

KS. TADEUSZ DOLA

TEOLOGIA RELIGII

PRÓBA ZARYSU PROBLEMATYKI

I. Zagadnienia wstępne: 1. Teologia religii wśród dyscyplin religiologicznych; 2. Określenie teologii religii; 3. Z historii problematyki teologicznoreligijnej. II. Teologiczna analiza faktu religijnego: 1. Religijny wymiar ludzkiej egzystencji; 2. Teologiczne przyczyny niejednakowego przeżywania rzeczywistości religijnej; 3. Teologiczne określenie religii. III. Teologiczna ocena religii niechrześcijańskich: 1. Samo-określenie chrześcijaństwa w relacji do innych religii; 2. Religie niechrześcijańskie w historii zbawienia; 3. Religie niechrześcijańskie jako drogi zbawienia; 4. Posłannictwo Kościoła wobec religii niechrześcijańskich.

Deklaracja Soboru Watykańskiego II o stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich odegrała poważną rolę w rozwoju stosunkowo młodej dyscypliny teologicznej, którą zaczęto nazywać teologią religii¹. Choć zagadnienia, które są przedmiotem jej zainteresowania, nie są nowe, to jednak ich wyodrębnienie z innych nauk i ujęcie w zespół zagadnień określonych wspólnym mianem — teologia religii nastąpiło dopiero w latach sześćdziesiątych naszego wieku². Właśnie ze względu na ciągłą aktualność zagadnień teologicznoreligijnych w dziejach myśli chrześcijańskiej możemy mówić o historii może nie tyle teologii religii, co problematyki teologicznoreligijnej.

Próbując precyzyjnie ustalić, co autorzy rozumieją przez określenie teologia religii, napotykamy na pewne trudności. Nietatwo, nawet w słownikach teologicznych, znaleźć zwięzłą definicję naszej dyscypliny. Zaś określenia, które spotykamy, dość znacznie różnią się od siebie³. Sytuacja ta pociąga za sobą dalszy problem, którym jest niejednoznaczność w formułowaniu przedmiotu zainteresowania teologii religii. Różne są opinie w kwestii zagadnień, którymi powinna się zająć ta dyscyplina.

¹ Por. G. Lanczkowski, *Wprowadzenie do religioznawstwa*, tłum. A. Bronk, Warszawa 1986, 85.

² M. Seckler, *Der theologische Begriff der Religion*, w: *Handbuch der Fundamentaltheologie*, Bd. 1: *Traktat Religion*, hrsg. v. W. Kern, H. J. Pottmeyer, M. Seckler, Freiburg i. Br. 1985, 175 przyp. 4.

³ Por. L. Artigas, *Teologia della religione*, w: *Le scienze della religione oggi*, a cura di C. Cantone, Roma 1981², 234 n.

Te kontrowersje w sposobie ujęcia teologii religii decydują o charakterze niniejszego artykułu. Jest on pomyślany jako próba ukazania pewnej wypośrodkowanej koncepcji teologii religii, w której znalazłyby się problemy stanowiące dość zgodne podstawy tej dziedziny. Z drugiej strony jest jedynie głosem w dyskusji na temat w teologii aktualny, a jednak ciągle pozostający na marginesie.

I. ZAGADNIENIA WSTĘPNE

Zanim przejdziemy do szczegółowych rozważań teologiczno-religijnych, spróbujemy wpieryw ustalić, czym jest teologia religii, jaka jest jej historia i relacja do innych nauk religiologicznych.

1. Teologia religii wśród dyscyplin religiologicznych

Religia stanowi przedmiot zainteresowania licznych nauk. Wynika to z faktu złożoności niezwykle bogactwa tego zjawiska. Składają się na nie zarówno wewnętrzne przeżycia mające wymiar poznawczy, emocjonalny i wolitywny, jak i zewnętrzne wyrazy tych przeżyć w formie kultu czy postawy moralnej. Ta właśnie wielowymiarowość zjawiska religijnego sprawia, że zajmują się nim dyscypliny naukowe posługujące się różnymi metodami badawczymi. Nauki te nazywane są religiologicznymi lub wprost religiologią. Podzielić je można najogólniej na trzy grupy: nauki filozoficzne, teologiczne i humanistyczne⁴.

Filozofia religii dąży do wyjaśnienia ostatecznych racji zjawiska religii, ukazania tego, co w nim istotne i fundamentalne⁵.

Humanistyczne nauki o religii przyjęło się nazywać religioznawstwem. Wymienia się tu między innymi historię, etnologię, geografę, psychologię, socjologię, pedagogikę religii. Do nauk religioznawczych zalicza się często także fenomenologię religii⁶, choć stanowisko autorów nie jest tu jednoznaczne⁷. Nauki te podchodzą do religii z zastosowaniem sobie właściwej metody badania i wyjaśniania zjawisk.

Do dyscyplin religiologicznych zalicza się wreszcie teologię religii.

2. Określenie teologii religii

Teologia religii zajmuje się religią w świetle uznanego przez siebie objawienia; przeprowadza naukową refleksję nad religiami ukazując ich rolę w zbawczych planach Boga.

Opisując dokładniej przedmiot teologii religii można w nim wyszczególnić dwa zespoły zagadnień⁸. Pierwszy dotyczy samych podstaw faktu religii. Będzie tu chodziło o analizę rzeczywistości określanej mianem

⁴ Z. J. Zdybicka, *Człowiek i religia. Zarys filozofii religii*, Lublin 1977, 67.

⁵ Z. J. Zdybicka, dz. cyt.; V. Miano, *Filosofia della religione*, w: *Le scienze della religione oggi*, dz. cyt., 189—231; G. Lanczkowski, dz. cyt., 87 n.

⁶ G. Lanczkowski, dz. cyt., 59—64.

⁷ Z. J. Zdybicka, dz. cyt., 79—86.

⁸ L. Artigas, art. cyt., 294.

religia, a w niej o źródło ludzkiego skierowania ku rzeczywistości pozaziemskiej i sposoby interpretacji tego skierowania⁹.

Druga grupa zagadnień koncentruje się wokół problemu znaczenia innych religii w zbawczych planach Boga.

Tak rozumiana teologia religii charakterystyczna jest dla chrześcijaństwa¹⁰. Uprawiana przez chrześcijan bada swój przedmiot w świetle objawienia Bożego w Jezusie Chrystusie.

3. Z historii problematyki teologiczno religijnej¹¹

W Biblii i u Ojców nie spotykamy oczywiście teologii religii w naszym rozumieniu. Znaleźć tam jednak można wypowiedzi, które pozwalają przynajmniej w sposób ogólny określić ich stanowisko odnośnie do interesujących nas kwestii.

Pogląd Biblii na istotę religii zawarty jest w tych jej wypowiedziach, które przedstawiają człowieka jako stworzenie Boże przeznaczone do wspólnoty z Bogiem. Człowiek jest całkowicie skierowany ku Bogu, który jest fundamentem i celem jego istoty i egzystencji. Jednocześnie Biblia ukazuje fakt wypaczonej postawy religijnej, która jest konsekwencją grzechu.

Stosunek Biblii do innych religii należy widzieć z perspektywy jej nauczania o powszechnej woli zbawczej Boga, niemniej osąd religii pogańskich jest surowy¹².

Ojcowie Kościoła w większości nastawieni są negatywnie do religii niechrześcijańskich. Traktują je jako owoc działania mocy szatańskich, jako kultury bałwochwalcze. Obok tego nurtu polemicznego dostrzega się w myśli Ojców oznaki bardziej pojednawczej postawy. Inne religie widziane są w perspektywie przygotowania do przyjęcia Ewangelii, w pedagogii Bożej zajmują więc wyznaczone im przez Boga miejsce. Na szczególną uwagę zasługuje nauka Justyna o ziarnach prawdy rozproszonych w niechrześcijańskim świecie (*logos spermatikos*)¹³.

Nakreślone przez Biblię i powtórzone przez Ojców ogólne zarysy interesującej nas problematyki zostały tylko w niewielkim stopniu pogłębione w następnych wiekach¹⁴. Zasadniczą zmianę przynosi właściwie dopiero XIX w. Powstają i rozwijają się wtedy nauki religioznawcze. Fakt ten prowokuje teologów do zajęcia się religią ze swojego punktu widzenia. Więcej aktywności wykazują teologowie protestanccy. W duchu oświecenia i idealizmu niemieckiego wywodzą wielkie tradycje religijne z jednego wspólnego im objawienia Bożego, co łatwo prowadzi do wniosku o jednakowym znaczeniu wszystkich religii¹⁵. Koncepcje te, wy-

⁹ Por. tamże, 295.

¹⁰ G. Ragozzino, *Il fatto religioso*, Torino 1981, 30 n.

¹¹ Zagadnienie to omawia szerzej L. Artigas, art. cyt., 252—289.

¹² L. Artigas, art. cyt., 256; por. J. Depuis, *Zbawcza wartość religii niechrześcijańskich*, w: *Ewangelizacja, dialog i rozwój*, red. M. Dhavamony, tłum. J. Marzęcki, Warszawa 1986, 207 nn.

¹³ Poglądy Ojców omawia np. H. de Lubac, *Paradosso e mistero della Chiesa*, Brescia 1986, 87—118; V. Boublik, *Teologia delle religioni*, Roma 1973, 8—14.

¹⁴ G. Ragozzino, dz. cyt., 30.

¹⁵ Tamże; L. Artigas, dz. cyt., 266 n.

pracowane w szkole liberalnej, zostały poddane ostrej krytyce przez teologię dialektyczną. Zainicjowana i reprezentowana głównie przez K. Bartha teologia dialektyczna podkreśla transcendencję Boga, który jest dla człowieka rzeczywistością niedostępną, jeśli sam nie zechce mu się objawić. Dlatego wszelka religia jako dążenie człowieka do nawiązania kontaktu z Bogiem jest absurdem. Chrześcijaństwo nie jest więc religią, ale potępieniem wszelkiej religii¹⁶.

W teologii katolickiej dyskusje koncentrowały się w szczególności wokół ustalenia natury aktu wiary; zastanawiano się dalej nad kwestią przynależności niechrześcijan do Kościoła, a także możliwością zbawienia niewierzących¹⁷.

Istotnym wydarzeniem w rozwoju teologii religii była Deklaracja Soboru Watykańskiego II o stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich. Czytana w kontekście innych dokumentów soborowych określa postawę Kościoła wobec faktu religijnego w ogólności, a także wobec poszczególnych religii. Można ją właściwie potraktować jako bardzo zwięzły zarys zasadniczych problemów stanowiących przedmiot zainteresowania teologii religii¹⁸. Zagadnienia poruszone przez Deklarację soborową i pokrewne z nimi, a najczęściej spotykane w pracach teologów posoborowych stanowią treść poniższych rozważań.

II. TEOLOGICZNA ANALIZA FAKTU RELIGIJNEGO

Człowiek odkrywa w sobie niepokój sięgający samych podstaw jego egzystencji. Wyraża się on w licznych nurtujących go pytaniach dotyczących sensu i celu życia, dobra i zła, życia i śmierci. Pytania te skierowują człowieka nieraz w dziedzinę religii, która pomaga mu ukształtować odpowiedź zaspokajającą przynajmniej w pewnym stopniu egzystencjalne problemy (por. DRN 1). Teologia zastanawia się ze swojego punktu widzenia nad podstawami tych fundamentalnych ludzkich postaw. Rozważania te ująć by można w zagadnienia dotyczące teologicznej interpretacji skierowania człowieka ku transcendencji i różnej jego reakcji na jej odkrycie; podsumowaniem tych uwag będzie teologiczna próba określenia, czym jest religia.

1. Religijny wymiar ludzkiej egzystencji

Nauki religioznawcze dostarczają obszerny materiał empiryczny, z którego teologia może wyciągnąć wniosek, że powszechne jest zjawisko otwarcia człowieka na transcendencję. W rozwiązywaniu tajemnic swej egzystencji nie zamyka się on w ramy dostępnej mu empirycznie rzeczywistości, ale chętnie wybiega umysłem poza nią szukając swego ostatecznego wypełnienia w świecie transcendentnym. Człowiek styka się

¹⁶ K. Barth, *Die Kirchliche Dogmatik*, Bd. I/1, Zürich 1945, 304.

¹⁷ Można tu wymienić przykładowo: O. Karrer, *Das Religiöse in der Menschheit und das Christentum*, Freiburg i. Br. 1934; M. Seckler, *Instinkt und Glaubens-Wille nach Thomas von Aquin*, Mainz 1961; R. Lombardi, *La salvezza di chi non ha fede*, Roma 1949.

¹⁸ M. Seckler, *Der theologische Begriff der Religion*, art. cyt., 176

z transcendencją, doświadcza jej; to doświadczenie transcendentalne należy do niezbywalnych struktur poznającego podmiotu¹⁹. Ostatecznym kresem tego doświadczenia jest Byt absolutny, doskonała Pełnia prawdy i dobra, którą identyfikuje się z Bogiem.

Biblijnego uzasadnienia tych stwierdzeń teologia szuka przede wszystkim w tekstach mówiących o stworzeniu człowieka na obraz i podobieństwo Boże (Rdz 1, 26 n; 5, 1; 9, 6)²⁰. Wśród licznych interpretacji tych tekstów należałoby zwrócić uwagę na komentarze, które podobieństwo człowieka do Boga widzą w tym, że człowiek jest stworzeniem, do którego Bóg może mówić, a człowiek tę mowę słyszy i ją rozumie. Jest więc partnerem Boga w dialogu²¹. Zaś dialog ten ma charakter nie tylko stwórczy, ale i zbawczy. Dotyczy bowiem wszystkiego, co dzieje się między Bogiem i człowiekiem od momentu stworzenia aż do ostatecznego wypełnienia ludzkiego życia²². Na kształt obrazu Boga w człowieku ma więc istotny wpływ dzieło zbawcze Chrystusa. Nowy Testament interpretuje właśnie chrystocentrycznie podobieństwo człowieka do Boga. Właściwą ikoną Boga jest Chrystus (por. 2 Kor 4, 4; Kol 1, 15). Człowiek zaś każdy rozwija i uaktualnia swoje podobieństwo do Boga, gdy staje się podobny do Chrystusa (Kol 3, 9 nn). Nowotestamentalna nauka o obrazie Boga w człowieku ma więc wyraźnie dynamiczny charakter. Podobieństwo do Boga, które nosi w sobie od chwili stworzenia „pierwszy Adam” znajduje swój doskonały wyraz w „drugim Adamie” i staje przed każdym człowiekiem jako jego eschatologiczny cel. Stąd też określa się czasem historyczne dzieje człowieka jako drogę od Adama do Chrystusa²³.

Biblijna idea o człowieku stworzonym na obraz i podobieństwo Boże pozwala na stwierdzenie, że rzeczywistość Boża jest weń „wszczepiona” od samego początku jego istnienia. Człowiek odkrywa ją w sobie i w drugim. A doskonałym jej rozpoznaniem jest spotkanie z Chrystusem i naśladownictwo Go²⁴. Człowiek jako obraz Boży skierowany jest ze swej natury ku Bogu, otwarty na dialog z Nim. A skoro dialog ten swą najpełniejszą postać przybrał w Jezusie Chrystusie, to ludzkie otwarcie na Boga powinno być jednocześnie otwarciem na Chrystusa. Wiadomo jednak, że w praktyce nie zawsze tak jest. Nie każdy człowiek szukający Boga znajduje Go w Bogu Jezusa Chrystusa; nie każdy, kto odpowiada na Boże wezwanie stale w nim obecne, czyni to na tej drodze, którą wskazał Chrystus. Teologia religii zastanawia się, dlaczego tak jest. Stara się wyjaśnić, czym spowodowane jest różnicowanie w ludzkiej odpowiedzi na to samo wezwanie Boże skierowane do każdego człowieka.

¹⁹ K. Rahner, *Grundkurs des Glaubens*, Freiburg i. Br. 1976, 31; por. M. Rusecki, *Chrześcijańska interpretacja genezy religii*, AK 79/1987/468, 234 nn.

²⁰ Por. V. Boublik, dz. cyt., 44—49.

²¹ C. Westermann, *Genesis 1-11. Biblischer Kommentar*, Neukirchen 1974, 217; M. Rusecki, art. cyt., 249 n.

²² Por. E. Schlink, *Ökumenische Dogmatik. Grundzüge*, Göttingen 1985², 104.

²³ L. Ladaria, *Antropologia teologica*, Roma 1986, 96.

²⁴ P. Rossano, *Teologia e religioni: un problema contemporaneo*, w: R. La-tourelle — G. O'Collins, *Problemi e prospettive di teologia fondamentale*, Brescia 1982², 361 n.

2. Teologiczne przyczyny niejednakowego przeżywania rzeczywistości religijnej

Opierając się na przesłankach teologicznych można powiedzieć, że o ile związane z ludzką naturą skierowanie człowieka ku Bogu wynika ze stworzenia człowieka na obraz i podobieństwo Boże, o tyle niejednakowe odczytanie tego skierowania przez poszczególną osobę jest skutkiem grzechu, i to grzechu popełnionego już w początkach istnienia ludzkości²⁵.

Zgodnie z wizją biblijną egzystencja człowieka w Bogu znajduje początek i swoje wypełnienie. Człowiek stworzony jest do nieustannego dialogu ze swoim Stwórcą i Panem. W tym dialogu, którego niezbędnymi elementami są miłość i wolność, spełnia się istota ludzkiego życia. Dialog ten zakłócony został z winy człowieka, który nie dotrzymał wyznaczonych przez Boga warunków dialogu (Rdz 3,1—3.11)²⁶. Odwracając się od Boga odciął się od korzeni swojego bytu i odrzucił cel, który jest jedynie właściwym wypełnieniem jego istnienia. Przez grzech zostaje więc wypaczone pierwotne skierowanie człowieka ku Bogu. Zostaje wypaczone, ale nie unicestwione do końca. Nawet bowiem po grzechu człowiek nosi w sobie obraz Boży (Rdz 9,6). Grzech jednak powoduje utratę początkowej bliskości Boga i wspólnoty z Nim. Wymownym tego znakiem jest scena wygnania człowieka z raju (Rdz 3, 22—24). Człowiek sprzeciwił się Bogu, wskutek czego Bóg oddalił się od człowieka. Ma to istotne konsekwencje w dalszych dziejach ludzkości. Przesłupstwo Kaina, potop, budowa wieży to etapy historii upadku, którymi Biblia znaczy rozprzestrzenianie się grzechu²⁷. Grzech staje się powszechny. Popołniając grzechy człowiek zaciera w sobie coraz bardziej obraz Tego, który nadaje jego życiu sens i stanowi dlań ostateczny cel. Traci jasność osądu dobra i zła. Sprzeciwiwszy się Bogu człowiek sądził, że otworzył oczy na nową rzeczywistość. Faktycznie jednak to nowe poznanie nie jest ubogacające, ale przysłania człowiekowi jego ostateczny cel i zaciera wyrazistość spojrzenia na to, co jest jego przeznaczeniem²⁸.

Tak więc człowiek przez grzech odszedł od Boga. Spowodował tym samym zamazanie obrazu Bożego w sobie. Obraz ten, choć zniekształcony, pozostał jednak w człowieku i jest dla niego źródłem nieustannego niepokoju, który skłania go do otwarcia się na transcendencję. To otwarcie nie oznacza jeszcze zaakceptowania rzeczywistości transcendentnej, a tym mniej poznania Boga objawionego w Jezusie Chrystusie i uwierzenia weń. Przeszkodą w takim rozwoju religijności człowieka pozostaje grzech. Stąd też choć u fundamentów przeżycia religijnego leży zawsze ta sama rzeczywistość — podobieństwo człowieka do Boga, to jednak ze względu na grzech różna będzie droga człowieka do Boga i różne samo widzenie Boga.

²⁵ P. Rossano, art. cyt., 364 n.

²⁶ E. Schlink, dz. cyt., 122 n.

²⁷ G. v. Rad, *Teologia Starego Testamentu*, tłum. B. Widła, Warszawa 1986, 135.

²⁸ M. Schmaus, *Der Glaube der Kirche*, Bd. 3: Gott der Schöpfer, St. Ottilien 1979⁷, 266 n.

Ludzkie poszukiwanie i znajdowanie Boga dokonuje się indywidualnie. Ponieważ jednak człowiek jest istotą społeczną, powołaną do życia we wspólnocie, dlatego jego doświadczenie Boga przybiera najczęściej wymiar ponadindywidualny i spełnia się w jakiejś wspólnocie religijnej. Można powiedzieć, że religie są owocem indywidualnego doświadczenia religijnego, a ich zróżnicowanie uwarunkowane jest niejednakowym sposobem jego przeżywania, różnym u poszczególnych jednostek²⁹. Wielorakie ujmowanie Bożej tajemnicy przez człowieka, a w konsekwencji wielość religii tłumaczona jest więc przez teologię upadkiem grzechowym towarzyszącym ludzkim dziejom już od początku istnienia.

3. Teologiczne określenie religii

Teologiczna interpretacja powszechności faktu religijnego oraz jego różnorodność w indywidualnym i wspólnotowym przeżyciu zostanie dopełniona próbą zdefiniowania religii z pozycji teologicznej.

Podejmując taką próbę należy sobie uświadomić trudności, na jakie przy tym napotykaemy. Otóż teologiczne określenie istoty religii będzie miało charakter normatywny. Oparte jest bowiem na objawieniu jako ostatecznym kryterium prawdy. Wyznaczy tym samym granicę między religią prawdziwą i religiami fałszywymi. Ponieważ zaś stoimy na gruncie objawienia chrześcijańskiego, dlatego definicja musiałaby mieć taką treść, by wskazać na chrześcijaństwo jako jedynie prawdziwą religię o absolutnym charakterze. Tymczasem wiele ludzi w przeszłości i dziś nie ma fizycznej a czasem moralnej możliwości przyjęcia chrześcijaństwa stając się wyznawcami religii, które zgodnie z definicją nie spełniałyby warunków religii prawdziwej, nie miałyby więc tym samym dla swych zwolenników znaczenia zbawczego. Taki stan rzeczy byłby trudny do pogodzenia z prawdą o powszechnej woli zbawczej Boga i przyjmowaną w teologii nauką o możliwości zbawczego kontaktu z Bogiem także poza chrześcijaństwem³⁰.

Wobec tych trudności K. R a h n e r proponuje, by zrezygnować z określenia religii, które stałoby się kryterium dla jednoznacznego rozstrzygnięcia o prawdziwości konkretnej religii. Poprzestaje on na ogólnym opisie, w którym na plan pierwszy wysunięta jest kwestia prawdziwości religii, ale prawdziwości niejako subiektywnej, bo widzianej z perspektywy konkretnej, historycznej jednostki lub grupy społecznej. Jeśli religia jest przez człowieka traktowana jako religijno-społeczna obiektywizacja jego wewnętrznego, życiowego przyjęcia łaski i objawienia, to prawdziwa będzie dla niego ta religia, która w konkretnej sytuacji i w porównaniu z innymi religiami wydaje mu się lepszą i wierniejszą obiektywizacją jego przeżycia religijnego. Rahner określa więc religię z pozycji konkretnego człowieka, któremu właściwe jest nadprzyrodzone transcendentne skierowanie ku Bogu. Człowiek nie może urzeczywistnić tego doświadczenia transcendencji bez historycznego, obiektywnego i społecznego pośrednictwa religii. Religia, którą decyduje się przyjąć, stwarza

²⁹ P. Rossano, art. cyt., 362 n.

³⁰ K. Rahner, *Der theologische (-normative) Begriff der Religion*, w: Herders Theologisches Taschenlexikon, hrsg. v. K. Rahner, Bd. 6, Freiburg i. Br. 1973, 212.

mu, jego zdaniem, najważniejsze możliwości dla obiektywizacji jego wewnętrznego przeżycia Boga, jest więc przez to dla niego religią prawdziwą³¹.

Nie wszyscy jednak teolodzy podzielają ostrożne stanowisko Rahnera w określaniu istoty faktu religijnego. Stąd też można spotkać próby definicji, które nie unikają wyraźnego wskazania jego istotnych elementów z punktu widzenia objawienia chrześcijańskiego³². Należy do nich na pierwszym miejscu doświadczenie „sacrum”. Jest to doświadczenie szczególnego rodzaju, nieporównywalne z żadnym innym. Spotyka się w nim człowiek z rzeczywistością przekraczającą go pod każdym względem w sposób absolutny. Z doświadczalnego spotkania człowieka z „sacrum” rodzi się religia³³.

Drugim elementem religii jest objawienie. Bez niego religia nie może istnieć. W objawieniu Bóg ukazuje człowiekowi cechy ojcowskie i przemawia do niego przez swoje Słowo i w swoim Duchu. Religia będzie ludzkim receptywnym korelatem objawienia³⁴. Żeby konkretna recepcja objawienia mogła zostać nazwana religią, musi posiadać cechy, o których będzie mowa niżej.

W religii można też zauważyć składnik, który w postawie człowieka przejawia się jako tendencja jednocząca, dynamizm przenikający wszystkie aspekty ludzkiego życia i skierowujący je w jeden punkt, mianowicie ku Bogu³⁵. Nawiązać by tu można do Tomaszowego określenia religii jako relacji (przyporządkowania) człowieka do Boga (*ordo hominis ad Deum*)³⁶.

Wymienione elementy zjawiska religijnego domagają się precyzacji. Bowiem objawienie chrześcijańskie, a w oparciu o nie analizowana jest rzeczywistość religijna, charakteryzuje dokładniej ów związek człowieka z Bogiem należącym do istoty religii. Niełatwo jest jednak wskazać jednoznacznie cechę, która by zwięźle i adekwatnie streszczała pogląd objawienia na wspomnianą relację. Zdaniem M. Secklera chodzi tu o zbawczy aspekt odniesienia człowieka do Boga. O religii może być mowa wtedy, gdy rzeczywistość transcendentna, z którą człowiek nawiązuje kontakt, staje się dla niego zbawiającym Bogiem. Towarzyszy mu przy tym świadomość, że tym, kto zbawia, jest Bóg i choć człowiek z istoty swej otwarty jest na wieczne spełnienie swej egzystencji, to jednak w ostateczności zależy ono od Boga. Dla teologicznego pojęcia religii konstytutywny jest więc zbawczy charakter relacji człowieka do Boga, w sensie poszukiwania i znajdowania zbawienia; relacja neutralna, a tym bardziej negatywna nie wystarczy. Religia to odniesienie człowieka do Boga w perspektywie zbawczej³⁷.

³¹ Tamże, 213.

³² L. Artigas, art. cyt., 245—248; M. Seckler, art. cyt.; V. Boublik, dz. cyt., 56—61.

³³ P. Tillich, *Religionsphilosophie*, w: tenże, *Gesammelte Werke*, Bd. 1: *Frühe Hauptwerke*, Stuttgart 1959, 295—366; por. Z. J. Zdybicka, dz. cyt., 198—202.

³⁴ L. Artigas, art. cyt., 246; por. H. Fries, *Fundamentaltheologie*, Graz 1985, 17.

³⁵ L. Artigas, art. cyt., 246; M. Seckler, art. cyt., 180 n.

³⁶ S. th. II—II, 81, 1.

³⁷ M. Seckler, art. cyt., 181 n.

Z kolei inni teologowie³⁸ sądzą, że w teologicznym pojęciu religii najistotniejsza jest kategoria stworzonosci, a precyzyjniej jeszcze — stworzenie przez Chrystusa. O charakterze swej relacji do Boga dowiaduje się człowiek z objawienia. W doświadczeniu religijnym objawia się człowiekowi jako bytowi stworzonemu przez Chrystusa jego odniesienie do Stwórcy. Kategoria stworzonosci ma wymiar chrystocentryczny. Religie można by więc określić jako ludzkie doświadczenie stworzonosci, tej stworzonosci, która przez Chrystusa i w Chrystusie łączy nas z Ojcem Stworzycielem, a konkretyzuje się w fundamentalnej postawie zależności i miłości, wypływającej z samej głębi bytu (i to nie tylko z tej lub innej władzy człowieka, jak umysł bądź wola) i obejmującej różne aspekty (poznawczy, etyczny i estetyczny), jest doświadczeniem tej stworzonosci, którą wyraża jedność i pierwotna całościowość wszystkich tych aspektów i postaw³⁹.

Chcąc ocenić tę definicję trzeba przede wszystkim zauważyć, że jest mało zwięzła. Akcentuje ponadto zbyt mocno chrystocentryczny charakter doświadczenia religijnego, w czym nie ustrzega się przed obawami Rahnera, by teologiczna definicja religii nie utrudniła przyznawania miana religii doświadczeniom Boga poza chrześcijaństwem. Można z pewnością tego problemu uniknąć wyjaśniając — oczywiście zgodnie z myślą autora — w jakim sensie chrystocentryczny wymiar objawienia i stworzonosci może być przeżyty w doświadczeniu religijnym niechrześcijanina. Wymaga to jednak dodatkowego komentarza⁴⁰.

Tej trudności unika teologiczne określenie religii M. Secklera. Koncentruje się ono na centralnej idei chrześcijaństwa, dla którego dzieje ludzkości i poszczególnego człowieka są historią zbawienia, a Bóg, który ukazuje się w chrześcijańskim objawieniu, jest Bogiem zbawiającym. Można więc powiedzieć, że to określenie religii faktycznie jest spojrzeniem na tę rzeczywistość z punktu widzenia samej istoty chrześcijańskiego objawienia, a z drugiej strony nie rodzi podejrzeń o deprecjonowanie innych religii i traktowanie ich z góry jako nieprawdziwe.

Rozważania dotyczące definicji religii, czy wcześniejsze uwagi na temat otwarcia człowieka na rzeczywistość religijną oraz na temat problemu różnej odpowiedzi na obecne w nim Boże wezwanie należą do pierwszej części teologii religii, zajmującej się ogólnie rzeczywistością religii. Druga część obejmuje problemy związane ze stosunkiem chrześcijaństwa do innych religii.

III. TEOLOGICZNA OCENA RELIGII NIECHRZEŚCIJAŃSKICH

Zbawczy wymiar relacji człowieka do Boga to istotna cecha religii, jak to pokazały dyskusje nad teologiczną próbą zdefiniowania zjawiska religijnego. Wymiar ten będzie też ostatecznym kryterium w ocenie religii. To wartościowanie przeprowadzać będziemy dwojako. Raz zostanie

³⁸ L. Artigas, art. cyt., 247 n; F. V. Joannes, „Pagani” o „credenti” *anonymi?*, Milano 1968, 41; V. Boublik, dz. cyt., 58.

³⁹ L. Artigas, art. cyt., 247 n.

⁴⁰ Zob. np. Y. Congar, *Religie niechrześcijańskie a chrześcijaństwo*, w: Ewangelizacja, dialog i rozwój, 161 nn.

położony nacisk na zbawcze oddziaływanie religii wobec ludzkości na przestrzeni zbawienia, a w drugim etapie będzie chodziło o zastanowienie się nad możliwością określenia walorów zbawczych konkretnej religii.

1. Samookreślenie chrześcijaństwa w relacji do innych religii

Teologia zastanawiając się nad znaczeniem innych religii w świetle objawienia chrześcijańskiego stara się najpierw opisać status samego chrześcijaństwa wobec innych religii. Skrótowo mówi się tu o wyjątkowym, absolutnym i uniwersalnym charakterze chrześcijaństwa. Określenia te wynikają z roszczeń wysuwanych przez Jezusa Chrystusa w jego działalności i nauczaniu, chrześcijaństwo zaś uważa się za kontynuatora jego misji. Dzieło zbawcze Chrystusa dotyczy wszystkich ludzi. Chrześcijaństwo zaś, dzięki Duchowi Jezusa, uobecnia w historii jego ponadczasową misję. Tam, gdzie tajemnica Boga w Chrystusie dociera do człowieka dzięki kerygmie Kościoła, tam inne religie tracą swoją aktualność. Chrześcijaństwo jest wypełnieniem tych wszystkich ludzkich poszukiwań Boga, na które inne religie nie są w stanie w pełni odpowiedzieć⁴¹.

To absolutne roszczenie chrześcijaństwa ukazywane było rozmaicie przez teologię. Czasy posoborowe nakazują przy jego omawianiu uwzględnić ducha tolerancji, wolności religijnej i wzajemnego szacunku między religiami, a dalej teologię misji i autonomię różnych dziedzin kultury. Biorąc to wszystko pod uwagę proponuje się w teologii reinterpretację samego określenia absolutny charakter chrześcijaństwa⁴², a nawet pojawia się czasem tendencja zamiany słowa „absolutny” na „wyjątkowy”⁴³. Ważniejsze jednak jest, by soborowe postulaty przeniknęły do samej treści wyводу ukazującego w duchu dialogu religię chrześcijańską jako wypełniającą w sposób ostateczny zbawcze oczekiwania świata⁴⁴.

2. Religie niechrześcijańskie w historii zbawienia

Absolutny wymiar objawienia Bożego i zbawienia w Chrystusie prowadzi do wniosku o dezaktualizacji innych religii jako środków zbawienia. Stwierdzeniem tym nie można jednak zamknąć problemu roli przedchrześcijańskich religii w planach zbawczych, tych religii, których wyznawcy objęci przecież byli powszechną wolą zbawczą Boga. Tym więcej nie można tego uczynić wobec faktu, że wiele z tych religii istnieje i rozwija się, mimo iż zetknęły się z chrześcijańską misją, a nawet powstają i szeroko krzewią się nowe, będąc jakby wyzwaniem rzuconym chrześcijaństwu i jego absolutnym roszczeniom.

⁴¹ A. Darlap, *Religionstheologie*, w: Herders Theologisches Taschenlexikon, Bd. 6, 271 n.

⁴² H. Bürkle, *Der christliche Anspruch angesichts der Weltreligionen heute*, w: *Absolutheit des Christentums*, hrsg. v. W. Kasper, Freiburg i. Br. 1977, 84; por. Y. Congar, *Religie niechrześcijańskie a chrześcijaństwo*, 163; G. Thils, *Problemy teologii religii niechrześcijańskich*, tłum. J. Kowalczyk, Warszawa 1975, 182—197.

⁴³ E. Kopeć, *Teologia fundamentalna*, Lublin 1976, 171.

⁴⁴ H. Waldenfels, *Ist der christliche Glaube der einzig wahre?*, *Stimmen der Zeit* 112/1987/7, 467.

Skoro tak jest, należy sądzić, że religie te odegrały i odgrywają pewną rolę w zbawieniu ludzi, którym z różnych powodów niedostępne jest wprost pośrednictwo Kościoła. Powołani przez Boga Jego powszechną wolą zbawienia korzystają z innych pośrednictw, przez które otrzymują łaskę Chrystusa Zbawiciela⁴⁵. Do tych pośrednictw należą na pierwszym miejscu różne sposoby manifestacji Boga w religiach. Także przez nie Bóg daje świadectwo o sobie. I chodzi tu nie tylko o łatwiejsze odczytanie w konkretnej religii historycznej objawienia Boga przez stworzenie, ale nawet o możliwości Bożego w niej działania, objawień wewnętrznych czy istnienia profetyzmu⁴⁶. Tak wyraźna ingerencja Boga prowadzi człowieka o wiele skuteczniej do zbawczego z Nim spotkania niż pośrednictwo rzeczy stworzonych. Ostatni sobór potwierdza obecność śladów Boga w tych religiach w tym wszystkim, co w nich „prawdziwe i święte”, w sposobach życia i działania, „które odbijają promień owej Prawdy”, która oświeca wszystkich ludzi” (DRN 2). Zbawcze spotkanie człowieka z Bogiem w religiach niechrześcijańskich dokonuje się rzecz jasna w ścisłym związku z ekonomią zbawienia Chrystusowego. Szczegółowe ukazanie tego związku opracowane zostało w teologii wielorako, i to w różnych jej dziedzinach. Dla chrystologii rozwiązaniem jest wizja Jezusa Chrystusa jako „concretum universale” i Pełni czasu; dla eschatologii niepowtarzalność i ostateczność Chrystusowego wydarzenia; pneumatologia i charytologia widzą to zagadnienie w perspektywie nauki o powszechności zbawczej woli Boga i o „anonimowych chrześcijanach”; eklezjologia wreszcie i sakramentologia mówią o Kościele jako powszechnym sakramencie zbawienia⁴⁷.

Możność pośredniego korzystania z Chrystusowego zbawienia przez wyznawców religii niechrześcijańskich jest więc dziś przyjmowana powszechnie. Wchodząc jednak głębiej w zagadnienie stajemy przed pytaniem, czy zbawiają się oni p o m i m o swej przynależności do religii, czy też w swojej religii, a nawet przez nią. Tak stawiając problem obieramy nowy punkt widzenia. Na plan drugi schodzi poszczególny człowiek szukający zbawienia w różnych religiach, a centrum naszego zainteresowania staje się religia, która jako pewien system prawd, praktyk i rytów proponuje człowiekowi osiągnięcie zbawienia.

3. Religie niechrześcijańskie jako drogi zbawienia

W poprzednim punkcie mowa była o tym, że Bóg w zbawczym dotarciu do człowieka posługuje się różnymi środkami. Nie ogranicza się przy tym do ustanowionego przez siebie Kościoła, ale abjawia się także poza nim, również w religiach pozachrześcijańskich. Dzięki temu niechrześcijanin szczerze, według sumienia szukający dobra i prawdy zbawia się spotykając się z Bogiem poprzez pewne elementy składowe tych religii zdatne do tego, by stać się dla Boga narzędziem objawienia⁴⁸.

⁴⁵ Zob. na ten temat: Y. Congar, *Chrystus i zbawienie świata*, tłum. A. Turowiczowa, Kraków 1968, 169—310.

⁴⁶ M. Rusecki, art. cyt., 250 n.

⁴⁷ W. Kasper, *Einführung*, w: *Absolutheit des Christentums*, dz. cyt., 9.

⁴⁸ Por. G. Thils, dz. cyt., 206.

W tej sytuacji niektórzy teologowie uważają, że skoro niechrześcijaństwo nie znajduje w swoich religiach zbawienie, można tym religiom jako instytucjom i systemom przypisać wartość zbawczą. W konsekwencji słuszne byłoby stwierdzenie, że niechrześcijanin zbawia się przez swoją religię. Skoro bowiem przestrzeganie w dobrej wierze określonych przez daną religię rytów i praktyk oraz uznawanie jej doktryny prowadzi człowieka do zbawienia, to tym samym dana religia, z którą człowiek czuje się związany, ma dla niego charakter zbawczy i człowiek przez nią się zbawia. Dotyczy to zarówno religii przedchrześcijańskich, jak i tych, które powstały po Chrystusie. Oczywiście w obydwu przypadkach ostateczną przyczyną zbawienia jest Chrystus, który działa przez swego Ducha w tych religiach, choć w sposób ukryty; dlatego mówi się o tych religiach jako „chrześcijaństwie anonimowym” bądź „chrześcijaństwie ukrytym” czy „utajonym”⁴⁹.

Nie wszyscy jednak teologowie godzą się na przypisanie wartości zbawczej religiom niechrześcijańskim jako instytucjom, systemom religijnym⁵⁰. Swoje stanowisko uzasadniają obawą zrelatywizowania wyjątkowości i jednorazowości Chrystusowego dzieła zbawienia oraz chrześcijaństwa jako ustanowionego przez Boga depozytariusza łaski zbawczej. Ich zdaniem również misje straciłyby dotychczasowe znaczenie i sprowadzałyby się właściwie do tego, by buddystę nakłaniać do jak najsumienniejszego wypełniania nakazów buddyzmu, hinduistę — hinduizmu, a muzułmanina — islamu⁵¹.

Chcąc określić znaczenie religii dla zbawienia ich wyznawców należałoby wrócić do nauki Ojców, u których obok pozytywnych ocen tych religii spotykamy się z ich krytyką. Wynika ona z pozostających w sprzeczności z Ewangelią doktryn i praktyk zawartych w tych religiach. Mogą się one stać zagrożeniem dla ich wyznawców i w efekcie przeszkodą w zbawieniu. Mając na uwadze swego rodzaju połączenie prawdy z fałszem, i to w różnej relacji w różnych religiach⁵², trudno wydać jednakowy sąd w odniesieniu do wszystkich niechrześcijańskich religii. Każda z nich wymagałaby odrębnej analizy i oceny⁵³. Musiałoby się to dokonać z perspektywy Kościoła, który widzi siebie jako „miejsce” spotkania i pojednania wszystkich narodów w Chrystusie (por. KK 1). Kościół ukazuje światu krzyż Chrystusa, ku któremu ostatecznie zmierzają cała ludzkość jako ku swej eschatologicznej Pełni. Religie niechrześcijańskie mogą stanowić drogi zbawienia jedynie w takiej mierze, w jakiej umożliwiają dojście do krzyża, „na którym zawisło zbawienie świata” Konkretna religia staje się dla jej wyznawcy środkiem zbawienia w momencie, w którym ten ją przyjmuje jako wiążący głos sumienia. „Zostanie on zbawiony nie p o m i m o swej religii, lecz raczej w ł o n i e swej religii, a l e p o p r z e z Chrystusa”⁵⁴. Ponieważ zbawienie przychodzi wyłącz-

⁴⁹ Tamże, 45 n; A. Darlap, art. cyt., 272 n; J. Depuis, art. cyt., 204 nn.

⁵⁰ Zob. J. Depuis, art. cyt., 201—204.

⁵¹ Por. W. Kasper, *Czy religie niechrześcijańskie są zbawcze?*, w: *Ewangelizacja, dialog i rozwój*, 191.

⁵² A. Darlap, art. cyt., 274.

⁵³ P. Rossano, art. cyt., 374.

⁵⁴ W. Kasper, *Czy religie niechrześcijańskie są zbawcze?*, 196; por. H. Waldenfels, art. cyt., 470.

nie przez Chrystusa, dlatego właśnie ta religia będzie miała większą wartość zbawczą, która stwarza bardziej sprzyjające warunki do tego, najczęściej nieświadomego, spotkania z Chrystusem. Religia jest w tej mierze prawdziwa, w jakiej reprezentuje jedyną uniwersalną wolę Boga zbawienia w Jezusie Chrystusie⁵⁵.

Teologowie coraz częściej podejmują próby takiego właśnie spojrzenia na religie — przynajmniej te najbardziej znaczące — które wskazałyby w nich elementy mogące stanowić pomost łączący je z Bożą Prawdą objawioną w Chrystusie⁵⁶. Próby te stały się częstsze i śmielsze po ogłoszeniu przez Sobór Watykański II Deklaracji o stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich.

4. Posłannictwo Kościoła wobec religii niechrześcijańskich

Wyraźnie określone i teologicznie podbudowane stanowisko chrześcijaństwa wobec innych religii jest bezpośrednim oparciem dla uzasadnienia misyjnego posłannictwa Kościoła. Z teologii religii wynikają wskazania, które są dla Kościoła pomocne w jego działalności misyjnej.

Głosiciele Ewangelii powinni sobie zdawać sprawę, że swoje orędzie kierują do ludzi, z których każdy z natury swej otwarty jest na rzeczywistość nadprzyrodzoną. Objawienie chrześcijańskie nie jest więc dla niego czymś narzuconym z zewnątrz, ale raczej odkrywaniem tego, co już w człowieku jest obecne, choć w sposób utajony. Ewangelia pomaga najpierw odkryć istotę człowieczeństwa, dotrzeć do samej głębi ludzkiego jestestwa wykazując skierowanie człowieka ku swemu Pierwowzorowi — Chrystusowi (por. Rz 8,29)⁵⁷. Należy sobie i innym uświadomić, że Ewangelia nie stoi w sprzeczności ze szczerym ludzkim dążeniem do spełnienia swego człowieczeństwa, ale skierowuje to dążenie na właściwe tory i w Chrystusie ukazuje człowiekowi to, co stanowi jego pełnię.

Rozważania teologicznoreligijne uzmysławiają nam także inny ważny fakt. Chrześcijaństwo wobec innych religii nie występuje nigdy wyłącznie tylko jako dawca. Wchodząc w kontakt z innymi religiami i kulturami zostaje ubogacone wszędzie tam, gdzie otwiera się na przyjęcie zawartych w nich pozytywnych pierwiastków. Akceptując zaś niektóre elementy zastanych tradycji i posługując się nimi w swej misji przenikać może w dalsze ich struktury i tym sposobem schryścianizować miejscowe zwyczaje i kultury religijne. Dąży tą drogą do pozyskania dla Chrystusa nie tylko pojedynczych ludzi, ale również do schryścianizowania środowisk, w których żyją i tym samym skuteczniejszego oddziaływania na całą społeczność. Ten styl ewangelizowania odpowiada inkarnacyjnej koncepcji chrześcijaństwa, które za wzorem swego założyciela wciela się w ukształtowane przez człowieka formy rzeczywistości, by przeobrazić je w duchu Ewangelii i zyskać dla Chrystusa⁵⁸.

⁵⁵ W. Kasper, tamże.

⁵⁶ Np. H. Küng, J. v. Ess, H. v. Stietencron, H. Beckert, *Christentum und Weltreligionen*, München 1984; H. Waldenfels, *Ukrzyżowany i religie świata*, tłum. P. Pachciarek, Warszawa 1985.

⁵⁷ Por. K. Rahner, *Rechenschaft des Glaubens*, Freiburg i. Br. 1979, 419, 422.

⁵⁸ Tamże, 306 n; H. Bürkle, art. cyt., 102.

Tak rozumiana ewangelizacja świata wymaga od Kościoła nie tylko stałego misyjnego otwarcia, ale także postawy dialogu, postulowanej z naciskiem przez dokumenty soborowe i pisma papieskie z ostatnich lat. Misje i dialog powinny być z sobą nierozdzielnie połączone w działaniu Kościoła. Idea dialogu będzie Kościołowi nakazywała odnosić się z szacunkiem do napotykaných na misyjnej drodze kultur i religii. Do prowadzenia dialogu konieczna jest ponadto wiedza o partnerze dialogu. Misyjne spotkanie w duchu dialogu nie jest tylko faktem intelektualnym. Prawda poznana i głoszona powinna stać się w życiu chrześcijan rzeczywistością. Dopiero wtedy można mówić o prawdziwym dialogu, gdy zbawcza posługa słowa pójdzie w parze ze zbawczą posługą czynu⁵⁹.

Problematyka misyjnego posłannictwa Kościoła zamyka zespół zagadnień, które objąć można wspólnym tytułem teologia religii. Zagadnienia te znajdują się na pograniczu religiologii i teologii dogmatycznej, teologii fundamentalnej i misjologii i jak już na wstępie wspomniano, ciągle jeszcze trwają dyskusje nad tym, jaki powinny mieć zakres. Wiele jest w nich kwestii od dawna w teologii dyskutowanych, tu jednak zostały postawione w nowej perspektywie i czekają na nowe rozwiązania. Zestawienie tej tradycyjnej problematyki z nową i ujęcie z jednego punktu widzenia pozwala uzyskać pełniejsze i lepiej uzasadnione widzenie problemu centralnego, którym jest stosunek Kościoła do religii niechrześcijańskich. Podjęta w artykule problematyka wydaje się potrzebna zwłaszcza dziś w okresie rozwoju religioznawstwa i misjologii. Ważny jest tu jednak nie tylko aspekt konkurencji innych nauk. Religiami interesują się coraz szersze rzesze chrześcijan, stąd coraz powszechniej oczekuje się od teologii odpowiedzi na pytanie o stanowisko Kościoła wobec innych religii i ich wyznawców.

⁵⁹ W. Kasper, *Czy chrześcijańskie religie są zbawcze?*, 197 n; P. Rossano, art. cyt., 37 n; H. Fries, *Ewangelizacja i dialog*, w: *Ewangelizacja, dialog i rozwój*, 290—295.