

Przegląd Religioznawczy 1 (283)/2022

The Religious Studies Review

ISSN: 1230-4379

e-ISSN: 2658-1531

www.journal.ptr.edu.pl

LECH TRZCIONKOWSKI

Uniwersytet Jagielloński

Instytut Religioznawstwa

e-mail: lech.trzcionkowski@uj.edu.pl

ORCID: 0000-0002-6624-7431

DOI: 10.34813/ptr1.2022.13

Teologia i religioznawstwo: uwagi metodologiczne na marginesie monografii Krzysztofa Pilarczyka *Biblia chrześcijan*

Theology and the study of religion/s:
Methodological remarks on the margins
of Krzysztof Pilarczyk's *The Christian Bible (Biblia chrześcijan)*

Abstract. The article aims to present methodological issues of the contemporary historical study of religion and studies of early Christianity as a historical phenomenon. The scientific study of religion uses the methodology appropriate for studying the products of human activity. Therefore, the anthropocentric history of religions examines human activity related to ideologies and activities claiming non-human origins. On the other hand, theology is permanently linked to religious ideology and, as such, is one of the objects of religious studies. Although religious people may perceive religious studies claims as offensive, respect for religious sensibilities is not and should not be a scholarly virtue.

Keywords: methodology of the study of religion, history of religions, early Christianity

Reverence is a religious and not a scholarly virtue.

(Lincoln, 1996, s. 225)

Przytoczona wyżej teza Bruce'a Lincolna weszła na stałe do dyskursu współczesnego religioznawstwa. Pochodzi z *Tez o metodzie*, gestem Marcina Lutra na drzwiach gabinetu Lincolna w The University of Chicago wywieszonych, następnie ogłoszonych drukiem i wykorzystywanych jako punkt wyjścia w kursach wprowadzających do religioznawstwa. Bruce Lincoln napisał tezy w reakcji na panel, który odbył się w ramach dorocznej konferencji American Academy of Religion w 1995 r. wokół książki Briana Smitha *Classifying the Universe*. Książka, napisana w duchu krytycznego, naukowego religioznawstwa, została zaatakowana z pozycji teologicznych przez badaczy związanych z różnymi denominacjami religijnymi. Wroga i agresywna reakcja na naukowe opracowanie problemu związku kosmologii hinduskiej z ukształtowanym historycznie systemem warn skłoniła Lincolna do przedstawienia krótkiego zestawu metodologicznych postulatów dla historii religii uprawianej w ramach religioznawstwa (Lincoln, 2000). Myśli zawarte w tezach kontynuują wcześniejsze refleksje Lincolna przedstawione w programowym artykule napisanym wspólnie z Cristiano Grottanellim (Grottanelli i Lincoln, 1985). Po raz pierwszy zostały opublikowane w czasopiśmie „Method and Theory in the Study of Religion” (Lincoln, 1996). Kontekst powstania tez Lincolna jest ważny, gdyż sprzeciw wobec kapłanów atakujących młodego badacza za badania ukazujące ideologiczne podłoże tekstów religijnych może służyć za symbol problemów, z jakimi może spotkać się religioznawca w konfrontacji z teologami. Briant Smith zrezygnował z dalszej kariery.

Celem niniejszego artykułu jest przedstawienie fundamentalnych kwestii metodologicznych współczesnego religioznawstwa historycznego i studiów nad wczesnym chrześcijaństwem jako fenomenem historycznym. Nową książkę Krzysztofa Pilarczyka *Biblia chrześcijan. Wprowadzenie religioznawcze, historyczne i literackie* traktuję jako emblematyczną dla pewnego nurtu religioznawstwa w Polsce, wystraszonego swoją przeszłością i pragnącego uznania ze strony kapłanów Kościoła rzymskokatolickiego. Nie wydaje się przypadkiem, że recenzje wydawnicze tej monografii zostały napisane przez księży, a na okładce cytuje się pochwałę biskupa legnickiego. Z drugiej strony książka jest wynikiem wieloletniej działalności dydaktycznej w Instytucie Religioznawstwa Uniwersytetu Jagiellońskiego i prezentuje się jako ujęcie religioznawcze. W rezultacie otrzymujemy mieszaninę pozycji naukowych i teologicznych, co zważywszy na potencjalne wykorzystywanie tej publikacji w dydaktyce, prowadzi do podważenia pozycji religioznawstwa jako dyscypliny

naukowej i jego tożsamości zdefiniowanej w deklaracji marburskiej z 1960 r. (Jensen i Fujiwara, 2020; Wiebe, 2021).

Tezy Lincolna wychodzą od założenia, że przedmiotem badań religioznawczych jest religia jako zjawisko kulturowe, będące efektem działalności człowieka, choć jednocześnie przypisujące sobie nie-ludzkie, transcendentne pochodzenie. Odwoływanie się do autorytetu transcendującego to, co ludzkie, czasowe i przypadkowe, jest formą dyskursu ideologicznego. Konstruowanie autorytetu poprzez odwołanie się do nie-ludzkiego pochodzenia nie czyni religii bardziej godną szacunku od innych ideologii. Szacunek dla bogów, przodków lub innych istot, dla kapłanów lub instytucji podtrzymujących i utrwalających przekonania o istnieniu rzeczywistości sakralnej jest cnotą religijną, nie naukową. *Biblia chrześcijan*, nowa książka Pilarczyka, kończy się stwierdzeniem przeciwnym (choć zdaje się pisanym bez świadomości istnienia dyskusji toczącej się od lat w religioznawstwie światowym): „Wszystkie formy badania Biblii w ujęciu kulturoznawczym są uzasadnione, choć wszystkie są zarazem ograniczone tylko do pewnego aspektu, powinny się więc wzajemnie uzupełniać. Każdy badacz musi jednak brać pod uwagę jej specyfikę. Jest to bowiem *Księga* o treści przede wszystkim religijnej, a równocześnie jest ona uznawana za świętą przez ponad dwa miliardy chrześcijan. Domaga się więc ona traktowania z szacunkiem, niezależnie od religii, wiary czy niewiary oraz światopoglądu jej badacza i czytelnika, gdyż wymaga tego najbardziej elementarny szacunek dla drugiego człowieka i jego wiary, a więc elementarna tolerancja. Niestety, w tej dziedzinie panuje w Polsce, zwyczajnie mówiąc, zdżyczenie kulturalne, o dziwo, potwierdzone wyrokami polskich sądów, które powinny bronić prawa do szacunku swoich świętości ludzi wierzących, a nie dość nieokreślonych, abstrakcyjnych i wątpliwych »wartości artystycznych«” (Pilarczyk, 2020, s. 173). Zestawienie tezy Lincolna z przytoczonym akapitem końcowym książki Pilarczyka skłania do postawienia kilku pytań dotyczących metodologii badań nad chrześcijaństwem i tekstami sakralnymi z perspektywy religioznawczej. Pytania te mają oczywiście szerszy kontekst zmian, jakie zaszły w nauce zajmującej się wczesnym chrześcijaństwem, tekstami sakralizowanymi i ich recepcją wewnątrz wspólnot i grup religijnych. Upraszczając, chodzi o przekształcenie konfesyjnie motywowanej teologii i wchodzącej w jej obszar patrystyki w posługujące się metodami wyłącznie naukowymi studia nad chrześcijaństwem (Harvey i Hunter, 2008). Różnica między motywowaną teologicznie patrystyką a religioznawczą historią religii polega na tym, że dla pierwszej badania filologiczno-historyczne stanowią podstawę do formułowania pytań teologicznych, dla drugiej – pytania teologiczne nie mają sensu i mogą co najwyżej stanowić przedmiot badań.

Pytania, na które należałoby odpowiedzieć w tym kontekście, dotyczą zatem nie tylko metodologii badań naukowych, ale także relacji między nauką o religii/religiach a teologią oraz rozróżnienia między ekspertyzą religioznawczą a teologiczną. Czy szacunek, o którym pisze Pilarczyk, można pogodzić z badaniami naukowymi prowadzonymi w paradygmacie religioznawczym? Czy badania filologiczne, historyczne i religioznawcze mają prowadzić do „głębszego” rozumienia tekstów zakwalifikowanych przez Kościoły chrześcijańskie jako sakralne i kanoniczne? Innymi słowy, czy badania filologiczno-historyczne i religioznawcze w niekonfesyjnej i nieapologetycznej perspektywie naukowej mogą być traktowane jako *ancilla theologiae*. Czy przeciwnie, przyjęcie jakiegokolwiek założenia istnienia głębszego sensu wynikającego z wiary czytelników powinno być traktowane jako niedopuszczalne zmieszanie dwóch horyzontów – naukowego i teologicznego. Dla religioznawstwa historycznego dyskurs teologiczny jest istotnym przedmiotem badań, co oznacza, że może i powinien być badany z użyciem wszystkich narzędzi analizy historycznej i antropologicznej. Analiza dyskursu teologicznego nie prowadzi do włączania twierdzeń w nim zawartych do argumentacji naukowej i prezentacji wyników badań. Z perspektywy religioznawstwa historycznego dyskurs teologiczny, np. teksty encyklik papieskich, jest wyłącznie źródłem danych. Teologia w sensie ścisłym nie jest dla religioznawstwa partnerem w dyskusji naukowej, gdyż należy do innego porządku epistemologicznego i politycznego. Różnica między religioznawstwem a teologią polega m.in. na tym, że stanowiska uniwersyteckie w religioznawstwie, a także publikacje podlegają regułom wolności akademickiej, natomiast wydziały teologiczne Kościoła rzymskokatolickiego i publikacje w tej dziedzinie podlegają autorytetowi lokalnego biskupa. W religioznawstwie światowym niedopuszczalne są bowiem jakiekolwiek stwierdzenia konfesyjne, apologetyczne czy „przyjazne” religii, to znaczy ograniczające wolność badań ze względu na uczucia religijne przedmiotu badań (IAHR Constitution, Article 1). Szacunek dla tradycji religijnych, stwierdza Lincoln, nie jest cnotą badawczą. Przeciwnie, badanie naukowe opiera się na krytycznej analizie danych (np. źródeł historycznych) i formułowaniu hipotez opartych na założeniach antropologicznych niezgodnych z antropologią motywowaną teologicznie lub religijnie. Dlatego niepokojąca jest w tym kontekście opinia Pilarczyka dotycząca działań artystycznych. Czy prawo do prowokacji artystycznej, jeśli uznamy wolność wypowiedzi za niezbędny warunek funkcjonowania dojrzałej demokracji, miałoby być mniej wartościowe od uczuć ludzi wierzących? Napisałem „niepokojąca”, gdyż podzielający tę opinię autorzy, określający się jako religioznawcy, są jednocześnie autorami ekspertyz dla prokuratury lub sądów. Tezą niniejszego artykułu jest stwierdzenie, że przyjęcie perspektywy „ludzi wierzących” oznacza rezygnację

z perspektywy badacza funkcjonującego w ramach standardów współczesnego religioznawstwa rozumianego jako naukowe badanie religii.

Powracając do przywołanej w motcie tezy Lincolna, można stwierdzić, że rolą religioznawcy jako badacza stosującego metodologię nauk humanistycznych i społecznych, w przypadku historii religii – metodologię nauk historycznych, nie jest zapewnianie komfortu członkom grup i wspólnot religijnych. Nie jest również jego rolą zabezpieczanie się przed oskarżeniem o „cele ideologiczne”. W ostatniej ze swoich tez, trzynastej, Lincoln pisze: „Gdy pozwolimy tym, których badamy, definiować terminy, których używamy w procesie poznania, zawieszamy tym samym własne zainteresowanie tym, co czasowe i podległe przypadkowi, lub rezygnujemy z rozróżnienia między »prawdami«, »sądami prawdziwymi« a »reżimami prawdy«. Kto tak czyni, przestaje działać jako historyk lub badacz. Od tej chwili różne role są do obśadzenia: niektóre z nich zasługują na szacunek (*amanuensis*, zbieracz tradycji, przyjaciel lub adwokat), niektóre zaś są mniej atrakcyjne (cheerleader, voyeur lub sprzedawca towarów importowanych). Żadna z tych ról nie powinna być mylona z badaniami naukowymi”. Lincoln dotyka tutaj podstawowej ironii religioznawstwa (Braun, 2020, s. 17–25), którego główny przedmiot badań – „religia” – jako pojęcie ma źródła w teologii, a który jako nauka stara się od tej teologii odróżnić przez położenie nacisku na potrzebę antropocentrycznego, humanistycznego definiowaniu tego przedmiotu.

Pilarczyk określa swoje podejście jako religioznawcze lub kulturoznawcze, podkreślając jednocześnie jego ograniczoność. Tutaj rodzi się pytanie: ograniczoność wobec czego? Jest oczywiste, że każdy historyk, także historyk religii, ma świadomość ograniczeń epistemologicznych wynikających ze stanu zachowania źródeł, przyjętej perspektywy badawczej i metodologii. Jednak przyjmuje się, że odpowiedzi poszukujemy w ramach paradygmatu nauk humanistycznych i społecznych zakładających wyłącznie ludzką sprawczość, a w przypadku nowej humanistyki również sprawczość środowiska życia ludzkiego, zwierząt i rzeczy. Jednak na początku I rozdziału książki Pilarczyka czytamy wyjaśnienie, które może okazać się kluczem do zrozumienia sensu książki: „Ani ukazanie Biblii chrześcijan na tle innych literatur sakralnych, ani jej umieszczenie w jednym panteonie nie ma celów ideologicznych i nie prowadzi do »zdegradowania« tego zbioru do jednego z wielu skarbów literackich kultur świata. Nie jest też naszym zamiarem ukazanie chrześcijaństwa, które te pisma traktuje jako święte, za (sic!) jedną z wielu religii, utrwalających swój podstawowy przekaz w piśmie. W konkluzji tej książki chodzi raczej o ukazanie specyfiki jej sakralności, jako pisma o charakterze religijnym, opartego na objawieniu, posiadającego szczególną wartość jako słowo Boże i ludzkie oraz stanowiącego we wspólnotach wyznawców Jezusa Chrystusa

zbiór prawd wiary, modlitw, norm moralnych i źródło modeli organizacyjnych Kościoła” (Pilarczyk, 2020, s. 11). W tym oświadczeniu metodologicznym trudno rozpoznać cechy współczesnego religioznawstwa, zatem nauki, która z definicji jest antropocentryczna. Co Pilarczyk rozumie przez „cele ideologiczne”, od których się odzępuje? Można się domyślać, że jest to aluzja do historii polskiego religioznawstwa, które do 1989 r. było stereotypowo kojarzone z ideologią polityczną PZPR (Marek i Łętocha, 2021). Z drugiej strony antropocentryczne religioznawstwo często nadal jest postrzegane, zwłaszcza w kręgach związanych z Kościołami chrześcijańskimi, jako nauka powiązana z „ideologią” marksistowską. Religioznawstwo, jak każda nauka, ma przede wszystkim cele poznawcze. Wiedza wytworzona może stanowić narzędzie zmiany społecznej, na tym bowiem polega wpływ uniwersytetów na otoczenie społeczne, jednak sam proces wytwarzania wiedzy zasadza się na formułowaniu problemów i rozwiązywaniu ich z wykorzystaniem dostępnych danych zgodnie z przyjętymi zasadami metodologicznymi. Oświeceniowe korzenie naukowego badania religii jako wyniku działania człowieka (Harrison, 1990; Stroumsa, 2010), wzbogacone w XIX wieku analizami filozoficznymi Ludwiga Feuerbacha i Karola Marxa, leżą u podstaw krytycznej interpretacji religii jako ideologii (Boer, 2016). Rozszerzenie pojęcia ideologii, które nastąpiło w XX wieku, na programy polityczne państw autorytarnych i totalitarnych spowodowało, że z terminu analitycznego stała się ona terminem deprecjującym. Niemniej sama religia może być interpretowana jako forma ideologii, natomiast nauka ideologią być nie powinna. Pilarczyk sugeruje jednak coś więcej, a mianowicie, że uznanie tekstów włączonych przez Kościoły chrześcijańskie do kanonu za teksty kultury (literaturę) jest „degradacją” wynikającą z „ideologii”. Otóż teksty ewangelii, listy i apokalipsy są literaturą (w szerokim znaczeniu piśmiennictwa, tekstów tworzonych z wykorzystaniem medium zapisu) i należy je interpretować historycznie jako piśmiennictwo okresu wczesnego cesarstwa. Greckie biografie Jezusa wykorzystują modele literackie funkcjonujące w kulturze wczesnego imperium: diatrybę cynicką, motywy narracyjne pustego grobu, zmartwychwstania, ukazania się widma zmarłego (Walsh, 2020, 2021; Poloczek, 2021). Z tej perspektywy nie można zatem mówić o specyfice sakralności żadnej z religii. Dla historyka religii chrześcijaństwo jest jedną z formacji kulturowych, która dokonała sakralizacji zbioru tekstów pisanych w okresie rozwoju imperiów późnego antyku. Tocząca się obecnie dyskusja idzie raczej za Jonathanem Z. Smithem, który w *Drudgery Divine* ukazał, jak głęboko zakorzenione w myśli teologicznej jest przekonanie o wyjątkowości chrześcijaństwa (Smith, 1990; Lehrich, 2021). Sakralność ksiąg świętych nie wynika z ich cech szczególnych, lecz ze sposobu użytkowania przez czytelników.

W przypadku książki Pilarczyka rzecz wygląda inaczej. Na zakończenie rozdziału II autor stawia pytanie: „Jak przywrócić nauce możliwość korzystania z głębi treści ksiąg biblijnych? Jak pogodzić z jednej strony naturalizm i rozum, z drugiej zaś eksplorację tego, co odkrywamy w obszarze nadprzyrodzoności i wiary? Tu już nie chodzi tylko o tekst, o odkrycie jego sensu, ale o poznanie prawdy, która jest celem każdego naukowego badania” (Pilarczyk, 2020, s. 58). Powiedzmy wprost. Tak postawione pytania i przeciwstawienie „sensu tekstu”, odkrywanego metodami filologicznymi, literaturoznawczymi, historycznymi i religioznawczymi, głębszej „prawdy” odkrytej w „obszarze nadprzyrodzoności i wiary” są natury teologicznej, nie religioznawczej. Poznanie „prawdy” teologicznej nie jest celem badania naukowego uprawianego w ramach współczesnego religioznawstwa. Potwierdzeniem teologicznego charakteru książki Pilarczyka jest zdanie następujące po przytoczonym powyżej passusie: „Może powinien być w tym momencie przywołany głos nauczania katolickiego, zawarty [w] encyklice *Fides et ratio* papieża Jana Pawła II” (Pilarczyk, 2020, s. 58). Pilarczyk cytuje następnie wyimek z encykliki będący dyrektywą teologiczną: „Prawda tekstów biblijnych, zwłaszcza Ewangelii, z pewnością nie polega wyłącznie na tym, że opowiadają one o zwykłych wydarzeniach historycznych lub opisują fakty neutralne, jak chciałby historycystyczny pozytywizm. Teksty te, przeciwnie, mówią o faktach, których prawdziwość nie wynika jedynie z ich historyczności, ale zawiera się w znaczeniu, jakie mają one w historii zbawienia i dla niej. Prawda ta zostaje w pełni wyjaśniona przez Kościół, który w ciągu wieków nieustannie odczytuje te teksty, zachowując nienaruszony ich pierwotny sens. Istnieje zatem pilna potrzeba, aby także z punktu widzenia filozofii postawić pytanie o relację zachodzącą między faktem a jego znaczeniem – relację, która nadaje specyficzny sens historii”. Trudno o bardziej ideologiczny przykład wypowiedzi teologicznej, która pozostaje w całkowitej sprzeczności z naukowymi podstawami religioznawstwa. Przytoczenie jej bez komentarza jest aktem ukrycia teologicznych przekonań Pilarczyka za autorytetem Jana Pawła II. Tekst encykliki może i powinien być przedmiotem badań historyków religii, lecz nie ich dyrektywą metodologiczną. Prace nad autorstwem tekstu podpisanego oficjalnym imieniem przywódcy Kościoła rzymskokatolickiego, miejsce encykliki w historii intelektualnej i kulturowej, rola Georges’a Cottiera i Karola Wojtyły w procesie redagowania tekstu, procesy nowoczesności jako kontekst powstania tekstu, jego recepcja – to tylko kilka tematów interesujących dla historyka i społecznego badacza religii. Z perspektywy religioznawczych badań nad *Biblią chrześcijan* encyklika *Ratio et fides* jest źródłem historycznym do badania recepcji tego zbioru starożytnych pism w drugiej połowie XX wieku, nie jest natomiast i być nie może źródłem dyrektyw metodologicznych dla religioznawcy.

Antropocentryczne badania nad wczesnym chrześcijaństwem opierają się na założeniu, że wszystkie działania ludzkie, które prezentują się jako religijne, są wytworem działalności człowieka (Braun, 2020). Wszelkie twierdzenia o transcendencji, *sacrum* jako wymykającej się wyłącznie ludzkiemu poznaniu esencji, odwołania do boskiego lub nadprzyrodzonego natchnienia należy porzucić jako narzędzia heurystyczne. Innymi słowy, nie ma nic nadzwyczajnego w tym, co definiujemy jako religijne. Chodzi o konstrukty kulturowe, które spełniają określone funkcje i regulują ludzkie zachowania. Religioznawca, chcąc pozostawać w ramach swojej dyscypliny, powinien być metodologicznym ateistą lub agnostykiem, gdyż religioznawstwo jest dyscypliną naukową uprawianą w ramach świeckiego systemu nauki. Badanie historycznego Jezusa z Nazaretu to badanie we właściwym mu kontekście historycznym działalności człowieka z Galilei skazanego na śmierć prawdopodobnie w 30 r. n.e. i od tego czasu martwego. Badanie ruchu, który odwoływał się do postaci Jezusa, to badanie na podstawie dostępnych źródeł różnorodnych grup definiujących swą tożsamość poprzez pamięć o Jezusie i swoiste interpretacje jego działalności. W jednym z nurtów ruchu Jezusa zrodziło się przekonanie, że Jezus po śmierci zmartwychwstał. Przekonanie to, podobnie jak inne narracje mitologiczne, jest przedmiotem analizy religioznawczej. Dyskurs współczesnego Kościoła rzymskokatolickiego wpisuje się w dyskurs mitologiczny, dlatego przytaczanie encykliki *Fides et ratio* jako wskazówki metodologicznej badań religioznawczych budzi co najmniej zdziwienie. Wbrew temu, co twierdzi Pilarczyk, współczesnej nauce nie trzeba przywracać „możliwości korzystania z głębi ksiąg biblijnych”, a poznanie prawdy w żadnym razie nie powinno nas kierować na drogę zbawienia. Ideologia katolicka powinna być przedmiotem badań religioznawczych, a nie dyrektywą metodologiczną.

Współczesne religioznawstwo jest nauką nie tylko wolną od wartościowania, ale także nieuznającą wyjątkowości chrześcijaństwa ani żadnej innej religii, co więcej, badająca wszystkie zjawiska klasyfikowane jako religijne wyłącznie z perspektywy ludzkiej. Udziela odpowiedzi, które mogą być odbierane jako pozbawione szacunku dla uczuć religijnych. Mówiąc brutalnie, historyk religii nie może uznać zmartwychwstania Jezusa za fakt historyczny mający jakiegokolwiek konsekwencje sprawcze dla późniejszych wydarzeń. Stwierdzenie to może wywoływać sprzeciw osób, które sens swojego życia uzależniają od przyjęcia wiary w mit zmartwychwstania. Nic na to poradzić nie możemy. Rolą historyka religii jest natomiast analiza narracji o zmartwychwstaniu tworzonych przez zwolenników ruchu Jezusa jako pewien wariant narracji o zmartwychwstaniu w kulturze wczesnego Imperium Romanum (Poloczek, 2021).

W ostatnich latach jesteśmy świadkami rozwoju badań historycznych i filologicznych nad wczesnym chrześcijaństwem, których głównym założeniem

jest podważenie teologicznie motywowanego twierdzenia o jego wyjątkowości. Chrześcijaństwo, jak inne formacje kulturowe, jest rezultatem procesów historycznych będących wynikiem działalności ludzi uwarunkowanych kulturowo i społecznie. Wybór i sakralizacja tekstów jest jednym z elementów dynamiki kulturowej Cesarstwa Rzymskiego oraz innych wczesnych imperiów. W ramach religioznawstwa historycznego programy badawcze są zatem zgodne z założeniami współczesnych nauk humanistycznych i społecznych. Celem religioznawstwa jako dyscypliny naukowej jest badanie zjawisk, które na podstawie jasno sformułowanych kryteriów mogą być interpretowane jako „religijne”. Podstawowe pojęcie, które teoretyzuje współczesne religioznawstwo – „religia” – jest rezultatem porównywania i uogólniania tych zjawisk (Nongbri, 2013). W tym sensie religioznawcze pojęcie „religia” wynika z krytycznej analizy danych i świadomych decyzji badaczy. Badania ostatnich lat dowodzą, że Biblia hebrajska nie zna słowa, które można by przetłumaczyć jako „religia”. Koran też nie, chociaż w nowożytnych tłumaczeniach pojawia się często „religia” jako tłumaczenie arabskiego *din*. Podobnie klasyczny chiński i sanskryt nie mają słów, które można przełożyć na europejski odpowiednik terminu „religia”. Ukształtowanie się chrześcijaństwa jako systemu wierzeń uznanego przez wyznawców za jedyny prawdziwy, wspartego przez hierarchiczny system kościelny i władzę polityczną, sprawiło, że pojawiło się pojęcie wyrażone łacińskim terminem *religio*. W kształtowaniu się religii przełomem okazały się przemiany wczesnej epoki nowożytnej. W wyniku ekspansji kultury europejskiej będącej wynikiem eksploracji globu przez chrześcijan pochodzących z Europy pojawiły się nowe pytania. Protestantyzm i polemiki antykatolickie przyczyniły się do ponownego przemyślenia pytania o znaczenie religii (Smith, 2004, s. 179–196). Historia chrześcijaństwa i recepcji literatury wczesnego imperium, jej sakralizacja i kanonizacja dla potrzeb rytualnych, nie powinna być pisana w przekonaniu, że wszystkie procesy historyczne były zdeterminowane działaniami Jezusa z Nazaretu. Tymczasem Pilarczyk pisze: „Założyciel chrześcijaństwa Jezus Chrystus nie pozostawił im pism, do których mogłyby się one odwoływać. W nauczaniu posługiwał się żywym słowem. Również pierwsze pokolenie chrześcijan posługiwało się tą formą nauczania jako podstawową. Pierwsi misjonarze rozszerzali Kościół, głosząc orędzie Jezusa Chrystusa i orędzie o Nim, tj. Ewangelię”. Otóż twierdzenie, że Jezus był założycielem chrześcijaństwa rozumianego jako „Kościół”, nie jest zgodne ze współczesną wiedzą historyczną i stanowi bezkrytyczne powtórzenie wyobrażenia ideologicznego będącego podstawą systemu kościelnego. Jedną z przyczyn oralności nauczania Jezusa i bliskiego kręgu uczniów był brak potrzeby komunikacji z użyciem medium pisma wynikający z lokalności działania skierowanego do uczniów i słuchaczy zgromadzonych w synagogach,

na ulicach i wzgórzach Galilei. Nie mamy nawet pewności, na ile ten obraz lokalności działalności Jezusa jest wynikiem decyzji podjętych przez niego i w jego kręgu, na ile zaś wynikiem literackiego opisu zawartego w jego greckich biografiach (Walsh, 2021). Użycie pojęcia „Kościoł” w tym znaczeniu również jest nieporozumieniem, gdyż nic nie wskazuje na to, że Jezus i jego otoczenie posługiwali się terminem *ekklesia*. Procesy, które nastąpiły w kolejnych dziesięcioleciach, zmiany znaczenia tego terminu w ciągu II wieku, przyjęcie form organizacyjnych dobrowolnych stowarzyszeń kultowych są istotnym przedmiotem współczesnych badań nad wczesnym chrześcijaństwem, jednak nie zakładają teologicznego stwierdzenia o „orędku Jezusa Chrystusa” i misjonarzach rozszerzających „Kościoł”.

Chociaż przez większość wywodu Pilarczyk stara się pisać o teologii z dystansem, używając różnych chwytów retorycznych, najczęściej poprzez wskazanie „chrześcijan” lub „Kościoła” jako podmiotu twierdzeń teologicznych książka jako całość ma cele teologiczne, w których prezentacja wyników badań historycznych jest podporządkowana poszukiwaniu „głębszego” sensu wiary. Twierdzenia teologiczne są przytaczane bezkrytycznie jako wyjęte z kontekstu historycznego, ideologicznego i politycznego prawdy wiary tychże „chrześcijan”. Nawet jeśli jeden rozdział jest poświęcony historycznej różnorodności grup i instytucji odwołujących się do postaci Jezusa i interpretujących ją jako *Christosa*, to w pozostałych rozdziałach podmiot różnorodność tę traci, „chrześcijanie” stają się synonimem członków współczesnego Kościoła rzymskokatolickiego, a najwyższym autorytetem staje się kierujący nim w latach 1978–2005 Jan Paweł II. Przykładem stopienia się horyzontu teologicznego i podającej się za religioznawczą pracy Pilarczyka jest używanie przez niego bez uwzględnienia historii takich pojęć, jak tradycja apostołska, zakładające istnienie „ortodoksji” od czasu działalności Jezusa i jego uczniów. Współczesna historiografia nie może zaakceptować takiego założenia, gdyż proces historyczny jest rezultatem zdarzeń przypadkowych i uwarunkowań systemowych.

Religioznawstwo przeszło wielką przemianę od klasycznej fenomenologii ukrywającej teologiczne założenia, poprzez badanie „przejawów” *sacrum* w historii, do antropocentrycznej nauki badającej poznawcze i kulturowe procesy wytwarzania przez ludzi dyskursów o rzeczywistości wykraczającej poza to, co ludzkie, czasowe i przypadkowe. Dyskursy te motywują ludzi do podejmowania działań, które potwierdzają ich szczególny charakter poprzez wytwarzanie silnych emocji. Religioznawcy przyglądają się również samym działaniom, muzyce, tańcowi i innym praktykom cielesnym jako danym, które można analizować z wykorzystaniem kategorii „religii” i innych powiązanych z nią pojęć. Dlatego w centrum współczesnej teorii religioznawczej znajduje

się problem właściwego języka opisu i usytuowanie jej w horyzoncie nauk humanistycznych i społecznych. Język ten jest warunkiem opisu, porównywania i klasyfikacji zjawisk definiowanych jako „religijne”. Aby pozostać językiem nauki, musi być świadomy różnicy między religioznawstwem a teologią.

Literatura

- Boer R. (2016). Ideology. W: R.A. Segal, K. Von Stuckrad (red.). *Vocabulary for the Study of Religion*. Leiden: Brill.
- Braun W. (2020). *Jesus and Addiction to Origins. Toward an Anthropocentric Study of Religion*. Sheffield: Equinox.
- Grotanelli C., Lincoln B. (1985). *A Brief Note on (Future) Research in the History of Religions*. Sheffield: Equinox Publishing.
- Harrison P. (1990). *'Religion' and Religions in the English Enlightenment*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Harvey S.A., Hunter D. (2008). *The Oxford Handbook of Early Christian Studies*. Oxford: Oxford University Press.
- Jensen T., Fujiwara S. (2020). What's in (a change) of name? Much – but Not That Much – and Not What Wiebe Claims. *Method & Theory in the Study of Religion*, 32(2), 159–184.
- Lehrich Ch.I. (2021). *Jonathan Smith on Religion*. London – New York: Routledge.
- Lincoln B. (1996). Theses on Method. *Method and Theory in the Study of Religion*, 8, 225–227.
- Lincoln B. (2000). Reflections on „Theses on Method”. W: T. Jensen, M. Rothstein (red.). *Secular Theories on Religion. Current Perspectives* (s. 117–121). Copenhagen: Museum Tusculum Press.
- Marek Ł., Łętocha R. (2021). *Ile z nauki, ile z ideologii? Religioznawstwo w PRL*. Kraków: Instytut Pamięci Narodowej, Instytut Religioznawstwa Uniwersytetu Jagiellońskiego w Krakowie.
- Nongbri B. (2013). *Before Religion. A History of Modern Concept*. New Haven: Yale University Press.
- Pilarczyk K. (2020). *Biblia chrześcijan. Wprowadzenie religioznawcze, historyczne i literackie*. Kraków: Księgarnia Akademicka.
- Poloczek S. (2021). *Zmartwychwstania. Studium wyobrażeń o powrocie do życia w grecko-rzymskiej literaturze okresu cesarstwa*. Warszawa: Wydawnictwo Sub Lupa.
- Smith B. (1994). *Classifying the Universe: The Ancient Indian Varna System and the Origins of Caste*. New York: Oxford University Press.
- Smith J.Z. (1990). *Drudgery Divine. On the Comparison of Early Christianities and the Religions of Late Antiquity*. Chicago: The Chicago University Press.
- Smith J.Z. (2004). *Relating Religion. Essays in the Study of Religion*. Chicago: The Chicago University Press.
- Stroumsa G. (2010). *A New Science. The Discovery of Religion in the Age of Reason*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

-
- Walsh R.F. (2020). The *Satyrice* and the Gospels in the Second Century. *The Classical Quarterly*, 70, 356–367.
- Walsh R.F. (2021). *The origins of early Christian literature: contextualizing the New Testament within Greco-Roman literary culture*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Wiebe D. (2021). *An Argument in Defence of a Strictly Scientific Study of Religion*. Toronto: The Institute for the Advanced Study of Religion.