatego należy przyjąć, „iż «miejsce», jakie

⁵⁴ Por. GG, s. 198.

⁵⁵ Por. K.-H. Ohlig, *Fundamentalchristologie. Im Spannungsfeld von Christentum und Kultur*, München 1986, s. 21: „Religię należy zasadniczo rozumieć *soteriologicznie*. W konkretnych religiach trzeba widzieć «soteriologiczne systemy», w których ludzkie pytania i nadzieje wyrażają się w specyficzny sposób – w teorii i praktyce, w kulcie i formach socjalizacji – tworząc soteriologiczne tradycje. Także chrześcijaństwo jest jednym z takich «soteriologicznych systemów»”.

⁵⁶ Zob. K. Kałuża, *Jeden Pośrednik i wiele pośrednictw. Teologia religii wobec zbawczych roszczeń religii pozachrześcijańskich*, „Roczniki Teologii Fundamentalnej i Religiologii” (2011) nr 3(58), s. 124–127.

⁵⁷ M. Seckler, *Der theologische Begriff der Religion*, dz. cyt., s. 131–148.

⁵⁸ sTh II–II. q. 81, a. 1. Tomaszowe pojęcie religii jako *ordo ad Deum* odzwierciedla się także w wielu współczesnych ujęciach religii. Por. cytowane wyżej definicje religii G. Menschinga, B. Weltego, M. Ruseckiego, Z. J. Zdybickiej oraz Międzynarodowej Komisji Teologicznej.

teologiczne pojęcie religii wyznacza *religio*, nie może być w pierwszym rzędzie rozumiane w znaczeniu sektoralnym, teoretyczno-kulturowym czy też fenomenologicznym, ale w znaczeniu antropologiczno-teologicznym, właśnie jako *ordo hominis ad Deum*. Owo *ordo* potrzebuje wprawdzie egzystencjalnego i społecznego urzeczywistnienia, jednak nie można w sposób aprioryczny przyznawać systemom, które religioznawstwo (z powodów możliwych dziś do zakwestionowania) określa mianem «religii», monopolu na tego rodzaju urzeczywistnienie⁵⁹.

Teologiczne pojęcie religii jako *ordo ad Deum* wymaga dalszego doprecyzowania. Nie każdy bowiem rodzaj relacji do Boga jest religią. W ramach średniowiecznej koncepcji *ordo* całe stworzenie charakteryzuje się bytową relacją do Boga, jednak to ontologiczne przyporządkowanie rzeczywistości stworzonej do Boga jako *principium et finis omnium* nie tworzy jeszcze religii. Gdyby tak było, również kamienie miałyby religię. Nie wystarczy również powiedzieć, iż teologiczne pojęcie religii realizuje się tam, gdzie skończona natura duchowa urzeczywistnia swoje *ordo ad Deum* w formie wyraźnego odniesienia do Boga, gdyż wtedy również szatan miałby religię, jako że istnieje w egzystencjalnej, choć nieszczęśliwej relacji do Boga. Nie każda relacja do Boga jest więc religią, lecz jedynie taka, która realizuje się w horyzoncie pytania o zbawienie. Inaczej mówiąc: religia jest *zbawczą* relacją do Boga⁶⁰. Nie znaczy to, rzecz jasna, że człowiek sam z siebie zdolny jest do wytworzenia i pomyślnego zrealizowania tego rodzaju relacji. Dla człowieka *in puris naturalibus* relacja ta byłaby możliwa jedynie jako rozpaczliwe *życzenie*, by przewyciężyć stan niezbawienia, w który uwikłana jest jego egzystencja. Stąd religia jako *zbawcza* relacja człowieka do Boga możliwa jest tylko i wyłącznie jako *teosoteryka*, nigdy jako *autosoteryka*⁶¹. Człowiek jest wprawdzie z natury *capax infiniti*, jednak ostateczne spełnienie jego istoty nie leży w zakresie jego własnych możliwości.

⁵⁹ M. Seckler, *Der theologische Begriff der Religion*, dz. cyt., s. 137; por. H. Waldenfels, *Religionsverständnis*, [w:] *Neues Handbuch theologischer Grundbegriffe*, t. 4, Hrsg. P. Eicher, München 1985, s. 67–76; H. Waldenfels, *Christus und die Religionen*, Regensburg 2002, s. 27n.

⁶⁰ M. Seckler, *Der theologische Begriff der Religion*, dz. cyt., s. 138: „Für den theologischen Religionsbegriff liegt das Wesen der Religion nicht einfach in der *Befindlichkeit* der Existenz oder in einer *Zuständlichkeit* des Bewusstseins, sondern im *realen Transzendieren auf Gott hin im Horizont der Heilsfrage*, also in einem *bejahten Heilsinteresse* und im Mut zum Beschreiten eines *Weges* in der diesbezüglichen Praxis”.

⁶¹ Por. M. Seckler, *Der theologische Begriff der Religion*, dz. cyt., s. 138. Szerzej na ten temat zob. M. Seckler, *Theosoterik – eine Option und ihre Dimensionen. Fundamentaltheologische Anfragen und Anstöße zur Soteriologie*, „Theologisch Quartalschrift” 172 (1992), s. 257–284.

Wnioski dla teologii religii

Pozostaje zapytać, jaki stosunek zachodzi między tak rozumianym „teologicznym pojęciem religii” (*religio = ordo hominis ad Deum*) a „religiami” (*religiones*) w sensie socjokulturowych systemów.

Jak wspomniano, ścisły teocentryzm teologicznego pojęcia religii (*religio*) zabrania przyznania religiom historycznym (*religiones*) monopolu na realizowanie „istoty religii” jako „zbawczej relacji do Boga”, gdyż relacja ta równie dobrze może aktualizować się w ramach innych systemów społeczno-kulturowych, niebędących „religiami”. Nie oznacza to zrównania religii z etyką, nauką bądź sztuką, trzeba jednak zauważyć, iż również w tych dziedzinach ludzkiej aktywności może realizować się „teologiczne pojęcie religii” jako *ordo hominis ad Deum*. Święty Tomasz wyróżnia dwa rodzaje aktów religijnych, w ramach których teologiczna istota religii zyskuje swoją historyczną aktualizację. Pierwsza grupa aktów, w której „religia” jako *ordo ad Deum* znajduje (*explicite* bądź *implicite*) właściwą sobie podstawę i swoje *uzasadnienie*, to akty zwane cnotami teologalnymi (*virtutes theologicae*). Są to: wiara, nadzieja i miłość. Cnoty te zakładają zbawcze działanie Boga i osiągają swoją pełnię w „religii chrześcijańskiej” (*religio christiana*), przez co zachodzi logiczny związek między „teologiczną istotą religii” (*ordo ad Deum*) a „religią chrześcijańską”. Dzięki istnieniu powszechnej woli zbawczej Boga są one jednak zasadniczo możliwe dla wszystkich ludzi, także tych, którzy znajdują się poza formalną przynależnością do chrześcijaństwa i jakiegokolwiek innej religii historycznej.

Drugą grupą aktów religijnych, do których Tomasz odnosi pojęcie *religio*, są akty modlitwy, kultu i pobożności. Akty te nie uzasadniają religii, ale *objawiają ją na zewnątrz*, nadają jej widzialną postać. W nich wyraża się przede wszystkim jurydyczno-etyczny oraz antropologiczny aspekt religii. Na płaszczyźnie jurydyczno-etycznej religia (*religio*) widziana jest jako część kardynalnej cnoty sprawiedliwości (*iustitia*), której istota wyraża się w oddawaniu Bogu należnej Mu czci. Cieleśny aspekt natury ludzkiej rodzi zaś konsekwencje antropologiczne dla religii: w religii chodzi o „wspominanie” rzeczy Boskich w tym, co zmysłowe (*commemoratio divinorum in rebus sensibilibus*)⁶², o poświadczenie je obwieszczenie (*protestatio*) oraz o ich zmysłowe uobecnienie (*representatio*). Z tego punktu widzenia cnoty teologalne, w których religia jako zbawcza relacja człowieka do Boga znajduje sobie właściwą realizację, strukturalnie poprzedzają rzeczywistość religii historycznych, w związku z czym

⁶² S.c.g. III. q. 119.

św. Tomasz może powiedzieć, iż religia nie jest wiarą, ale jej manifestacją przy pomocy postrzegalnego zmysłowo systemu znaków⁶³. W konsekwencji religia jako zewnętrzny system znaków, funkcjonujący w ramach danego kontekstu społeczno-kulturowego, może względem wewnętrznej „istoty religii” (*ordo hominis ad Deum*) pełnić „jedynie” funkcję manifestującą, eksplikującą, dysponującą i porządkującą⁶⁴. Oznacza to, iż zbawcza rola religii jako systemów społeczno-kulturowych może być tylko pośrednia i relatywna. To nie religie „jako takie” zapośredniczają zbawczą łaskę, ale dany w każdym akcie religijnym „nadprzyrodzony obiekt formalny”⁶⁵.

Rozróżnienie między teologicznym pojęciem religii jako zbawczym odniesieniem człowieka do Boga a religiami w sensie złożonych systemów społeczno-kulturowych ważne jest nie tylko w kontekście problematyki zbawienia, lecz również z uwagi na zagadnienie *prawdziwości religii*. Warto w tym miejscu podkreślić, iż z chrześcijańskiego punktu widzenia pytania o zbawienie nie da się oddzielić od pytania o prawdę, o czym – niestety – często zapomina się w dyskursie teologicznym. „Prawda was wyzwoli” (J 8, 32), mówi Chrystus. Oznacza to, iż *zbawienie jest możliwe tylko jako prawda, zaś bycie w prawdzie jest już zbawieniem*. Dlatego wszystkie religie muszą poddać się osądowi prawdy. Gdy idzie o *kryterium prawdy*, trzeba podkreślić niezastąpione znaczenie samego pojęcia religii jako *ordo ad Deum*. Prawda danej religii historycznej zależna jest bowiem od tego, czy i w jakim stopniu realizuje się w niej teologiczne pojęcie religii jako zbawczej relacji człowieka

⁶³ STh II-II. q. 94, a. 1 ad 1: „Religio non est fides, sed fidei protestatio per aliqua exteriora signa”.

⁶⁴ Por. M. Seckler, *Der theologische Begriff der Religion*, dz. cyt., s. 140.

⁶⁵ M. Seckler, *Theologie der Religionen mit Fragezeichen*, „Theologische Quartalschrift” 166 (1986), s. 179: „Ponieważ także ateści i ludzie areligijni nie są z chrześcijańskiego punktu widzenia pozbawieni szansy zbawienia, wydaje się ostatecznie, iż *formalnie* nie religie, ale *droga sumienia* oraz *etyczny* wymiar życiowej praktyki – niezależnie od tego, czy pojmuje się ją religijnie, czy nie – jest tym, co w języku teologii zwykło nazywać się *miejscem zbawczej decyzji oraz materiał drogi zbawienia* (*Stoff der Heilswege*)”. Por. Kongregacja Nauki Wiary, *Nota na temat książki Jacques’a Dupuis, „Ku chrześcijańskiej teologii pluralizmu religijnego”*, ed. Queriniana, Brescia 1997, [w:] „L’Osservatore Romano” 5 (2001) (wyd. pol.), s. 45: „Wedle nauki katolickiej należy twierdzić, że «gdy Duch Święty działa w sercach ludzi i w dziejach narodów, w kulturach i religiach, podejmuje On zadanie przygotowania do Ewangelii» (LG 16). Uzasadnione jest zatem twierdzenie, że Duch Święty dokonuje zbawienia niechrześcijan także dzięki owym elementom prawdy i dobra obecnym w różnych religiach; nie ma jednak żadnych podstaw w teologii katolickiej pogląd, jakoby te religie, rozpatrywane jako takie, były drogami do zbawienia, także dlatego, że występują w nich braki, niedobory i błędy, dotyczące podstawowych prawd o Bogu, człowieku i świecie”.

do Boga. Inaczej mówiąc, religie nie są prawdziwe przez sam fakt uznawania ich za religie, lecz jedynie dzięki zgodności z teologicznym pojęciem religii. Zgodność ta może urzeczywistniać się w różnym stopniu, przez co różnym religiom będzie przysługiwał różny stopień prawdziwości. Religia, w której w żaden sposób nie będzie realizowała się teologiczna istota religii (*ordo ad Deum*), nie może być uznana za prawdziwą, a przez to za religię w teologicznym tego słowa znaczeniu⁶⁶. Tak więc system kulturowy, który z takich czy innych powodów zwykło się nazywać „religią”, w żadnym wypadku nie musi nią być. Jest nią natomiast wtedy (i tylko wtedy), gdy stanowi „miejsce” realizowania się *religio* jako zbawczego odniesienia człowieka do Boga. To, że jakiś fenomen uznawany jest za „religijny” lub rości sobie pretensje do bycia takim, nie oznacza jeszcze, że *rzeczywiście* tak jest. Z tego też powodu twierdzenie, że wszystkie religie są prawdziwe i że wszystkie one są dla swoich wyznawców drogami zbawienia, jest z punktu widzenia teologii chrześcijańskiej nie tylko fałszywe, ale wręcz absurdalne. Jeśli jednak jakiś system okaże się miejscem rzeczywistego realizowania się *religio* jako *ordo hominis ad Deum*, to system taki należy uznać za religię. Tym samym wyjaśnia się również kwestia prawdziwości i zbawczego charakteru religii: jeśli dana religia (dany system) jest religią (*religio*), względnie zawiera jej elementy, to tym samym jest religią prawdziwą i zbawczą. Nie oznacza to, rzecz jasna, że wszystkie religie są sobie równe, gdyż nie wszystkie religie (systemy) w jednakowym stopniu urzeczywistniają „pojęcie religii” (*religio*). Zagadnienie to staje się jeszcze bardziej jasne, jeśli uwzględni się problematykę genezy religii. Kwestia ta przekracza jednak ramy niniejszego artykułu.

ABSTRAKT

Pojęcie religii jest podstawowym pojęciem nauk religiologicznych. Jego rozumienie nie jest jednak pozbawione trudności. Krytycy starają się wykazać, iż wielość i różnorodność zjawisk religijnych wyklucza możliwość zdefiniowania religii. Z drugiej strony brak ogólnego pojęcia religii stanowi poważny problem dla teologii religii. Trudno bowiem badać relacje między chrześcijaństwem a innymi religiami, nie wiedząc, czym religia jest i na czym polega jej teologiczna istota. Niniejszy artykuł składa się z trzech części. Pierwsza analizuje historię pojęcia religii (łac. *religio*). W części

⁶⁶ M. Seckler, *Der theologische Begriff der Religion*, dz. cyt., s. 141: „Die Religionen haben kein Monopol für den *ordo hominis ad Deum*, aber sie wären nichts, wenn sie etwas anderes sein wollten als dessen symbolische Konkretion und leibhafte Darstellung”.

drugiej rozważono problem definicji religii. Część trzecia prezentuje niektóre współczesne próby sprecyzowania teologicznego pojęcia religii. W części ostatniej ukazano ponadto znaczenie pojęcia religii dla teologii religii.

SŁOWA KLUCZOWE

religia, *religio*, pojęcie religii, definicja religii, teologia religii, prawdziwość religii, kryteriologia religii

ABSTRACT

Towards the theological concept of religion

The concept of religion is a fundamental concept of religiological sciences. Still it is not devoid of difficulties. Its critics attempt to prove that plurality and variety of religious phenomena excludes the possibility to define religion. On the other hand the lack of the general concept of religion constitutes a serious problem for theology of religion since it is difficult to study relationships between Christianity and other religions not knowing what religion is and what its theological essence is. The present article consists of three parts. The first part analyses the history of the concept of religion (Latin *religio*). Second part considers the problem of the definition of religion. Third one presents some of contemporary attempts to specify the theological concept of religion. Finally the last part shows the significance of the concept of religion for theology of religion.

KEY WORDS

religion, *religio*, concept of religion, definition of religion, theology of religion, genuineness of religion, criteriology of religion

BIBLIOGRAFIA

- Ahn G., *Religion*, t. 1: *Religionsgeschichtlich*, [w:] *Theologische Realenzyklopädie*, t. 28, Hrsg. G. Krause, G. Müller, Berlin 1997, s. 513–522.
- Baetke W., *Aufgabe und Struktur der Religionswissenschaft* (1952), [w:] *Selbstverständnis und Wesen der Religionswissenschaft*, Hrsg. G. Lanczkowski, Darmstadt 1974, s. 133–158.
- Bernhardt R., *Ende des Dialogs? Die Begegnung der Religionen und ihre theologische Reflexion*, Zürich 2005.

- Bianchi U., *The category of dualism in the historical phenomenology of religion*, „*Timenos. Studies in Comparative Religion*” 16 (1980), s. 10–25.
- Bocheński J. M., *Logika wiary*, przekład autorski, [w:] J. M. Bocheński, *Religia*, Kraków 1995, s. 32–122.
- Bronk A., *Podstawy nauk o religii*, Lublin 2003.
- Christian W., *Doctrines of Religious Communities: A Philosophical Study*, New Haven–London 1987.
- Christian W., *Meaning and Truth in Religion*, Princeton 1964.
- Despland M., *La religion en Occident. Évolution des idées et du vécu*, Montréal 1979.
- Dirse U., *Religion*, t. 1: *Einleitung*, [w:] *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, t. 8, Hrsg. J. Ritter, K. Gründer, Basel 1992, kol. 632–633.
- Feil E., *Religio*, t. 2: *Die Geschichte eines neuzeitlichen Grundbegriffs zwischen Reformation und Rationalismus*, Göttingen 1997.
- Feil E., *Religio*, t. 3: *Die Geschichte eines neuzeitlichen Grundbegriffs im 17. und frühen 18. Jahrhundert*, Göttingen 2001.
- Feil E., *Religio. Die Geschichte eines neuzeitlichen Grundbegriffs vom Frühchristentum bis zur Reformation*, Göttingen 1986.
- Feil E., *Zur Bestimmungs- und Abgrenzungsproblematik von „Religion”*, [w:] *Streitfall „Religion”. Diskussionen zur Bestimmung und Abgrenzung des Religionsbegriffs*, Hrsg. E. Feil, Münster 2000, s. 5–35.
- Fitzgerald T., *The Ideology of Religious Studies*, New York–Oxford 2000.
- Heck E., *Der Begriff religio bei Thomas von Aquin. Seine Bedeutung für unser heutiges Verständnis von Religion*, München–Paderborn–Wien 1971.
- Kałuża K., *Ein Mittler und viele Vermittlungen. Die Bedeutung des Religionsbegriffs für die christliche Theologie der Religionen*, Frankfurt am Main 2011.
- Kałuża K., *Jeden Pośrednik i wiele pośrednictw. Teologia religii wobec zbawczych roszczeń religii pozachrześcijańskich*, „*Roczniki Teologii Fundamentalnej i Religiologii*” (2011) nr 3(58), s. 124–127.
- Kamiński S., Zdybicka Z. J., *Definicja religii a typy nauk o religii*, [w:] S. Kamiński, *Światopogląd – religia – teologia. Zagadnienia filozoficzne i metodologiczne*, Lublin 1998, s. 69–123.
- Kasper W., *Katholische Kirche. Wesen – Wirklichkeit – Sendung*, Freiburg im Breisgau 2011.
- Kongregacja Nauki Wiary, *Nota na temat książki Jacques’a Dupuis „Ku chrześcijańskiej teologii pluralizmu religijnego”*, ed. Queriniana, Brescia 1997, [w:] „*L’Osservatore Romano*” 5 (2001) (wyd. pol.), s. 44–46.
- Leeuw G. van der, *Fenomenologia religii*, tłum. J. Prokopiuk, Warszawa 1978.

- Marcus Tullius Cicero, *Pisma filozoficzne*, t. 1, tłum. W. Kornatowski, Warszawa 1960.
- Mensching G., *Die Weltreligionen*, Gütersloh (b.r.w.).
- Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Chrześcijaństwo i religie* (1996), [w:] *Od wiary do teologii. Dokumenty Międzynarodowej Komisji Teologicznej (1969–1996)*, red. J. Królikowski, Kraków 2000, s. 393–434.
- Moskal P., *Religia i prawda*, Lublin 2008.
- Ohlig K.-H., *Fundamentalchristologie. Im Spannungsfeld von Christentum und Kultur*, München 1986.
- Problems and Methods of the History of Religion*, Hrsg. U. Bianchi, C. J. Bleeker, A. Bausani, Leiden 1972 (Suppl. to *Numen* 19).
- Rahner K., *Kleines Theologisches Wörterbuch*, Freiburg im Breisgau 1961.
- Rahner K., *Natur und Gnade*, [w:] K. Rahner, *Schriften zur Theologie*, t. 4, Einsiedeln–Zürich–Köln 1960, s. 209–236.
- Rahner K., Vorgrimler H., *Mały słownik teologiczny*, tłum. T. Mieszkowski, P. Pachciarek, Warszawa 1987.
- Ratschow C.-H., *Religion*, t. 2: *Antike und alte Kirche*; t. 3: *Mittelalter*, t. 4: *Humanismus und Reformation*, [w:] *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, t. 8, Hrsg. J. Ritter, K. Gründer, Basel 1992, kol. 633–644.
- Religion in History: The Word, the Idea, the Reality*, eds. M. Despland, G. Vallée, Waterloo–Ontario 1992.
- Rudolph K., *Inwieweit ist der Begriff „Religion“ eurozentrisch?*, [w:] *The Notion of „Religion“ in Comparative Research: Selected Proceedings of the XVI IAHR Congress*, ed. U. Bianchi, Rome 1994, s. 131–139.
- Rusecki M., *Traktat o religii*, Warszawa 2007.
- Schaeffler R., *Auf dem Weg zu einem philosophischen Begriff der Religion*, [w:] *Handbuch der Fundamentaltheologie*, t. 1: *Traktat Religion*, Hrsg. W. Kern, H. J. Pottmeyer, M. Seckler, Tübingen–Basel 2000, s. 33–46.
- Schmidt-Leukel P., *Gott ohne Grenzen. Eine christliche und pluralistische Theologie der Religionen*, Gütersloh 2005.
- Seckler M., *Der Theologische Begriff der Religion*, [w:] *Handbuch der Fundamentaltheologie*, t. 1: *Traktat Religion*, Hrsg. W. Kern, H. J. Pottmeyer, M. Seckler, Tübingen–Basel 2000, s. 131–148.
- Seckler M., *Theologie der Religionen mit Fragezeichen*, „Theologische Quartalschrift“ 166 (1986), s. 164–184.
- Seckler M., *Theosoterik – eine Option und ihre Dimensionen. Fundamentaltheologische Anfragen und Anstöße zur Soteriologie*, „Theologisch Quartalschrift“ 172 (1992), s. 257–284.

- Smith W. C., *The Meaning and End of Religion: A New Approach to the Religious Traditions of Mankind*, New York 1964.
- Smith W. C., *The Meaning and End of Religion: A Revolutionary Approach to the Great Religious Traditions*, San Francisco 1962.
- Wagner F., *Religion*, t. 2: *Theologiegeschichtlich und systematisch-theologisch*, [w:] *Theologische Realenzyklopädie*, t. 28, Hrsg. G. Krause, G. Müller, Berlin 1997, s. 522–545.
- Waldenfels H., *Christus und die Religionen*, Regensburg 2002.
- Waldenfels H., *Religionsverständnis*, [w:] *Neues Handbuch theologischer Grundbegriffe*, t. 4, Hrsg. P. Eicher, München 1985, s. 67–76.
- Welte B., *Filozofia religii*, tłum. G. Sowinski, Kraków 1996.
- Wenz G., *Neues zum Gretchenfrage. Ernst Feils Untersuchungen zur Geschichte des Religionsbegriffs*, „Herder Korrespondenz” 57 (2003) nr 7, s. 359–364.
- Zdybicka Z. J., *Człowiek i religia*, Lublin 2006.
- Zdybicka Z. J., *Czy u św. Tomasza istnieją dwie koncepcje religii?*, „Zeszyty Naukowe KUL” 17 (1974) z. 4, s. 17–27.