

KAROL JASIŃSKI

Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie

Wydział Teologii

e-mail: karol.jasinski@uwm.edu.pl

<https://orcid.org/0000-0002-7695-499X>

DOI: 10.34813/ptr1.2026.5

Johna D. Caputo koncepcja religii

John D. Caputo's concept of religion

Abstract. The purpose of this article is to critically analyse the concept of religion as defined by the American philosopher John D. Caputo. Caputo wants to rethink religion and propose its new variety. This is the so-called radical religion, i.e. a religion devoid of doctrine, worship and social organisation. It takes the form of an experience of the mysterious depths of being and responding to the call (impulse) of contact with the world. The article consists of three parts. In the first, which provides their background, the fundamental problems of understanding religion, especially its European and Christian contexts, are presented. In the second, the main differences between confessional religion (doctrine, ritual and institution) and radical religion (experience of the depth, mystery of being and divine call) are outlined. The third part focuses on Caputo's vision of radical religion as ethics, defined as a commitment to responding to the call of contact with the world, especially with human beings.

Keywords: religion, confessionality, radicalisation, ethics, hermeneutics

Niemiecki filozof i psycholog Erich Fromm zauważył, że nie było takiej kultury w przeszłości i prawdopodobnie nie będzie w przyszłości, która by nie miała religii (Fromm, 1966, s. 134). Religia, obok nauki i sztuki, jest bowiem istotnym składnikiem kultury. Stanowi ponadto ważny czynnik kulturotwórczy. Warto jednak pamiętać, że nigdy nie mamy do czynienia z religią

jako taką, tylko z konkretnymi religiami historycznymi. Mają z reguły one początek w jakiejś formie objawienia.

Religia stanowi przedmiot zainteresowania amerykańskiego filozofa Johna D. Caputo. Jest on ważną postacią związaną z postmodernistyczną filozofią religii. Na jego myśl wpływ miały idee zaczerpnięte z filozofii kontynentalnej, m.in. Eckharta, Emmanuela Lévinasa, Martina Heideggera i Jacques'a Derridy. Zasadniczym celem twórczości Caputo jest refleksja nad religią, której charakter chce on na nowo określić (Caputo, 2001, s. 66; 2022a, s. 74). Nie wyklucza też eliminacji tego słowa, gdy okaże się treściowo puste (Caputo, 2013a, s. 140; 2022a, s. 238). Caputo jest zwolennikiem myśli radykalnej, tzn. wracającej do korzeni (łac. *radix*) (Caputo, 2019, s. 71). W przypadku religii oznacza to powrót do źródłowego doświadczenia człowieka, które byłoby jej podstawą.

Celem poniższych rozważań, które odwołują się do wybranych publikacji Caputo, jest krytyczna analiza jego koncepcji religii. Proponuje on religię radykalną, polegającą na przeżyciu tajemniczej głębi bytu, jakiegoś impulsu i wezwania do działania płynącego z kontaktu z otaczającym światem, zwłaszcza z drugim człowiekiem. Jest ona pozbawiona doktryny, kultu i instytucji. Rozważania składają się z trzech części: w pierwszej, stanowiącej ich tło, zostaną ukazane zasadnicze problemy związane z rozumieniem religii, w drugiej – będą zarysowane główne różnice między religią konfesyjną i radykalną, a w trzeciej skoncentrowano się na Caputo wizji religii radykalnej jako etyki.

Problem z rozumieniem religii

Zasadniczym wyzwaniem, przed którym staje badacz zjawisk religijnych, jest odróżnienie ich od fenomenów niereligijnych. Kryterium może być uznanie jakiejś rzeczywistości transcendentnej i odniesienie do niej. Problematyczna wydaje się jednak empiryczna weryfikacja jej istnienia i możliwość jej odpowiedniego opisu. W tej sytuacji jedynym kryterium odróżnienia może być arbitralna decyzja człowieka.

Niderlandzki religioznawca Jacques Waardenburg podkreśla, że potrzebujemy otwartego pojęcia religii, aby móc uwzględnić szerokie spektrum zjawisk. Należy zauważyć, co dla danej społeczności i określonej osoby ma wartość symboliczną lub znakową, wskazującą na rzeczywistość i nadającą sens życiu. Trzeba odwołać się też do interpretacji ludzi i ich rozumienia religii (Waardenburg, 1991, s. 189–190). Uwzględnienie tego, co sam człowiek uważa za religię, jest więc niezbędne w procesie jej identyfikacji.

Amerykański historyk religii Jonathan Z. Smith zauważa, że religia jest tworem badań uczonych. Została stworzona do analiz naukowych przez wy-

obrażeniowy akt porównania i generalizacji na podstawie danych, które mogą być charakteryzowane jako religijne. Nie istnieje jednak autonomicznie, czyli niezależnie od badań naukowych (Smith, 1982, s. XI), a zatem jest dziełem ludzkiej wyobraźni i interpretacji.

W przekonaniu polskiego badacza religii Andrzeja Bronka jeśli religia jest rozumiana jako zjawisko kulturowe, to należy do grupy fenomenów złożonych. Bazą ich powstania jest świat przyrody i kultury. Pojęcie religii jest natomiast konstruktem teoretycznym, który pełni ważną rolę poznawczą i postuluje istnienie oznaczanych przez siebie przedmiotów. Religia jako zjawisko kulturowe jest zdaniem Bronka nie tylko widzialnym przejawem *sacrum* obecnego w mitach, rytach i zachowaniach, lecz także kreacją człowieka i artefaktem życia społeczno-kulturowego. Jej fundamentem jest rozróżnienie na sferę *sacrum* i *profanum* (Bronk, 2010, s. 149, 151–155).

Niektórzy badacze zwracają również uwagę na to, że prawie niemożliwe jest znalezienie pojęciowych odpowiedników słowa „religia” w tych językach, które nie przejęły łacińskiego terminu. To, co nazywa się religią, określa się w innych językach mianem prawa, porządku, zaufania, wiary, nauki, drogi, pobożności, bojaźni i służby bożej (Moskal, 2008, s. 19). Na łaciński kontekst powstania rozumienia religii zwraca też uwagę francuski filozof Jacques Derrida. Podkreśla on, że zostało ono wypracowane w kulturze zachodniej, a następnie zuniwersalizowane. Proces ten nazywa on „mondialatynizacją” (Derrida, 1999, s. 11–12, 63). Badacz religii Timothy Fitzgerald uważa ponadto, że pojęcie religii jest obciążone ideologicznym ładunkiem semantycznym przez tradycję judeochrześcijańską. W wyniku tego pole badawcze problematyki religii zostało zniekształcone (Fitzgerald, 2000, s. 4–10). Wyrazem chrześcijańskiego uwarunkowania rozumienia religii jest zdaniem Andrzeja Bronka zainteresowanie prawdą. Inne religie kładą bowiem większy nacisk na stronę praktyczną i moralną niż teoretyczną i doktrynalną (Bronk, 2009, s. 336–337, 340).

Antropolog kultury Talal Asad posunął się nawet do stwierdzenia, że nie ma czegoś takiego jak religia, ponieważ jest ona wyłącznie konstruktem społecznym. Co więcej, jej elementy konstytutywne są historycznie uwarunkowane ideami chrześcijaństwa i oświecenia europejskiego (sekularyzacją, racjonalizmem, indywidualizmem). Definicja religii jest natomiast historycznym produktem różnych procesów dyskursywnych (Asad, 1993, s. 9, 28, 45, 47). Wydaje się więc, że zarówno zjawisko religii, jak i jej pojęcie jest naznaczone etnocentryzmem, ponieważ ukształtowało się ono na terenie Europy i w panującej w niej kulturze.

W tym kontekście niemiecki teolog Max Seckler odróżnia teologiczne i społeczno-kulturowe pojęcie religii. W pierwszym znaczeniu jest ona zbawczą relacją człowieka z Bogiem, w drugim – systemem złożonym z określonych

doktryn, rytów i organizacji (Seckler, 2000, s. 131–148). Należy podkreślić, że relacja człowieka z Bogiem nie jest abstrakcyjna, lecz realizuje się w różnych systemach religijnych. Seckler podkreśla również, że religią w sensie ścisłym może być wyłącznie relacja zbawcza, czyli mająca na celu przemianę egzystencjalnej sytuacji człowieka lub transformację jego struktury ontycznej. W tym celu niezbędne jest odniesienie do Boga, ponieważ nie jest ona możliwa jedynie z udziałem ludzkich sił.

Do początku XVII wieku terminu „religia” używano wyłącznie w odniesieniu do zachowań rytualno-kultycznych (Feil, 2001, s. 12). Panowała bowiem wówczas religia mityczna, której istotą był kult. Nie miała ona racjonalnych odniesień, nie towarzyszyła jej żadna głębsza refleksja dotycząca natury rzeczywistości. Doszło nawet do zerwania jakiegokolwiek związku religii z rozumem (Ratzinger, 1994, s. 126–131)¹. Było to zresztą zgodne z przekonaniem Cyncerona, że religia ma związek z kultem bogów.

Czeski intelektualista Tomasz Halík zauważa, że rzymskim pojęciem *religio* określano zjawisko zwane obecnie religią obywatelską, czyli system rytuałów integrujących społeczeństwo i podporządkowujących obywateli państwu (Halík, 2004, s. 138–145, 174; 2006, s. 22–36; 2009, s. 146; 2013, s. 69–72; 2022, s. 81–82). Religia jako kult należała do dziedziny obyczajów, które były konieczne do utrzymania porządku publicznego. Była ona fenomenem politycznym i pełniła funkcję polityczną (Ratzinger, 2005, s. 133–134).

Dominujące obecnie rozumienie religii ma natomiast rodowód oświeceniowy. Przekonanie o jego powszechności jest ponadto typowe dla racjonalistycznego, przeważającego od czasów oświecenia, podejścia do rzeczywistości.

Jest ono zdaniem Halíka dziełem XVII-wiecznych teologów z Cambridge, a jej pojęcie jako konkretnej sfery życia, obok gospodarki, polityki, sztuki, jest efektem sekularyzacji (Grün, Halík, 2017, s. 25–26; Halík, 2013, s. 141–142). Oświeceniowe spojrzenie na religię wypaczyło według niego postrzeganie nieeuropejskich dróg duchowych. Zaczęto je rozważać w kategoriach systemu doktrynalnego i instytucjonalnego oraz podkreślać w nich elementy legalistyczne i moralistyczne. Wymiaru duchowego nie można tymczasem ograniczać tylko do tych elementów (Halík, 2004, s. 83–87, 141, 293–294). W rozumieniu religii dominowało i często nadal dominuje ujęcie systemowe.

Na inny aspekt rozumienia religii zwraca uwagę polski teolog religii Krystian Kałuża. Od czasów oświecenia zaczęto używać słowa „religia” jako nadrzędnego pojęcia krytycznego, pozwalającego przedstawić poszczególne religie historyczne jako deprawację pierwotnej religii idealnej lub jako egzem-

¹ Niektórzy zwracają uwagę, że postrzeganie religii wyłącznie jako rytualnego systemu znaków, zwłaszcza na gruncie religioznawstwa, może prowadzić do przeoczenia i niedocenienia głoszonej przez daną religię prawdy zbawczej (Gäde, 2021, s. 57).

plifikację wspólnej wszystkim religiom istoty religii. Rozpad chrześcijaństwa w wyniku reformacji oraz wywołany wojnami religijnymi kryzys polityczny zmusiły społeczeństwo europejskie do szukania nowego fundamentu jedności poza widzialnymi strukturami chrześcijaństwa. Fundamentem tym miała być religia „wewnętrzna”, której idea zarysowała się w oświeceniu (religia rozumu Spinozy i Kanta) i została podjęta w romantyzmie (religia uczucia Goethego i Schleiermachera). Za pomocą religii „wewnętrznej” chciano dokonać relatywizacji roszczeń wysuwanych przez różne konfesje chrześcijańskie i przywrócić jedność Europie. Religie „wewnętrzną” traktowano jako komponent natury ludzkiej oraz jako kryterium prawdziwości religii „zewnątrznych”, będących jej różnymi przejawami. Wielość religii historycznych zaczęto więc rozpatrywać, używając ogólnego i nadrzędnego pojęcia religii (Kałuża, 2017, s. 47–48). Waardenburg zauważa jednak, że ogólne pojęcie religii zawsze za punkt wyjścia ma jakąś konkretną religię. Na Zachodzie jest nią chrześcijaństwo i związana z nim kultura europejska. W tej sytuacji postuluje on znalezienie pojęcia, które korespondowałoby z pluralizmem religii i kultur (Waardenburg, 1991, s. 30, 188). Pojawia się jednak pytanie, czy jest to w ogóle możliwe? Jeśli człowiek ma zawsze jakiś punkt wyjścia w postaci określonych założeń i sposobów rozumienia, to każde tworzone pojęcie będzie jakoś nimi uwarunkowane.

Na ważną konsekwencję oświeceniowego rozumienia religii zwraca uwagę badacz religii Sławomir Sztajer. W jego przekonaniu dominujące rozumienie religii, przynajmniej od czasu wczesnej nowożytności, opierało się na marginalizacji cielesnego wymiaru doświadczenia religijnego oraz podkreślanu drugorzędności religii przeżywanej. Akcentowano bowiem wierzenia i przekonania, a spychano na margines praktyki ucieleśnienia i codzienne życie religijne. Religia przeżywana i ucieleśniona była postrzegana jako zjawiska nieistotne, a nawet niebezpieczne. Przez religię przeżywaną Sztajer rozumie wszystkie doświadczenia, przekonania i zachowania religijne, które stanowią część życia zwyczajnych ludzi religijnych. Jest to religia osadzona w życiu powszednim i przejawia się w różnych formach codziennej aktywności. Używając tego terminu, chce on zwrócić uwagę na pozainstytucjonalne formy życia religijnego oraz wskazać różnice między rzeczywistym doświadczeniem religijnym a zbiorem usankcjonowanych przekonań i praktyk. Ważna rola przypada w tym ciału, ponieważ każda religia obejmuje działania cielesne. Ucieleśnienie dotyczy wszystkich wymiarów życia religijnego i odgrywa kluczową rolę w religii przeżywanej (Sztajer, 2021, s. 159–161, 163–164). W postrzeganiu religii byłaby zatem potrzebna większa koncentracja na ucieleśnionych przeżyciach, codziennej praktyce i jej pozainstytucjonalnych formach.

Dominujące na Zachodzie rozumienie religii jest zdaniem amerykańskiego religioznawcy Josepha Campbella konsekwencją, po pierwsze, dualizmu rze-

czywistości (*sacrum–profanum*, niebo–ziemia), po drugie, koncepcji bóstwa (uosobienie moralności i historii, a nie sił przyrody), po trzecie, charakteru skrypturalnego (oparcie na pismach) (Campbell, 1994, s. 17–21). W związku z tym istotnymi elementami religii są doktryna (zespół prawd), kult (ryty mające na celu podtrzymanie kontaktu z Absolutem), etyka (normy postępowania) i instytucje (społeczności) (Zdybicka, 1993, s. 359–368). Niektórzy badacze wyróżniają natomiast następujące jej czynniki: rytualny, doktrynalny, mityczny, eksperymentalny, etyczny, organizacyjny i materialny (Smart, 1996, s. 10–11). W badaniu religii koncentrowano się dotąd na jej wymiarze doktrynalnym i rytualnym, który był związany z instytucją. Obecnie mamy natomiast do czynienia z większym zainteresowaniem właśnie doświadczeniami i przeżyciami religijnymi, zwłaszcza o charakterze pozainstytucyjnym.

Może mieć to związek z popularnością akognitywnego podejścia do religii. Ma ono dwie odmiany: neopozytywistyczną i inspirowaną myślą Wittgensteina. W obu przypadkach podkreśla się, że w religii nie chodzi o poznanie i prawdę, lecz o wzbudzanie reakcji emocjonalnych (miłości) lub postaw społecznych (wspólnoty) (Gutowski, 2016, s. 17, 20, 83–84). Jednak aspekt kognitywny i prawdziwościowy także jest ważny. Człowiek powinien mieć możliwość przynajmniej minimalnego poznania bytu boskiego, którego chce doświadczyć.

Według niemieckiego socjologa Gerharda Schulzego dla współczesnych ludzi najważniejszym pojęciem jest jednak „przeżycie” lub „doznanie”. Są oni skoncentrowani na przeżywaniu swojego życia i ważna jest dla nich jego intensywność. Człowiek dąży do osiągnięcia celów o charakterze przyjemnościowym, przynoszących mniejszą lub większą satysfakcję (Schulze, 1994, s. 13–36). Francuska socjolożka religii Danièle Hervieu-Léger zauważa, że również religijność staje się bardziej osobista i subiektywna, zorientowana na doznania i doświadczenia o charakterze estetycznym (Hervieu-Léger, 1999, s. 133–144). W religii liczy się odtąd intensywność przeżyć i doznań, a nie sztywne doktryny i ryty. Człowiek chce doświadczyć jakiejś formy *sacrum*, lecz często jest ono bliżej nieokreślone i ulotne. W konsekwencji także religia zaczyna mieć podobne cechy.

Caputo religia konfesyjna i radykalna

Powyższe tendencje, czyli rezygnacja z mającego łacińskie i oświeceniowe źródła pojęcia religii, artykułowanie jej ucieleśnionych i pozainstytucjonalnych form, akcentowanie jej przeżyciowego kosztem kognitywnego wymiaru, są widoczne również w myśli Caputo.

Podchodzi on krytycznie do obecnej formy religii, która jest według niego rezultatem modernizmu (Caputo, 2022a, s. 22). W historii nie zawsze odgrywała ona pozytywną rolę, a często była źródłem konfliktów i przemocy (Caputo, 2006b, s. 42–47; 2020, s. 50, 157; 2022a, s. 217–221). Obecnie charakteryzuje się zabobonem, reakcyjnością, brakiem naukowości i zamknięciem na wszelką inność (Caputo, 2022a, s. XII, 302). W związku z tym Caputo jest zainteresowany nie tyle religią, ile Bogiem (Caputo, 2011a, s. 89). Bóg może zresztą działać jego zdaniem bez pośrednictwa rytuałów religijnych (Caputo, 2006b, s. 30–41). Dlatego Caputo poddaje krytyce dotychczasową postać religii i zastanawia się nad jej nową wersją.

Potrzebne jest zatem krytyczne podejście do religii. Jest ono dwojakiego rodzaju. Po pierwsze, może mieć charakter redukcjonistyczny, a jego podstawą jest wówczas materializm. Po drugie, polega na lekturze wielu religijnych tekstów, tradycji, instytucji i praktyk, której celem jest ich ponowne odczytanie i odkrycie na nowo konstytuujących je wydarzeń (Caputo, 2020, s. 52). Celem pierwszej formy krytyki jest zniszczenie religii, a drugiej – otwarcie się na jej przyszłość.

Drugie podejście jest bliższe Caputo. Zamierza on więc przyjrzeć się istniejącym tradycjom religijnym i poddać je radykalnej hermeneutyce, a jej rezultatem ma być uratowanie religii (Caputo, 2020, s. 23–24, 27)². Podobny cel przyświecał włoskiemu filozofowi Gianniemu Vattimo, który chciał powrotu tego, co religijne, dzięki hermeneutyce faktyczności, tekstów i znaków czasu (Vattimo, 1999, s. 106–116).

Caputo wspomina jednak w innym miejscu o konieczności redukcji teologicznej, która polega nie tylko na osłabieniu lub zawieszeniu tezy o istnieniu nadprzyrodzoności, lecz także przekonań, instytucji i obrzędów, które osłabiają wiarę w żywe wydarzenie objawienia się boskości (Caputo, 2020, s. 16–18; 2022a, s. 178, 215). Caputo odróżnia zresztą wiarę od przekonania. Wiara jest formą zaufania wydarzeniu. Przekonania odnoszą się natomiast do istot, pojęć i instytucji (Caputo, 2001, s. 6, 11; 2016, s. 62–69; 2019, s. 41, 51–52; 2020, s. 18). Amerykański filozof preferuje zatem wiarę od przekonań. Takie podejście jest powszechne w postmodernizmie, w którym to nurcie umieszcza się również twórczość Caputo.

² Caputo postuluje nadejście nowej „epoki osiowej”, w której nastąpi rekonfiguracja religii i pojawi się nowa wrażliwość duchowa. Warunkiem tego jest porzucenie dotychczasowej metafizyki, dowartościowanie nauki i technologii, brak zaabsorbowania osobistym zbawieniem, rezygnacja z instytucjonalno-doktrynalnego trybalizmu i zyskanie nowej świadomości zbiorowej (Caputo 2022a, s. 283).

Caputo proponuje zatem dokonać dwóch rzeczy – po pierwsze, odrzucić podział świata na dwie sfery: naturalną i nadnaturalną, po drugie, zacząć myśleć o religii w kategoriach doświadczenia, a nie systemu przekonań i instytucji (Caputo, 2011b, s. 33–34, 50, 94, 108, 110–111, 119–120). Idąc śladem Wittgensteina i Heideggera, podkreśla, że religia jest sposobem doświadczenia, stylem bycia w świecie i praktyką życia, a nie formą poznania, zbiorem tez i teorią rzeczywistości (Caputo, 1999, s. 191–192; 2011b, s. 38, 102–106, 119; 2020, s. 145; 2022a, s. 225). W jego przekonaniu nawet imię Boga oznacza nie przedmiot, lecz formę życia w świecie (Caputo, 2021, s. 679). Dyskurs religijny jest natomiast sposobem artykulacji owego sposobu bycia (Caruana, Cauchi, 2016, s. 22–23). Caputo odchodzi zatem od wypracowanego w kulturze Zachodu dualistycznego i kognitywnego pojęcia religii, a opowiada się za jej współczesną, bardziej przeżyciową i doznaniową, formułą.

W tym kontekście wyróżnia religię w sensie wąskim i szerokim. W pierwszym przypadku ma na myśli konkretne religie historyczne, w drugim – religię ukierunkowaną na kontakt z tajemnicą rzeczywistości (Caputo, 2022a, s. 33–34). Podkreśla on, że pierwsza jest zbiorem wierzeń i praktyk, druga natomiast – efektem dekonstrukcji pierwszej i sposobem bycia w świecie (Caputo, 2011b, s. 33, 41–42, 64; 2019, s. 37; 2020, s. 127). Pierwszy typ religii można nazwać za amerykańskim filozofem religią konfesyjną, a drugi – radykalną. Pierwsza jest ludzkim konstruktem, złożonym z doktryny, rytów i instytucji, druga – polega na kontakcie człowieka z tajemnicą, będącą źródłem bytu. Caputo opowiada się za religią radykalną, stanowiącą według niego autentyczną formę religijności.

Caputo nie chce więc zdaniem niektórych badaczy całkowicie odrzucać religii, lecz znaleźć sposób na wyjście z jej dotychczasowych form (Jabeen, Qurrat-ul-ain, 2021, s. 12). Interesuje się ogólną strukturą religii, a nie jej określonymi historycznymi egzemplifikacjami (Cudney, 1999, s. 390). Ujawnienie się religii jest możliwe wyłącznie przez dekonstrukcję religii konfesyjnych, która polega na ponownym odczytaniu i interpretacji ich tekstów, tradycji, praktyk i instytucji. Jej celem jest odkrycie ich mistycznego rdzenia, którym jest kontakt z tajemnicą bytu. Jest ona wspólna wszystkim religiom, choć inaczej w nich rozumiana. Dekonstrukcja nie jest więc destrukcją religii, lecz sposobem jej ocalenia.

Religia konfesyjna jest zatem zdaniem Caputo konkretną historyczną formą tego, co w tradycji europejskiej nazywa się religią. Nie pochodzi ona bezpośrednio od Absolutu, lecz jest ukonstytuowana przez człowieka w określonych warunkach społeczno-kulturowych (Caputo, 2016, s. 33–34). Stanowi więc konstrukt typowo ludzki. Każda religia konfesyjna jest skończonym wyrazem doświadczenia nieskończoności, która jest niemożliwa do obiektywizacji

i konceptualizacji (Caputo, 2020, s. 111, 183). Stanowi uwarunkowaną odpowiedź na to, co nieuwarunkowane. Odpowiedź ta nigdy nie jest adekwatna, a sama religia – podatna na dekonstrukcję (Caputo, 2001, s. 113, 117; 2016, s. 9–11, 40–42; 2022a, s. 229–230). Dekonstrukcja jest wyrazem otwarcia się człowieka na nadejście jej nowej i innej postaci (Caputo, 2011b, s. 35, 52, 86; 2020, s. 86). Religie konfesyjne nie mają zatem charakteru absolutnego, lecz względny. Caputo szanuje je, lecz postuluje ich dekonstrukcję, ponieważ nie są adekwatnym odniesieniem do boskości i jej ujęciem. Efektem dekonstrukcji jest też zanik dogmatyzmu, rytualizmu i instytucjonalności.

Caputo podkreśla, że wszystkie religie konfesyjne zawierają prawdę, lecz należy wyjść poza jej dosłowne ujęcia. Nie mogą one rościć sobie prawa do wyłącznego jej posiadania (Caputo, 2001, s. 110). Prawda religii nie jest jednak zdaniem Caputo teorią, lecz formą życia. Wszelkie twierdzenia są wtórne, ponieważ tylko ją wyjaśniają. Prawda nie polega zatem na informacji, lecz na transformacji (Caputo, 2020, s. 114–115, 160–162).

Istnieje zatem w przekonaniu Caputo wiele tradycji religijnych, z których każda jest wyjątkowa i prawdziwa. Oparte są one na objawieniu. W każdym przypadku jest ono szczególne i całkowicie inne, lecz żadne nie daje uprzywilejowanego dostępu do boskości. Objawienie nie jest komunikacją treści, lecz ukazaniem nowego sposobu bycia (Caputo, 2019, s. 37, 133–134; 2020, s. 115, 175; 2022a, s. 92–94). Caputo podkreśla, że mamy wiele objawień boskiej tajemnicy, a religie są formą ich poetyzowania. Istnieją różne sposoby poetyzacji, czyli metafory, narracje, alegorie i przypowieści. Konsekwencją jest wielość religii, w których człowiek posługuje się nie tyle rozumem, ile wyobraźnią (Caputo, 2013a, s. 137–141; 2016, s. 79–85; 2019, s. 37–38, 106–112). W religii ważniejsza jest więc poetycka wyobraźnia niż spójność logiczna. Pierwszeństwo wyobraźni nad rozumową spekulacją akcentuje w religii również irlandzki filozof Richard Kearney.

Caputo jest postrzegany jako zwolennik pluralizmu religijnego – stanowiska, według którego żadna religia nie może sobie przypisywać posiadania prawdy ostatecznej, ponieważ wszystkie religie są ukierunkowane na ten sam byt transcendentny i mają jedynie częściowe objawienie. Podobnie jak inni przedstawiciele tego kierunku (np. John Hick), czerpie on inspiracje z dokonanego przez niemieckiego filozofa Immanuela Kanta rozróżnienia na *noumenon* i *phenomenon*. Zgodnie z tym poszczególne religie opierałyby się na doświadczeniu rzeczywistości transcendentnej, której rozumienie byłoby zależne od określonego kontekstu historyczno-kulturowego. Wydaje się, że istnienie owej rzeczywistości transcendentnej domaga się jednak jakiegoś udowodnienia, aby religia nie była jedynie ludzką projekcją. Warto też zauważyć, że pluralizm religijny prowadzi do pojawienia się pewnych problemów,

np. podważenia absolutystycznych roszczeń poszczególnych tradycji religijnych czy pogodzenia wykluczających się tez z przekonaniem przedstawicieli poszczególnych religii o ich prawdziwości.

Według Caputo religia konfesyjna ma podstawę w tzw. protoreligii, która jest wyrazem radykalizacji religii (Caputo, 2022a, s. XII). Może ona istnieć bez określonej tradycji religijnej, gdyż polega na doświadczeniu w świecie czegoś nieuwarunkowanego, tajemniczej głębi bytu czy ontycznego nadmiaru, rozumianego jako przejaw życia ducha (Caputo, 2016, s. 31–39, 42–45; 2019, s. 7–9; 2022a, s. 153–157, 167, 213). Caputo uważa, że gdyby człowiek miał kontakt z głębią bytu, wówczas religia konfesyjna byłaby niepotrzebna. Głębi tej można doświadczać we wszystkim, ponieważ zawarta jest w każdym bycie (Caputo, 2022a, s. XIII, 200–203). Religia radykalna, którą postuluje Caputo, polega więc na obcowaniu człowieka z tajemniczą głębią rzeczywistości. Może ona zatem istnieć wszędzie, o ile człowiek otworzy się na głębszy wymiar bytu.

Religię radykalną określa on też mianem „religii bez religii”, religii „bez-religijnej”, religii pierwotnej (Caputo, 2020, s. 16–18; 2022a, s. 178, 215) czy „tego, co religijne bez religii” (Caputo, 2022b, s. 243). Pierwszy z tych terminów zaczerpnął on od Derridy (Derrida, 1999, s. 161–181). Stanowi ona wynik dekonstrukcji dotychczasowej formy religii i próbę nowego jej odczytania (Caputo, 2020, s. 127–129). Caputo argumentuje, że człowiek może być głęboko religijny bez obecności dogmatów, rytuałów czy struktur instytucjonalnych, które bazują na poczuciu tajemniczej głębi świata (Caputo, 2001, s. 33, 110; 2020, s. 85, 160–162).

Podkreśla więc znaczenie elementu mistycznego, rozumianego jako źródłowa jakość istniejąca we wszystkich bytach. Jest ukierunkowany na odkrywanie ukrytej tajemnicy wszechświata. Interesuje go *mysterium tremendum et fascinans* (Caputo, 2022a, s. IX–X, 201, 302). Jest ono wprawdzie niewyrażalne, jednak możliwe do odczuwania. Dostęp do niego daje nie tyle rozum, ile intuicja.

Caputo określa tę tajemnicę mianem Boga, którego utożsamia z wydarzeniem (Caputo, 2019, s. 47). Mówi on bowiem językiem wydarzeń i interpretacji, a nie bycia i substancji (Caputo, 1986, s. 202; 2007, 73–74)³. Wydarzenie odnosi do rzeczywistości charakteryzującej się jakimś nadmiarem bytowym (Caputo, 2006b, s. 1–11, 113–124). Nie należy ono do porządku realnego, lecz widmowego (Caputo, 2020, s. 122, 159–161; 2022a, s. 74–100, 252). Boskość nawiedza w nim człowieka niczym widmo (Caputo, 2006b, s. 84–98; 2011b,

³ Caputo czerpie rozumienie wydarzenia z myśli Jacques’a Derridy (wtargnięcie w świat czegoś zupełnie nowego z zewnątrz), Gilles’a Deleuze’a (ujawnienie się czegoś niespodziewanego z wnętrza świata) (Caputo, 2006b, s. 109) i Martina Heideggera (idea Ereignis) (Caputo, 1982, s. 149–153, 168).

s. 39; 2016, s. 85–93, 99–101, 107–108; 2019, s. 33–36), a tym samym zostaje ona zredukowana do tego poziomu (Caputo, 2022a, s. 37). Religia radykalna polega zatem na kontakcie z jakimś wydarzeniem, które nie tylko animuje religię, lecz może ją również destabilizować (Caputo, 2020, s. 123). Wydarzenie takie może być jednak różnie interpretowane, tj. w sposób naturalny lub nadnaturalny.

Wydarzenie jest zatem dla Caputo kruchym absolutem, domeną boskości i polem transcendentalnym. Jego przejawem jest dynamizm zjawisk, które poruszają człowieka. Nie jest nigdy zakończone i uformowane. Jest impulsem i bezwarunkowym wezwaniem człowieka do odpowiedzi (Caputo, 2006b, s. 84–98; 2007, s. 47–57, 64–66; 2011b, s. 39, 65–69; 2016, s. 85–93, 70–78, 99–101, 107–108; 2019, s. 33–36; 2020, s. 60–61, 156; 2022a, s. 242–251). Religię radykalną można zatem rozumieć jako odpowiedź człowieka na wezwanie ze strony jawiącej się w wydarzeniu boskości (Caputo, 2011a, s. 89, 108; 2019, s. 33–34, 71–73; 2020, s. 67; 2021, s. 679). Wezwanie to nie podlega dekonstrukcji (Caputo, 2011b, s. 68–69). Religia polega więc na dynamicznym zająsci wydarzenia (Caruana, Cauchi, 2016, s. 23, 26–27). Pod pojęciem wydarzenia Caputo rozumie przecucie jakiegoś bytowego nadmiaru, śladu Absolutu i działania niemożliwej do konceptualizacji transcendencji. Dopuszcza jedynie widmowe jej doświadczenie w kontakcie z różnymi bytami i zjawiskami. U Mircei Eliadego i Gerarda van der Leeuwa polega ono na kontakcie z tajemniczą siłą obecną w danym przedmiocie, u Caputo zaś – na przeżyciu jego głębi, jakiegoś impulsu i płynącego z niego wezwania do działania. Przeżycie to jest więc źródłowym doświadczeniem człowieka, będącym podstawą postulowanej przez Caputo formy religii. Akcentuje w niej rolę ludzkiej intuicji i wyobraźni, które umożliwiają kontakt z tajemnicą bytu.

Warto podkreślić, że religia radykalna ma dla Caputo charakter apofatyczny (Caputo, 2020, s. 122, 159–161; 2022a, s. XII, 10, 74–100, 105, 161–163). Unika on bowiem konceptualizacji tajemnicy bytu na rzecz doświadczenia. W związku z tym akcentuje dwie kwestie. Po pierwsze, potrzebna jest rekonfiguracja personalistycznej wizji Boga, obecnej w wielkich religiach konfesyjnych. Fundamentem rzeczywistości jest bowiem coś bardziej pierwotnego niż to, co osobowe i nieosobowe (np. chaos, święta anarchia) (Caputo, 2022a, s. 299–303, 335–343). Proponuje postteistyczne podejście do Boga i religii (Caputo, 2022a, s. 206–207). W religiach konfesyjnych powinno się więc docenić niepersonalistyczną koncepcję Boga kosztem personalistycznej oraz element apofatyczny kosztem katafatycznego. Po drugie, konieczne jest odejście od Boga tradycyjnej metafizyki, rozumianej jako ontoteologia (Caputo, 1986, s. XVII–XXI, 185; 2007, s. 66–70; 2016, s. 56–61). Zamiast wizji silnego Boga ontoteologii proponuje on zainicjowaną w chrześcijaństwie koncepcję Boga

słabego (Caputo, 2001, s. 4; 2019, s. 41–42) i podzielaną obecnie chociażby przez Kearneya (2001, s. 1–2, 24; 2016, s. 256). Rodzi się jednak pytanie o wierność Caputo tradycji apofatycznej. Z jednej strony odrzuca on dotychczasowe pojęcie Boga, z drugiej – zdaje się proponować inne. Dokonuje zarazem dość jednostronnej i redukcyjnej jego interpretacji.

Religia radykalna byłaby zatem postmetafizyczna i pozainstytucjonalna (Jabeen, Qurrat-ul-ain, 2021, s. 10), a religijność człowieka realizowała się w żywej relacji ze światem, dzięki któremu odkrywałby on jego bytową głębię i odczuwał tajemniczy impuls do działania.

Religia radykalna jako etyka

Caputo w swojej refleksji na temat religii uwzględnia etymologię tego słowa, pochodzącą od chrześcijańskiego apologety Laktancjusza, według którego jest ona rodzajem relacji między człowiekiem i różnie rozumianym Bogiem (łac. *religare* – łączyć). Religia polega więc jego zdaniem na więzi istniejącej między jednostką a Absolutem (łac. *religare*) i prowadzi do powstania zobowiązania (łac. *obligare*). Człowiek jest zobowiązany przede wszystkim wobec Innego. Religia jest więc zdaniem Caputo więzią między dwiema skończonymi jednostkami. Inny nie jest w sensie ścisłym Absolutem, jest jedynie względnie absolutny, czyli w odniesieniu do konkretnego człowieka. Bycie religijnym polega zatem na nawiązaniu relacji z Innym i poddaniu się wynikającemu z niej zobowiązaniu. Jest ono naznaczone transcendencją (Caputo, 1993, s. 18–19, 22, 27, 80–85)⁴. Transcendencja odnosi się więc do immanencji Innego i ujmowana jest w kategoriach moralnego zobowiązania. Z podobnym podejściem mamy do czynienia u Kearneya, który więź z transcendencją (Bogiem) rozumie jako relację do innego (nieznajomego) człowieka. Podkreśla też kwestię inności drugiej osoby, jej nieredukowalność, brak kontroli nad nią i potrzebę moralnego odniesienia do niej poprzez zaspokojenie jej potrzeb w konkretnej sytuacji (Kearney, 2001, s. 11–18; 2010, s. 7, 44, 47, 86, 93–94). Kearney zwraca też uwagę na to, że inna osoba oddziałuje na będącego z nią

⁴ Wessel Stoker wymienia cztery dominujące obecnie rozumienia transcendencji: immanentna (doświadczana w rzeczywistości ziemskiej), radykalna (całkowicie odróżnia się od rzeczywistości ziemskiej), radykalna (tożsama z rzeczywistością ziemską) i transcendencja jako inność (ukazująca się w każdej inności). Podkreśla też przesunięcie od wertykalnego do horyzontalnego rozumienia transcendencji (Stoker, 2012, s. 6–8, 12–24). Transcendencja traci niekiedy charakter substancjalny, a staje się ruchem w kierunku inności (Verhoef, 2017, s. 178). Wydaje się, że u Caputo mamy do czynienia z czwartym typem transcendencji, w której zanika charakter ściśle religijny na rzecz moralnego.

w relacji człowieka i może przyczynić się do jego przemiany. U obu myślicieli powiązanie transcendencji z immanencją jest więc natury moralnej.

Caputo uważa, że religia może być rozumiana niezależnie od istnienia tradycyjnych struktur, ponieważ zobowiązanie jest nieodłącznym elementem życia ludzkiego (Caputo, 2001, s. 3). Podobna wizja religii nieobca była Derridzie, który postrzegał ją jako zobowiązanie i dług (Derrida, 1999, s. 54–55). Caputo, idąc za myślą Derridy, odróżnia ponadto religię jako zbiór konfesyjnych przekonań i praktyk od *religio* jako sposobu bycia w świecie. Podkreśla przy tym, że jest wiele przekonań, praktyk i sposobów bycia (Caputo, 2011b, s. 41, 64). Wydaje się więc, że dla amerykańskiego filozofa w religii liczy się nie tyle relacja z Absolutem, ile z innym człowiekiem. Jest ona źródłem obowiązku. Religia radykalna zostaje sprowadzona tym samym do etyki, czyli pewnej koncepcji moralnej powinności działania. Jej fundamentem jest przeżycie zobowiązania, które stanowi ludzki sposób bycia w świecie.

Caputo poddaje jednocześnie krytyce zarówno dotychczasową skodyfikowaną etykę filozoficzną, jak i nihilizm Fryderyka Nietzschego. Preferuje natomiast etykę opartą na zobowiązaniach wobec konkretnej jednostki, zwłaszcza cierpiącej fizycznie. Człowiek powinien bowiem według Caputo zwalczać każdą formę cierpienia. Etyka opiera się zatem na obowiązku wyłaniającym się z kontaktu z fizycznie cierpiącym Innym, którego spełnienie może skutkować przemianą samego człowieka. Caputo akcentuje potrzebę pomocy człowiekowi doświadczającemu cierpienia swojego fizycznego ciała (*flesh*), które zostaje odróżnione od abstrakcyjnego ciała idealnego (*body*). Zwalczanie tego cierpienia jest konieczne i wymaga niekiedy działania nawet wbrew prawu lub zdrowemu rozsądkowi (Caputo, 1993, s. 4–8, 18, 60, 196–214, 217; 1999, s. 197–198, 203–205; 2011b, s. 82)⁵. W etyce należy więc uwzględnić nie tyle uniwersalne normy i zasady moralne, ile konkretne potrzeby i sytuację egzystencjalną jednostki. Życie jest bowiem bogatsze niż sztywne reguły. Caputo przechodzi zatem do dekonstrukcji tradycyjnej etyki normatywnej, według pewnych założeń metafizycznych formułowano zasady moralne. Rezultatem tej dekonstrukcji jest zaś etyka oparta na zobowiązaniu do udzielenia pomocy człowiekowi przeżywającemu cierpienie. Podobny motyw występuje też w myśli Kearneya.

Caputo podkreśla, że zobowiązanie nie ma „wsparcia poznawczego”. Jest ono fundamentalnym doświadczeniem człowieka, które poprzedza wszelką refleksję. Namysł nad nim i formułowanie zasad są następującą po nim próbą odczytania jego sensu w kontekście danej sytuacji (Caputo, 1993, s. 27, 37).

⁵ Paradygmatem dla Caputo jest cierpiące ciało Jezusa (Caputo, 2006b, s. 16, 42–48, 54, 132–134, 143).

Obowiązek jest więc pierwotnym faktem, wobec którego człowiek nie może się zdystansować. Powinien go podjąć, a następnie poddać refleksji.

Zobowiązanie jest więc dla Caputo wynikiem naturalnej komunikacji międzyludzkiej. Ma ono początek w uczuciu ogarniającym człowieka na widok cierpiącego. Poczuiwa się on wówczas do obowiązku udzielenia pomocy. Amerykański filozof proponuje „an-etykę obowiązku”, mającą podstawę w wezwaniu płynącym do człowieka ze strony Innego w określonej sytuacji i powstającym wskutek tego zobowiązaniu. Zauważa on, że ostateczne źródło owego wezwania i zobowiązania nie zawsze jest dobrze znane. Nie można też stwierdzić, że jest nim Absolut (Caputo, 1993, s. 5, 8, 15), tym bardziej że jego realne istnienie pozostaje dla Caputo kwestią otwartą.

Religia radykalna staje się więc u Caputo etyką, rozumianą jako odpowiedź na wezwanie od innego człowieka i zobowiązanie do odpowiedniego działania (Caputo, 2006b, s. 269–278; 2011b, s. 81–82; 2019, s. 65–66). W tym kontekście dokonuje on interpretacji biblijnej historii Marty i Marii, która stanowi według niego nie tylko alegorię kontemplacji i działania, lecz także alegorię wezwania i odpowiedzi człowieka. Marta jest dla niego przykładem podjęcia wezwania ze strony Innego i udzielenia mu pomocy, ponieważ zwraca się w kierunku codziennych potrzeb Jezusa. Maria tymczasem pozostaje niewzruszona na te potrzeby. Marta symbolizuje zdaniem Caputo religię istniejącą w ścisłym związku ze światem, a Maria tworzy model wiary w oderwaniu od świata (Caputo, 2013b, s. 22, 44–45, 97–98). Caputo bliższe jest podejście Marty, której postawa determinuje jego postrzeganie religii. Jej punktem wyjścia nie jest byt nadnaturalny i dane przez niego objawienie, lecz wywołujące poczucie obowiązku wezwanie ze strony świata i człowieka. Otwiera ono jednostkę nie tylko na różne potrzeby egzystencjalne, lecz także na przyszłość. Zobowiązanie wiąże się więc z odkryciem wezwania ze strony Innego i udzieleniem na nie odpowiedzi. Etyka staje się nie tyle etyką obowiązku, ile etyką odpowiedzialności. Do niej zostaje sprowadzona relacja religijna.

Ważnym motywem działania jest według Caputo miłość, która odnosi się do wszelkiej inności (Caputo, 2001, s. 5–6, 31, 113). Zresztą inność jest dla niego punktem odniesienia dla całej etyki (Caputo, 1999, s. 200–201). Innym jest nie tylko drugi człowiek, inność tkwi również w ludzkim wnętrzu w postaci głosu sumienia (Caputo, 2011b, s. 71, 80–81). Stanowi ona też synonim Boga (Caputo, 1997, s. 5; 2001, s. 117; 2007, s. 56, 73, 81; 2011a, s. 85–87). Caputo przyjmuje zatem szerokie rozumienie inności, której wyrazem jest drugi człowiek, świat, ludzkie sumienie, a nawet potencjalny Absolut. Szczególne miejsce przypada jednak w udziale cierpiącemu człowiekowi, który wzywa do udzielenia mu pomocy. W związku z tym, że boskość została utożsamiona z innością, otwarcie się na wezwanie od drugiego bytu może być rozumiane

jako otwarcie się na samą boskość. Mówiąc językiem Emmanuela Lévinasa, Absolut pozostawił w innych bytach, zwłaszcza w człowieku, swój ślad i skierował za ich pośrednictwem wezwanie do udzielenia odpowiedzi.

Moralne życie człowieka nie polega więc według Caputo na podejmowaniu łatwych decyzji na podstawie jasnych zasad, lecz jest naznaczone trudnościami z udzielaniem właściwej odpowiedzi na wezwania i wydawaniem związanych z nią sądów moralnych. Problemy te nie mogą jednak powodować zaniechania działania (Caputo, 1993, s. 2–3). Odpowiedzialność i zobowiązanie są bowiem niezaprzeczalnym faktem w moralnym życiu człowieka, wobec którego nie można przejść obojętnie.

Caputo w swojej koncepcji religii radykalnej jako etyki nawiązuje do koncepcji dwóch ważnych intelektualistów: Kanta i Lévinasa.

Niemieckiemu filozofowi zarzuca, że nie rozumiał dobrze religii, ponieważ sprowadził ją do sfery praktycznego rozumu (Caputo, 2006a, s. 26–27, 43–51), lecz przyjmuje jednocześnie jego rozróżnienie na religię kultu i religię moralną (Kant, 1993, s. 76, 86, 187–188, 232–234). Odpowiednikiem pierwszej jest u amerykańskiego filozofa religia konfesyjna, a drugiej – religia radykalna. Caputo opowiada się na rzecz drugiej. Poszukuje bowiem religii mającej żywy kontakt ze rzeczywistością, a nie ograniczonej do abstrakcyjnych norm. Bliska jest mu również kantowska idea obowiązku, będącego istotą etyki. Nie może natomiast pogodzić się z jej formalizmem i autonomią, mającą źródło w woli podmiotu ludzkiego.

Z tej racji bliższa jest mu myśl francuskiego filozofa, który dokonał zdaniem Caputo demitologizacji religii, przekształcając ją w etykę i sprowadzając do wymiaru ziemskiego (Caputo, 2011b, s. 103). Caputo podziela jego heteronomiczną wersję etyki i ideę odpowiedzialności za Innego (Caputo, 1999, s. 201–202), lecz nie zgadza się z absolutnym charakterem Innego, asymetrią relacji z nim oraz ideałem ofiary z siebie na rzecz drugiego. Podkreśla też, że nie ma odpowiedzialności wobec abstrakcyjnych idei, a jedynie wobec konkretnych cierpiących osób. Nie ma też moralnych zobowiązań wobec sprawców przemocy (Mickiewicz, 2023, s. 101–104, 111–116). Dla Caputo nie jest też oczywiste to, że Inny jest śladem transcendencji, która stanowiłaby ostateczny fundament odpowiedzialności.

Zakończenie

Celem rozważań była krytyczna analiza koncepcji religii, której autorem jest John D. Caputo. Proponuje on religię radykalną, której źródłem jest quasimistyczne przeżycie polegające na doświadczeniu tajemniczej głębi bytu, pły-

nącego z niego impulsu i wezwania do podjęcia określonego działania. Ma ona początek w dekonstrukcji religii konfesyjnej, rozumianej jako system doktryn, rytów i organizacji. Religia radykalna nie jest w pierwszym rzędzie relacją z Bogiem, ale ze światem i z drugim człowiekiem. Caputo nie rozstrzyga zresztą problemu jego realnego istnienia i natury, lecz przyjmuje w tej kwestii postawę agnostyczną i apofatyczną. Nie zawsze czyni to jednak konsekwentnie, ponieważ czasem formułuje pewne tezy na temat bytu boskiego. Religia radykalna nie jest też relacją zbawczą, w której główną rolę odgrywa Bóg. Stanowi raczej formę autosoteriologii, ponieważ człowiek próbuje własnymi siłami wyzwolić siebie i innych z różnych form cierpienia oraz podjąć wyzwania teraźniejszości. Religia przyjmuje więc postać etyki, polega bowiem na odpowiadaniu przez jednostkę na wyzwaniu płynące z kontaktu ze światem, związane zwłaszcza z obowiązkiem udzielenia pomocy cierpiącemu człowiekowi. Caputo dokonuje zatem redukcji ludzkiej religijności do moralności.

W rozumieniu religii u Caputo ważną rolę odgrywa więc zdaniem niektórych badaczy dekonstrukcja, fenomenologia i hermeneutyka (Caruana, Cauchi, 2016, s. 16–17). Amerykański filozof dokonuje bowiem demontażu religii konfesyjnej i opracowuje koncepcję religii radykalnej na podstawie interpretacji pewnych fenomenów doświadczanych świecie (np. głębi, tajemnicy). Stosowane przez niego obrazy i metafory nie pozwalają jednak na dokładne odczytanie jego zamysłu. Jedno jest pewne – proponowana przez Caputo religia odwołuje się do jakiegoś źródłowego doświadczenia (wydarzenia), dzięki któremu człowiek może zyskać przeczucie transcendencji. Takie przeżycie może być jednak różnie przez niego interpretowane. Z podobną postawą mamy do czynienia w przypadku Richarda Kearneya, który koncentruje się nie na metafizyce, lecz na fenomenologii transcendencji. Wydaje się ona jednak niewystarczająca w przypadku religii.

W wyniku tych rozważań pojawia się pytanie o oryginalność koncepcji religii radykalnej Caputo. Wielokrotnie mieliśmy już do czynienia w dziejach myśli ludzkiej z kwestionowaniem religii konfesyjnych. Wiele razy podejmowano też próbę zredukowania ich do ekstatycznego kontaktu ze światem (m.in. Friedrich Schleiermacher, Albert Einstein, Paul Tillich, Ronald Dworkin) lub do etyki (m.in. Immanuel Kant, Emmanuel Lévinas, Henryk Elzenberg, Luc Ferry). Tym, co charakteryzuje podejście Caputo, jest zwrócenie uwagi nie na bierne i kontemplacyjne odniesienie do rzeczywistości, lecz na aktywną i transformacyjną postawę wobec niej. Religia w proponowanej przez niego zradykalizowanej formie wydaje się jednak niewystarczająca dla człowieka. Potrzebuje on bowiem w swoim życiu religijnym przynajmniej dwóch ważnych elementów. Po pierwsze, realnego istnienia korelatu swoich doświadczeń, aby ich przedmiot nie był jedynie projekcją. Caputo tymczasem nie tylko nie po-

dejmuje próby wykazania egzystencji Absolutu, lecz zawiesza sąd w tej sprawie i sprowadza go do poziomu widma. Po drugie, w duchowych poszukiwaniach człowiek potrzebuje choćby minimalnych ram doktrynalno-rytualno-organizacyjnych, których znaczenie jest przez Caputo bagatelizowane. Mogą one jednak stanowić ważny punkt odniesienia dla człowieka. Dzięki nim jest możliwe inicjowanie, weryfikacja, podtrzymanie i intensyfikacja pewnych doświadczeń, w przeciwnym razie mogą one okazać się subiektywne, arbitralne, nieokreślone i efemeryczne.

Literatura

- Asad, T. (1993). *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power and Christianity and Islam*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press.
- Bronk, A. (2009). *Podstawy nauk o religii*. Lublin: TN KUL.
- Bronk, A. (2010). Czym zajmuje się filozofia religii? *Analiza i Egzystencja*, 12, 143–166.
- Campbell, J. (1994). *Kwestia bogów: zapisy rozmów*. Tłum. P. Kołyszko. Warszawa: Jacek Santorski & Co.
- Caputo, J.D. (1982). *Heidegger and Aquinas: An Essay on Overcoming Metaphysics*. New York: Fordham University Press.
- Caputo, J.D. (1986). *The Mystical Element in Heidegger's Thought*. New York: Fordham University Press.
- Caputo, J.D. (1993). *Against Ethics. Contributions to a Poetics of Obligation with Constant Reference to Deconstruction*. Bloomington: Indiana University Press.
- Caputo, J.D. (1997). *The Prayers and Tears of Jacques Derrida. Religion without Religion*. Bloomington: Indiana University Press.
- Caputo, J.D. (1999). Metanoetics: Elements of a Postmodern Christian Philosophy. W: F.J. Ambrosio (red.), *The Question of Christian Philosophy Today* (s. 189–223). New York: Fordham University Press.
- Caputo, J.D. (2001). *On Religion*. London: Routledge Press.
- Caputo, J.D. (2006a). *Philosophy and Theology*. Nashville: Abingdon Press.
- Caputo, J.D. (2006b). *The Weakness of God. A Theology of the Event*. Bloomington: Indiana University Press.
- Caputo, J.D. (2007). Spectral Hermeneutics. On the Weakness of God and the Theology of the Event. W: J.D. Caputo, G. Vattimo (red.), *After the Death of God* (s. 47–85). New York: Columbia University Press.
- Caputo, J.D. (2011a). Hospitality and the Trouble with God. W: R. Kearney, K. Semonovitch (red.), *Phenomenologies of the Stranger. Between Hostility and Hospitality* (s. 83–97). New York: Fordham University Press.
- Caputo, J.D. (2011b). The Return of Anti-Religion: From Radical Atheism to Radical Theology. *Journal for Cultural and Religious Theory*, 2, 32–125.
- Caputo, J.D. (2013a). Theopoetics as Radical Theology. W: R. Faber, J. Fackenthal (red.), *Theopoetic Folds. Philosophizing Multifariousness* (s. 125–141). New York: Fordham University Press.

- Caputo, J.D. (2013b.) *The Insistence of God: A Theology of Perhaps*. Bloomington: Indiana University Press.
- Caputo, J.D. (2016). *The Folly of God. A Theology of the Unconditional*. Salem: Polebridge Press.
- Caputo, J.D. (2019). *Cross and Cosmos. A Theology of Difficult Glory*. Bloomington: Indiana University Press.
- Caputo, J.D. (2020). *In Search of Radical Theology: Expositions, Explorations, Exhortations*. New York: Fordham University Press.
- Caputo, J.D. (2021). Do Radical Theologians Pray?: A Spirituality of the Event. *Religions*, 9, 679. <https://doi.org/10.3390/rel12090679>.
- Caputo, J.D. (2022a). *Specters of God. An Anatomy of the Apophatic Imagination*. Bloomington: Indiana University Press.
- Caputo, J.D. (2022b). Thinking with Faith, Thinking as Faith: What Comes After Onto-theo-logy? *Open Theology*, 8, 237–247. <https://doi.org/10.1515/opth-2022-0204>.
- Caruana, J., Cauchi, M. (2016). The Insistence of Religion in Philosophy: An Interview with John D. Caputo. *Symposium: Canadian Journal of Continental Philosophy*, 1, 11–32. <https://doi.org/10.5840/symposium20162012>.
- Cudney, S.R. (1999). „Religion without Religion”. Caputo, Derrida, and the Violence of Particularity. *Faith and Philosophy*, 3, 390–404. <https://doi.org/10.5840/fai-phil199916338>.
- Derrida, J. (1999). Wiara i wiedza. Tłum. P. Mrówczyński. W: J. Derrida, G. Vattimo (red.), *Religia: seminarium na Capri prowadzone przez Jacquesa Derridę i Gianniego Vattimo* (s. 7–97). Warszawa: KR.
- Feil, E. (2001). *Religio. Die Geschichte eines neuzeitlichen Grundbegriffs im 17. und frühen 18. Jahrhundert*. T. 3. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Fitzgerald, T. (2000). *The Ideology of Religious Studies*. New York–Oxford: Oxford University Press.
- Fromm, E. (1966). *Szkice z psychologii religii*. Tłum. J. Prokopiuk. Warszawa: Książka i Wiedza.
- Gäde, G. (2021). *Theologie der Religionen*. Berlin: Peter Lang.
- Grün, A., Halík, T. (2017). *Bóg zagubiony. Wiara w objęciach niewiary*. Tłum. M. Chojnacki. Kraków: WAM.
- Gutowski, P. (2016). *Stare i nowe. Esej o roli jednostkowych podmiotów, zmiany i wątplenia w religii*. Poznań: W Drodze.
- Halík, T. (2004). *Co nie jest chwilowe, jest nietrwale. Labiryntem świata z wiarą i wątpliwościami*. Tłum. J. Zychowicz. Kraków: WAM.
- Halík, T. (2006). *Wzywany czy niewzywany, Bóg się tutaj zjawi. Europejskie wykłady z filozofii i socjologii dziejów chrześcijaństwa*. Tłum. A. Babuchowski. Kraków: WAM.
- Halík, T. (2009). *Cierpliwość wobec Boga. Spotkanie wiary z niewiarą*. Tłum. A. Babuchowski. Kraków: WAM.
- Halík, T. (2013). *Hurra, nie jestem Bogiem*. Tłum. A. Babuchowski, T. Dostatni, J. Zychowicz. Warszawa: Agora.
- Halík, T. (2022). *Popołudnie chrześcijaństwa. Odwaga do zmiany*. Tłum. T. Maćkowiak. Kraków: WAM.

- Hervieu-Léger, D. (1999). *Religia jako pamięć*. Tłum. M. Bielawska. Kraków: Zakład Wydawniczy Nomos.
- Jabeen, A., Qurrat-ul-ain, A. (2021). Deconstruction of Christianity in the Postmodern Age: What Remains after That? *Journal of Islamic & Religious Studies*, 2, 1–14. <https://doi.org/10.36476/JIRS.6:2.12.2021.10>.
- Kant, I. (1993). *Religia w obrębie samego rozumu*. Tłum. A. Bobko. Kraków: Znak.
- Kałuża, K. (2017). Ku teologicznemu pojęciu religii. *Analecta Cracoviensia*, 49, 41–65.
- Kearney, R. (2001). *The God Who May Be. A Hermeneutics of Religion*. Bloomington: Indiana University Press.
- Kearney, R. (2010). *Anatheism. Returning to God after God*. New York: Columbia University Press.
- Kearney, R. (2016). Epilogue: In Guise of a Response. W: R. Kearney, J. Zimmermann (red.), *Reimagining the Sacred: Richard Kearney Debates God* (s. 240–258). New York: Columbia University Press.
- Mickiewicz, A.J. (2023). The Concept of Heteronomy in the Ethics of Lévinas and Caputo. *Sensus Historiae*, 3, 101–119.
- Moskal, P. (2008). *Religia i prawda*. Lublin: KUL.
- Ratzinger, J. (1994). *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*. Tłum. Z. Włodkowa. Kraków: Znak.
- Ratzinger, J. (2005). *Wiara – prawda – tolerancja. Chrześcijaństwo a religie świata*. Tłum. R. Zajęzowski. Kielce: Jedność.
- Schulze, G. (1994). Projekt des schönen Lebens. Zur soziologischen Diagnose der modernen Gesellschaft. W: A. Bellebaum, K. Barheier (red.), *Lebensqualität. Ein Konzept für Praxis und Forschung* (s. 13–36). Opladen: Westdeutscher Verlag.
- Seckler, M. (2000). Der theologische Begriff der Religion. W: W. Kern, H.J. Pottmeyer, M. Seckler (red.), *Handbuch der Fundamentaltheologie*. T. 1 (s. 131–148). Tübingen – Basel: Francke.
- Smart, N. (1996). *Dimensions of the Sacred: An Anatomy of the World's Beliefs*. London: Harper Collins.
- Smith, J.Z. (1982). *Imagining Religion. From Babilon to Jonestown*. Chicago: University of Chicago Press.
- Stoker, W. (2012). Culture and Transcendence: A Typology. W: W. Stoker. W.L. van der Merwe (red.), *Looking Beyond? Shifting Views of Transcendence in Philosophy, Art and Politics* (s. 5–28). Amsterdam – New York: Rodopi.
- Sztajer, S. (2021). Formy ucieleśnienia w religii przeżywanej. *Przegląd Religioznawczy*, 1, 159–167. <https://doi.org/10.34813/ptr1.2021.11>.
- Vattimo, G. 1999. *Ślad śladu*. Tłum. Ewa Łukaszyk. W: J. Derrida, G. Vattimo (red.), *Religia: seminarium na Capri prowadzone przez Jacquesa Derridę i Gianniego Vattimo* (s. 99–116). Warszawa: KR.
- Verhoef, A. (2017). The Relevance of Continental Philosophy of Religion for Theology in Contemporary South Africa. *Acta Theologica*, 2, 168–187. <https://doi.org/10.38140/at.v37i2.3340>.
- Waardenburg, J. (1991). *Religie i religia. Systematyczne wprowadzenie do religioznawstwa*. Tłum. A. Bronk. Warszawa: Verbinum.
- Zdybicka, Z. (1993). *Człowiek i religia. Zarys filozofii religii*. Lublin: TN KUL.