

kraczącego możliwości całej natury stworzonej, którego sprawcą jest Bóg, co nie wyklucza udziału w jego zaistnieniu przyczyn instrumentalnych. Tomasz kładł główny nacisk na funkcję dowodową cudu, chociaż dostrzegał i mówił o innych (np. epistemologicznej – możliwość poznania istnienia i przymiotów Boga; antropologicznej – cud ukierunkowany na człowieka, jego dobro naturalne i nadprzyrodzone; soterycznej – cud znakiem łaski realizującej zbawienie). W nauczaniu Akwinaty funkcja dowodowa opierała się na dwóch przesłankach – transcendencji fizycznej cudu i prawdomówności Boga, dlatego jego siła motywacyjna była duża, niemal przymuszająca wprost do wiary. Odnosiło się to jednak do tzw. wiary naturalnej w prawdy nadprzyrodzone, podczas gdy w genezie aktu wiary nadprzyrodzonej rola cudu była ustawiona we właściwych proporcjach. Z czasem pod wpływem różnych okoliczności to rozróżnienie będzie pomijane, a upowszechniać się będzie to, co św. Tomasz mówił o funkcji dowodowej cudu w odniesieniu do wiary naturalnej.

Ostatni (trzeci) rozdział pierwszej części *Traktatu o cudzie* (s. 121-206) rozpoczyna się od analizy nauki Lutra na temat cudu. Będąc pod wpływem skrajnego racjonalizmu, woluntaryzmu, afekcjonizmu, nominalizmu W. Ockhama, twórca protestantyzmu całkowicie zsubiektywizował fakt cudu (kwestionowanie elementu materialnego) i zredukował go do wydarzenia czysto wewnętrznego, wiary i odpuszczenia grzechów, przez co zakwestionował całkowicie jego walor motywacyjny w dotychczasowym rozumieniu. Subiektywna interpretacja cudu zapoczątkowana przez M. Lutra będzie kontynuowana i rozwijana w protestantyzmie. I. Kant stworzył dla niej naukowe i filozoficzne podstawy, F.D.E. Schleiermacher sprowadził cud do religijnego odczucia dzieł Bożych w świecie, a nawet do religijnej nazwy tegoż odczucia.

W czasach nowożytnych powstało wiele systemów i kierunków myślowych, które bądź w ogóle zanegowały możliwość cudu, bądź interpretowały go w sposób czysto naturalistyczny; konsekwencją tego było zakwestionowanie jego religijnych funkcji, a przede wszystkim funkcji motywacyjnej. Proces ten rozpoczął się w europejskiej kulturze w wyniku oddzielania spekulacji od doświadczenia, a metafizyki od nauk przyrodniczych. Metafizyka i spekulacja w większym stopniu były wykorzystywane do wykładni prawd wiary i jej podstaw. W tym okresie usamodzielniały się nauki przyrodnicze, nastąpił rozwój nowych narzędzi i technik badawczych – sądzono, że za pomocą empirycznych metod uda się jednoznacznie ustalić funkcjonowanie sił przyrody oraz określić prawa ich działania. Racjonalizm, wywodzący się od Kartezjusza, ubóstwił rozum, uznał go za najwyższą i jedyną władzę poznawczą oraz zasadę wyrokującą o tym, co jest możliwe, a co nie. Ks. Rusecki zaznacza, że chodzi tutaj o determinizm przyrodniczo-filozoficzny, wywodzący się od B. Spinozy i Th. Hobbsa, naturalizm, mający swych najwybitniejszych przedstawicieli w osobach H.E.G. Paulusa, H.S. Reimarusa i G.F. Bahrdta, mitologizm reprezentowany przez A. Baura i D.F. Straussa, materializm, którego metodologiczne podstawy w czasach nowożytnych stworzył L. Feuerbach, a rozwijany był następnie przez klasyków marksizmu, religioznawstwo marksistowskie oraz deizm, przyjmujący wprawdzie istnienie Boga, ale odmawiający Mu możliwości ingerencji w dzieje świata. Naukowcy ci chcieli zastąpić religię chrześcijańską wiedzą naukową i filozoficzną (pozytywizm,

scjentyzm, marksizm) oraz próbowali stworzyć tzw. religię naturalną (deizm, racjonalizm), mającą zaspokoić „religijne potrzeby” człowieka.

Wobec zakwestionowania możliwości cudu, apologetyka czasów nowożytnych coraz więcej uwagi poświęcała temu zagadnieniu zarówno w perspektywie nauk przyrodniczych, filozoficznych, jak i teologicznych, chociaż na rolę tych ostatnich zwracano coraz mniej uwagi, chcąc odpowiadać na stawiane zarzuty i podejmować trudności na tej samej płaszczyźnie, na której one powstawały. W efekcie tego prawie pomijano religijne funkcje cudu, jakby były one rzeczą naturalną; koncentrowano się na odpowiedziach na zarzuty oraz upraszczano funkcję motywacyjną, sądząc zapewne, że gdy wykaże się wyłącznie możliwość cudu, wówczas samo jego rozpoznanie i uznanie będzie sprawą niemal oczywistą.

Po linii poglądów św. Tomasza z Akwinu poszedł w nauce o cudzie Sobór Watykański I, interpretując je w kontekście wielorakich nowych trudności. Ustosunkowując się do nich, bronił funkcji dowodowej cudu. Nie dał on jednak pełnej nauki o cudzie, chociaż przyczynił się do większego zainteresowania tą problematyką oraz do jej usystematyzowania. Po Soborze zaczęły powstawać liczne monografie i rozprawy o cudzie, w których problematyka koncentrowała się wokół kwestii możliwości, faktycznego dziania się, rozpoznania i funkcji motywacyjnej cudu. Wiązało się to z rodzącymi się kierunkami: pozytywizmem, scjentyzmem, materializmem marksistowskim. Od nowa eksponuje się stronę ontyczną i dowodową cudu. W opracowaniach podręcznikowych ginęły religijne funkcje cudu.

Część druga tej bardzo interesującej monografii: *Teologia cudu* (s. 207-471) rozpoczyna się od prezentacji koncepcji cudu jako znaku i symbolu (s. 211-290). Twórca lubelskiej szkoły teologii fundamentalnej tłumaczy, że powstające w XX wieku nowe kierunki filozoficzne (egzystencjalizm, fenomenologia, semiologia, potem – personalizizm, hermeneutyka) zwróciły uwagę na osobowy konkret człowieka, jego egzystencję, wolność, cel i sens życia. W tym okresie teologia sięgnęła do źródeł biblijno-patrystycznych i podjęła się reinterpretacji podstawowych pojęć, takich jak: objawienie, wiara oraz cud. B. Pascal, J.H. Newman, M. Müller czy M. Blondel definiowali cud jako znak Bożego działania w celach zbawczych, znak miłości i dobroci Bożej, wezwanie i motyw odpowiedzi. Uwzględniając współczesne sobie prądy kulturowe, w tym naukowe, filozoficzne, antropologiczne, biblijno-patrystyczne, dostrzegli potrzebę nowego, czyli teologicznego spojrzenia na cud. Ponadto zaczęto ujmować cud w kategorii znaku, w którym uwypuklane są dwa jego podstawowe elementy: empiryczny, widzialny, materialny, ontyczny – o charakterze niezwykłym i transcendentnym oraz niewidzialny, znaczeniowy, treściowy – o charakterze nadprzyrodzonym. Z tak rozumianym cudem łączono różne funkcje, zwłaszcza objawieniową i pisteotwórczą. Często nazywano też cud znakiem zbawienia. Funkcja motywacyjna przestała być ujmowana w kategoriach dowodu, pieczęci prawdy Bożej, a zaczęto ją rozumieć jako Boże świadectwo i umotywowany apel (J. Mouroux, E. Masure, R. Guardini, A. Liégé, E. Dhanis, F. Taymans, A. Dondeyne, L. Monden i inni). Ks. Rusecki zauważa w ich rozważaniach rozbieżności: niewystarczające wiązanie funkcji cudu z jego naturą, korzystanie z różnych koncepcji znaku w wykładni cudu oraz brak wszechstronnej teorii znaku, która umożliwiłaby wyjaśnienie wszystkich funkcji cudu jako znaku.

Brakom tym zaradziła, zdaniem Ruseckiego, współczesna semiologia (P. Guiraud), będąca jakąś syntezą różnych funkcji cudu i powiązania ich z naturą cudu jako znaku (komunikat i jego nośnik, nadawca i odbiorca, odniesienie i kod). W zastosowaniu tej teorii do cudu stwierdzono, że jego element empiryczny jest nośnikiem orędzia Bożego, którego autorem jest Bóg, kierujący się w konkretnym czynie do człowieka, celem nawiązania z Nim zbawczego dialogu. Aby ów znak Boży właściwie zinterpretować i odczytać jego sens, należy uwzględnić przynajmniej jego podwójne odniesienie: między elementem fizycznym i duchowym oraz między znakiem cudownym a kodem (objawieniem), który umożliwia właściwe zinterpretowanie go. Na podstawie ustaleń współczesnej semiologii i symbolologii stwierdzono, że cudu w żadnym wypadku nie można rozważać w kategoriach znaku i symbolu naturalnego. Trzeba go natomiast ujmować w dwóch odmianach: personalistycznej i historiozba- wczej. Te interpretacje nie tylko się nie wykluczają, ale wręcz dopełniają.

Na skutek tych zabiegów, ks. Rusecki wyróżnia pięć podstawowych funkcji cudu: objawieniową, chrystologiczną, soteryczną, eklezjotwórczą i pisteotwórczą (s. 291-443).

W pierwszym rzędzie uczony lubelski poddaje analizie rewelatywny charakter cudu. Wyjaśnia, że cud wchodzi w strukturę Objawienia od początku, poprzez wydarzenia starotestamentalne, aż do osiągnięcia szczytu w Jezusie Chrystusie. Autor omawia teofanijny charakter cudu, formułę *Ego eimi*, będącą wyrazem objawienia się Boga i Jezusa Chrystusa, przedstawia ścisły związek słowa Bożego z cudem jako dziełem Bożym. Omawianie funkcji chrystologicznej cudu rozpoczyna prof. Rusecki od ukazania Jezusa jako Bożego posłańca dla głoszenia Dobrej Nowiny i dokonania dzieła zbawienia; Tego, który miał przyjść, realizując Bożą ekonomię zbawienia, wypełniając obietnice Ojca, obwieszczone przez proroków, dokonując dzieł równych Bogu Ojcu. Autor omawianej książki pokazuje, że w kontekście cudów Jezusa ujawniały się mesjańskie tytuły, które objawiały Jego godność jako Bożego Pomazańca, a cuda przezeń dokonywane uzasadniały słuszność obdarzania Go mesjańskimi tytułami.

Całe ziemskie życie Chrystusa miało charakter zbawczy, a zatem mają go i wszystkie Jego cuda. W nich i przez nie Bóg realizuje zbawienie – czy to na sposób proleptyczny, gdy chodzi o cuda przedpaschalne, czy aplikacyjny – w wypadku cudów chrześcijańskich. Główne wydarzenia zbawcze to śmierć i zmartwychwstanie Chrystusa. Siłą rzeczy cuda winny być rozważane w ich perspektywie, bowiem z jednej strony cuda jako znaki wskazują na te wydarzenia, z drugiej – już je uprzedzająco implikują, nadając im pełny wymiar zbawczy oraz skuteczność motywacyjną. Cuda realizują więc zbawienie i uwierzytelniają jego realność. Skuteczność motywacyjna cudu jest uwarunkowana przede wszystkim największym cudem chrześcijańskim, a mianowicie cudem zmartwychwstania Chrystusa. Dzięki partycypacji cudów chrześcijańskich w rzeczywistości zmartwychwstania zapowiadają one eschatyczne dopełnienie zbawienia i proleptycznie już je realizują, chociaż częściowo i fragmentarycznie, bowiem mają jeszcze wymiar historyczny. Gdyby nie rozpatrywać cudów w powiązaniu z wydarzeniami zbawczymi, wówczas pozbawiałoby się je istotnego wymiaru soterycznego i osłabiałoby się ich funkcję motywacyjną lub nawet pozbawiło jej całkowicie.

Ks. Profesor przedstawia w dalszej kolejności funkcję eklezjalną cudu. Kościół w zbawczej ekonomii Bożej jest ostatnim etapem historii zbawienia. Z woli Boga jest on depozytariuszem oraz miejscem i środowiskiem zbawienia, bowiem kontynuuje zbawcze dzieła Chrystusa w czasie i przestrzeni. Z wewnętrznego powiązania cudów z Kościołem Chrystusowym wynika, że sławi on cudowne dzieła Boże i za ich pomocą uzasadnia swą wiarę. Ewangelizację prowadzoną przez Kościół Bóg wspiera również swymi cudami, które uwiarygodniają ją, jak też całe jego posłannictwo. Cuda zapowiadają i wskazują na struktury instytucjonalne Kościoła rozumiane teologicznie (apostolat, prymat) oraz na sakramenty święte, będące – obok słowa – osnową jego życia.

Ostatnią funkcją cudu omawianą przez ks. Ruseckiego jest funkcja wiarotwórcza (s. 419-443). Autor uzasadnia, że cud – jako motyw wiarygodności Objawienia, będący równocześnie jego formą, jako znak mesjańskiego posłannictwa Jezusa i Jego zbawczego dzieła oraz jako fakt eklezjologiczny, będący u podstaw Kościoła i uzasadniający jego posłannictwo w historii – jest ważkim argumentem przemawiającym za przyjęciem zbawczego orędzia Chrystusa w wierze. Cud wzywa do wiary i wejścia w zbawczy dialog z Bogiem. Akceptacja Bożego apelu zawartego w cudzie jest jednak wolna i uzależniona od osobowej postawy człowieka wobec rzeczywistości, która manifestuje się w zdarzeniu cudownym. Dzięki temu człowiek ma pewność moralną, że zawierając Bogu, nie ulega iluzji oraz że dokonał aktu w pełni ludzkiego.

Na zakończenie części drugiej, poświęconej teologii cudu, podjęto zagadnienie jego rozpoznania (s. 445-477). Jest ono ważne z tego względu, że dopiero po właściwym rozpoznaniu można faktycznie mówić o fakcie cudownym. W związku z tym, że cud ujmuje się dziś jako znak i symbol, jego rozpoznanie przeprowadza się na dwu płaszczyznach: naukowej – mającej ustalić z naukową pewnością element empiryczny cudu, oraz religijno-teologicznej, która ma uchwycić nadprzyrodzony sens Bożych interwencji w świat i historię. W wyniku właściwego rozpoznania uzyskuje się pewność moralną.

W ostatniej części swego traktatu lubelski teolog podejmuje zagadnienie cudu w religiach pozachrześcijańskich (s. 473-572): w religiach etnicznych (s. 479-515), w buddyzmie (s. 517-537) oraz w islamie (s. 539-572). W tej części książki autor *Traktatu* omawia fenomeny wywołujące zdziwienie, które różni taumaturdzy czynili mocą swoich naturalnych uzdolnień lub wyuczonych technik. Wiele z nich posiadało charakter baśniowy, mityczny czy wręcz groteskowy, nadto czysto świecki. Brak im cechy historyczności (mało udokumentowane źródłowo), stąd nie mogą pretendować do rangi cudu. Autor, wychodząc z teologicznych założeń – uwzględniając dane nauk religioznawczych i fenomenologii religii – stwierdza, że przy zaistnieniu niektórych fenomenów uchodzących za cudowne widać było, że np. król, szaman, czy jogin nawiązywał łączność z Bogiem przez modlitwę, ekstazę i od Niego czerpał moc np. do uzdrowień. Powstałe na skutek tego efekty można by nazwać cudami (taumaturg działa na mocy udzielonych mu przez Boga sił i w Jego imieniu, a więc nie dokonywał ich własną mocą i we własnym imieniu).

Omawiając kwestie cudu w buddyzmie, prof. Rusecki zajął się najpierw fundamentalną kwestią: czy buddyzm jest religią? Znane są bowiem poglądy, że buddyzm

jest religią ateistyczną (co jest stwierdzeniem absurdalnym) lub systemem filozoficznym. W takim wypadku trudno byłoby mówić o cudzie jako znaku Bożego działania dla zbawienia człowieka. Autor postawił hipotezę, że można – z trudem oczywiście – dopatrzeć się elementów objawieniowych w życiu i nauce Buddy (nauka o wiecznym prawie, apofatyczna postawa wobec Misterium, egzystencjalne doświadczenia Buddy o charakterze kontyngencjonalnym).

Analogiczne pytanie postawił ks. Rusecki w odniesieniu do islamu. Przyjmowane powszechnie twierdzenie, że Mahomet jest założycielem religii islamskiej, jest niezadowolające. Autor *Traktatu* odrzuca ludzkich założycieli religii, gdyż wtedy miałyby one charakter naturalny, nie zbawczy. Nadto Mahomet uważał siebie za proroka, a historia religii właściwie nie zna – poza islamem – wypadków, by prorocy byli założycielami religii. Urząd proroka funkcjonuje w każdej religii już istniejącej. Momenty objawieniowe widzi autor w przyjęciu części Objawienia starotestamentalnego oraz w doświadczeniach kratofanijnych Arabów.

Zarówno Budda, jak i Mahomet nie mieli świadomości taumatycznej. Sami stwierdzali, że nie mają mocy czynienia cudów. Budda za jedyny cud uważał „przebudzenie” czy oświecenie, zaś Mahomet – Koran. Ks. Profesor wyjaśnia, że apologetyka buddyjska przypisywała zdolność czynienia cudów Buddzie, a islamska – Mahometowi. Przytacza się fakty cudowne, których mieli dokonać „założyciel” buddyzmu i „fundator” islamu. W tradycjach tych religii mówi się wiele o tzw. cudach towarzyszących poczęciu, narodzinom, śmierci Buddy i Mahometa. Pełno w nich opowiadań o charakterze baśniowym i legendarnym. Miały one uwypuklić wielkość tychże postaci oraz niejako uwierzytelnić ich posłannictwo. W tendencji do ekspozowania faktów niezwykłych („cudów”) widać przekonanie wielu, że cuda pełnią funkcję legitymizującą i uwiarygodniającą. Autor, stwierdzając, że buddyzm i islam są religiami, utrzymuje – z punktu widzenia teologii religii – iż cuda są w nich oczywiście możliwe. Byłyby one znakiem miłości Boga do człowieka, Jego dobroci oraz potwierdzałyby te elementy Objawienia, które są w nich obecne.

*Traktat o cudzie* wpisuje się w światową literaturę mirakulistyczną jako rzetelne dzieło naukowe, ujmujące w miarę wszechstronnie zagadnienia związane z cudem. Wprawdzie Autor z pokorą zaznacza, że dzieło to nie jest zupełnie nowe, gdyż stanowi wznowienie trzech wcześniejszych książek: *Wierzę moim dziełom. Funkcja motywacyjna cudu w teologii XX wieku* (Katowice 1988; drugie wydanie: *Funkcje cudu*, Sandomierz–Lublin 1997), *Cud w myśli chrześcijańskiej*, (Lublin 1991; drugie wydanie: *Cud w chrześcijaństwie*, Lublin 1996), *Problem cudu w religiach pozachrześcijańskich* (Lublin 2001). Lubelski teolog przyznaje się, że nie wyczerpał podjętego problemu, niekiedy zaledwie wytyczał kierunek dalszych badań i zarysowywał hipotetyczne rozwiązania, ale zastrzeżenie to wynika raczej z naukowej skromności. Trzeba bowiem zauważyć, że ks. prof. Rusecki z wielkim rozmachem i niejako mocną kreską kreśli główne linie rozwojowe rozumienia cudu w teologii katolickiej – od pojmowania go w patrystyce jako znaku działania Bożego i zbawienia poprzez podkreślanie kategorii znaczeniowej w średniowiecznym augustynizmie czy strony ontycznej cudu w tomizmie, stopniowe „obiektywizowanie” i absolutyzowanie funkcji motywacyjnej w czasach nowożytnych, po wszechstronny rozwój teologii cudu.

W sposób wyjątkowy, pod wpływem pogłębionych i wielostronnych badań biblijnych i teologicznych, przeprowadził wywód argumentacyjny ukazujący, że cud – pozostając w ścisłym związku z całą historią zbawienia i wszystkimi jej głównymi wydarzeniami – zapowiada je, wskazuje na nie, przedłuża je i aktualizuje.

Szczególnie godna uwagi jest szeroka panorama zagadnień, do których podjęcia w dalszych pogłębionych badaniach zachęca ks. Rusecki jako prawdziwy Mistrz i kierownik szkoły: stosunek cudu do wydarzeń zbawczych, cud w relacji do sakramentów św., cud w relacji do prymatu i apostołatu, cud w życiu Kościoła (temat szczególnie zaniedbany), wreszcie cud i jego znaczenie w powszechnej historii zbawienia, czyli problem cudu w religiach pozachrześcijańskich i stosunek do nich religii chrześcijańskiej, nowa reinterpretacja funkcji motywacyjnej cudu. Wartość pracy wzbogacają indeksy: rzeczowy i nazwisk oraz bogata literatura przedmiotu. Streszczenia w języku włoskim i niemieckim pozwolą zorientować się w przedmiocie badań autora *Traktatu* także czytelnikom w innych krajach. Na uwagę zasługuje także piękna szata graficzna książki. Chwała za to Wydawnictwu KUL, które książkę przygotowało do druku.

Prezentowana książka jest publikacją erudycyjną, cenną i potrzebną w dziedzinie teologii fundamentalnej. Stanowi niezwykle kompendium wiedzy na temat cudu i z pewnością sięgną po nią nie tylko znawcy problemu, profesorowie i studenci teologii, ale także ci wszyscy, którzy chcą pogłębić swoją znajomość teologii. Zachęci ich do tego piękny, barwny i stosunkowo prosty język.

PAWEŁ SOKOŁOWSKI

M. Rusecki, *Traktat o religii*, „Verbinum”. Wydawnictwo Księży Werbistów, Warszawa 2007, ss. 620.

W tradycyjnej apologetyce znany i powszechnie stosowany był jej trzyczęściowy układ. Część pierwszą stanowił traktat o religii w ogólności (*De religione in genere*), drugą – traktat o Objawieniu (*De Revelatione*), a trzecią – traktat o Kościele (*De Ecclesia catholica*). Traktaty te były ściśle uporządkowaną sumą wiedzy apologetycznej i przez wiele stuleci dawały w miarę spójny i całościowy jej obraz, stąd należało traktować je łącznie, a nigdy oddzielnie.

Recenzowany *Traktat o religii* autorstwa ks. prof. dra hab. Mariana Ruseckiego stanowi nawiązanie współczesnej teologii fundamentalnej do jej poprzedniczki, czyli apologetyki. Co więcej, podobnie jak apologetyczny traktat o religii był częścią większej całości, tak i praca ks. Ruseckiego jest jedną z części tryptyku, w skład którego wchodzi także: *Traktat o cudzie* i *Traktat o Objawieniu* (świadczą o tym nie tylko tytuły, lecz także szata graficzna). Jak każde dzieło, które wchodzi w skład tryptyku, tak i *Traktat o religii* należy widzieć w szerszym kontekście, wyznaczonym przez dwa wyżej wymienione dzieła. Inne podejście byłoby – jak się wydaje – nie-

pełne, gdyż groziłobyubożeniem kontekstu recenzowanej pracy. Z drugiej strony *Traktat o religii* wpisuje się w nurt religiolologii, obejmując cały szereg dotychczas obecnych w niej zagadnień, a także podejmując nowe. Uogólniając, mamy tu do czynienia z dwoma horyzontami: z horyzontem tryptyku oraz z horyzontem religiolologii. Najbardziej właściwe wydaje się ich syntetyczne ujęcie, podkreślające zarazem ich odrębność.

Prezentowana publikacja składa się ze wstępu, wykazu skrótów, trzech części, liczących od sześciu do dziewięciu rozdziałów, oraz streszczenia w języku angielskim i obszernej bibliografii. Być może niektórym czytelnikom wyda się potrzebny indeks rzeczowy, lecz jego brak w pełni rekompensuje szczegółowy spis treści.

Wstęp (s. 5-14) nie ogranicza się tylko do prostego wprowadzenia w treść pracy. Z jednej strony stanowi on analizę rozwoju badań nad religią aż po wyklarowanie się pojęcia „religiologia”, a z drugiej – prezentuje postawy współczesnych ludzi wobec religii. Autor nie wikła się przy tym w polemikę z pozytywizmem, scjentyzmem, racjonalizmem czy też agnostycyzmem, które skrótowo charakteryzuje, lecz przechodzi do kolejnego zagadnienia, a mianowicie stawia pytanie o prawdziwość religii. Jest to o tyle istotne, iż zagadnienie to – jak dostrzega sam Autor – nie było przedmiotem żadnej wcześniejszej monografii, a jego doniosłość i waga nie ulega najmniejszej wątpliwości. Podejmując tę kwestię, ks. Rusecki odnosi się krytycznie do braku jednolitej terminologii religiologicznej, co zamiast pomagać, wprowadza często dodatkowy zamęt. Aby udzielić odpowiedzi na pytanie o prawdziwość religii, Autor wyznacza dwa kryteria rozstrzygające to zagadnienie (kryterium pojęcia religii oraz jej genezy). A zatem punkt wyjścia dla badań zostaje wyraźnie nakreślony i nie ogranicza się tylko do analizy religii pod kątem historycznoreligijnym czy filozoficznoreligijnym. Autor ma przy tym świadomość, że nie istnieje religia *in genere*, lecz zawsze ma się do czynienia z konkretną religią (konkretnymi religiami). Stąd przyjmuje najprostsze określenie religii jako „więź człowieka z Bogiem” (s. 11). Jest to nerw całej argumentacji ks. Ruseckiego, a równocześnie temu określeniu religii Autor jest wierny aż do ostatnich kart pracy. Widać przy tym, że *Traktat o religii* nie jest zwykłym przepracowaniem *Istoty i genezy religii* (Warszawa 1989 i Lublin–Sandomierz 1997), lecz pracą o jasno sprecyzowanym celu, wykraczającym poza zakres wcześniejszych publikacji.

Część I: *W poszukiwaniu istoty religii* (s. 17-195) składa się z siedmiu rozdziałów. Wychodzi ona od szerokiego omówienia nauk zajmujących się religią, a więc z różnych stron opisujących złożony fenomen religii. Dla ks. Ruseckiego charakterystyczna jest głęboka świadomość metodologii nauk religioznawczych. Wyrazem tego jest stwierdzenie, iż w ramach swoich kompetencji nauki religioznawcze nie mogą rozstrzygać zagadnienia istoty religii (badają one stronę zewnętrzną religii). Autor nie pozostawia jednak czytelnika w impasie, lecz daje własne rozwiązanie. Polega ono na tym, że ontyczną relację człowieka do Boga (która nie jest jeszcze religią, choć stanowi jej podstawę) bada filozofia religii, a teologia religii w świetle Objawienia określa, co stanowi przedmiot religii i jak należy go rozumieć. Ks. Rusecki zaznacza, iż rezultaty badawcze teologii religii pomocne są do ustalenia genezy religii, co nawiasem mówiąc, można znacząco bardziej wyeksponować.

Dla Autora *Traktatu o religii* równie ważne co nauki o religii są metody pozwalające na określenie istoty religii. Sposób ich opisanie oraz nakreślenie ich kompetencji (także uwzględnienie metody teologiczno-religijnej, której brak w poprzednich dziełach Autora, np. w *Istocie i genezie religii*) należy ocenić bardzo wysoko, gdyż współcześnie coraz częściej zatracą się świadomość metod poszczególnych nauk o religii, czego przykładem może być choćby tzw. pluralistyczna teologia religii.

Ks. Rusecki poprzez syntetyczne omówienie podstawowych idei religijnych, zwłaszcza uwiarygodnionego w chrześcijaństwie Objawienia, podejmuje się wstępnego odrozdzenia religii od zjawisk para- czy pseudoreligijnych. Proces ten będzie kontynuowany w dalszych partiach pracy. Autor omawia także strukturę i funkcje religii. Przy okazji wykazuje, że istnienie religii w organiczny sposób związane jest z człowiekiem jako osobą, a z drugiej strony dowodzi, iż wyszczególnienie funkcji religii przyczynia się do lepszego odróżnienia religii od tego, co nią nie jest.

W części I omawianej pracy jej Autor charakteryzuje także główne formy i przejawy życia religijnego, podkreślając przy tym dwa jego aspekty: realizuje się ono w aktach religijnych, które są zjawiskami różnymi od innych aktów.

W świetle takiego rozumienia natury religii Autor przywołuje temat redukcjonistycznych teorii religii, które zdecydowanie krytykuje; jego zdaniem jednostronnie wypaczały one fenomen religii. Ich błąd – wskazuje ks. Rusecki – tkwił zwykle w założeniach teoriopoznawczych. Warto zaznaczyć, że za wypaczenie religii Autor uznaje politeizm, który w następnej części pracy zupełnie odrzuca jako religię.

Część I *Traktatu o religii* kończy rozdział podejmujący zagadnienie oryginalności religii na tle nauki, filozofii, etyki, estetyki oraz kultury. Autor, mając na uwadze przyjęte określenie religii, sytuuje ją poza obrębem wyżej wymienionych dziedzin ludzkiej aktywności, podkreślając jej wyjątkowość oraz niesprowadzalność do tych dziedzin. Jest to o tyle istotne, że współcześnie coraz częściej religia sytuowana jest w ramach jednego z działów kultury bądź traktowana jako swoiście rozumiany światopogląd czy też filozofia, a nawet słyszy się głosy, iż religia zaniknie pod wpływem rozwoju nauki (ten ostatni pogląd – jak słusznie podkreśla Autor – nie jest zresztą nowy, lecz sięga poglądów marksistów, scjentystów i pozytywistów).

Część II *Traktatu o religii* – *Skąd wywodzi się religia?* (s. 196-350) – idzie po linii objawieniowej genezy religii. Swoistym wprowadzeniem do zasadniczej treści badań jest omówienie pozarewelatoryjnych teorii genezy religii, a więc naturalistycznych prób wyjaśnienia jej genezy. Ks. Rusecki zdecydowanie odrzuca tego typu interpretację genezy religii jako nieuzasadnioną i w zdecydowanej mierze wynikającą z przyjętych założeń filozoficznych, psychologicznych, socjologicznych i innych, o czym szeroko traktuje. Na pytanie o genezę religii daje własną odpowiedź, a mianowicie wywodzi religię z Bożego Objawienia. Łącznie z zagadnieniem objawieniowej genezy religii Autor prezentuje własne rozwiązanie zagadnienia *homo religiosus*. Podejmuje również problem praobjawienia, który dla objawieniowej genezy religii posiada niebagatelne znaczenie, a jego rola zostanie w pełnym świetle ukazana w III części *Traktatu o religii*. Nawiasem mówiąc, pełne rozwinięcie myśli Autora o praobjawieniu oraz pratradycji jako jego przekazie nastąpi w *Traktacie o Objawieniu*,