

KS. KRYSZTOF KAŁUŻA
Bamberg

RELIGIE RÓWNORZĘDNYMI DROGAMI ZBAWIENIA? Teologia religii wobec wyzwań soteriologicznego egalitaryzmu

1. Soteriocentryzm – 2. Teologia komparatywna – 3. Różne drogi, wspólny cel? – 4. Religie (równorzędnymi) drogami zbawienia?

Nie jest łatwo odpowiedzieć na pytanie, czym jest religia. Przez długi czas dominowała w badaniach nad religiami perspektywa teocentryczna, tzn. wiarę w Boga lub rzeczywistość Boską uważano za cechę konstytutywną każdej religii. W nowszym religioznawstwie zaczęło się jednak coraz bardziej utrwalać przekonanie, iż perspektywa ta nie jest ani sensowna, ani możliwa. Na zmianę dotychczasowego stanowiska złożyły się zasadniczo dwa wydarzenia. Po pierwsze, odkryto społeczności, których praktyki rytualne nie odnosiły się ani do bóstw, ani do żadnych innych istot „nadnaturalnych”, lecz koncentrowały się na istotach duchowych, ubóstwionych przodkach albo magicznych przedmiotach. Drugie wydarzenie, które istotnie wpłynęło na krytyczną ocenę dotychczasowego rozumienia religii, miało miejsce pod koniec XIX w., kiedy to intensywnie zajęto się zgłębianiem fenomenu buddyźmu *theravady*. Stwierdzono wówczas, iż w owej najbardziej pierwotnej formie buddyźmu idea Boga nie odgrywa żadnej istotnej roli, podobnie zresztą jak w taoizmie, w niektórych formach hinduizmu, jainizmu czy konfucjanizmu¹.

W tej sytuacji zaczęto zastanawiać się, czy mamy tutaj rzeczywiście do czynienia z religiami, czy może raczej z jakimiś odmianami filozofii życia, światopoglądu bądź praktycznej mądrości. Niezależnie jednak od wszystkich tych trudności zauważono, iż wszystkim tym fenomenom właściwa jest jedna cecha, która pozwala zaliczyć je — wraz z judaizmem, chrześcijaństwem i islamem — do wspólnego świata religii. Owa cecha to koncentracja na zbawieniu². Termin ten łączy w sobie

¹ V. ZOTZ, *Historia filozofii buddyjskiej*, tł. M. Nowakowska, Kraków 2007, s. 10: „Jeśli zakłada się, że wiara w jednego Boga stanowi zasadnicze kryterium definicji religii, buddyzm i klasyczne systemy chińskie nie są religiami”

² G. VAN DER LEEUW, *Fenomenologia religii*, tł. J. Prokopiuk, Warszawa 1978, s. 722: „W każdym jednak razie religia jest zawsze ukierunkowana na zbawienie, nigdy na samo życie, takie, jakie jest dane. I o tyle każda religia jest religią zbawienia”

dwa istotne aspekty postawy religijnej: niezadowolenie z doświadczanej rzeczywistości oraz nieograniczoną nadzieję na ostateczne wyzwolenie. Pierwszy aspekt ma wydźwięk negatywny i łączy się z głęboko pesymistycznym poglądem na temat naszego obecnego położenia w świecie. Życie ludzkie jest tutaj postrzegane jako niespełnione, upadłe w grzech, z dala od Boga, albo złapane w nierealność duchowej ślepoty (*avidyā*), a w konsekwencji uwikłane w warunkowane kołowrotem istnienia (*sansara*) cierpienie (*dukkha*). Z drugiej strony istnieje aspekt pozytywny i związany z nim kosmiczny optymizm. W tym sensie religie są nosicielkami nadziei: hinduistycznej i buddyjskiej nadziei na wyzwolenie od konieczności ponownych narodzin, żydowskiej nadziei ziemi obiecanej i powszechnego pokoju zrodzonego z uznania jedyne Boga, chrześcijańskiej nadziei zbawienia w Jezusie Chrystusie i życia wiecznego silniejszego od śmierci, muzułmańskiej nadziei na raj Allacha. Inne religie nie noszą może równie wyraźnego piętna tragizmu ludzkiego losu i konieczności zbawienia, niemniej jednak proponują możliwości do osiągnięcia ideału, nadając życie kierunek i sens: Grecy upatrywali ów ideał w prawdziwym szczęściu, Chińczycy w doskonałej harmonii z sobą i kosmosem. Tak czy inaczej, religie łączy podobieństwo pytań, na które starają się udzielić odpowiedzi: „Kim jest człowiek? Jaki jest sens i cel naszego życia? Co jest dobrem, a co grzechem? Skąd się bierze cierpienie i jaki jest jego cel? Jaka jest droga do uzyskania prawdziwego szczęścia?” (DRN 1).

Religie obiecują więc człowiekowi zbawienie i wysuwają roszczenie do możliwości wskazywania właściwej drogi prowadzącej do jego osiągnięcia. Owa wspólna cecha większości religii, a ściślej mówiąc: wszystkich religii powstałych w tzw. epoce osiowej³, pozwala widzieć w nich mniej lub bardziej rozwinięte „systemy

³ Termin „epoka osiowa” pochodzi od K. Jaspersa i oznacza przedział czasu rozciągający się od ok. 900 do ok. 200 r. przed Chrystusem. W tym przełomowym dla duchowego rozwoju ludzkości czasie rozwinęły się w czterech różnych regionach świata tradycje, z których myśl ludzka do dziś czerpie swój potencjał i podstawowe wartości. Są to: konfucjanizm i taoizm w Chinach, hinduizm i buddyzm w Indiach, monoteizm w Izraelu oraz filozoficzny racjonalizm w Grecji. Jeśli chrześcijaństwo widzimy jako wyrosłe z judaizmu, a islam jako wywodzący się jednocześnie z judaizmu i chrześcijaństwa, to można przyjąć, iż wszystkie obecne większe religie mają swoje korzenie w epoce osiowej. Zasadnicza różnica między epoką przedosiową a epoką osiową zawiera się w postawie człowieka wobec własnej egzystencji. Ludy przedosiowe (archaiczne) powszechnie godziły się z warunkami swojego życia. Nie spoglądały wstecz, aby wyciągnąć krytyczną refleksję. Nie wyobrażały sobie alternatywy, która mogłaby prowadzić do fundamentalnego niezadowolenia z istniejącego stanu rzeczy. Życie było dla nich „sprawą jednej możliwości” (W. E. H. Stanner). W epoce osiowej nastąpił przełom. Wyraził się on m.in. w powstaniu miast czy pojawieniu się jednostek wyróżniających się w zbiorowej świadomości. Najpierw byli to władcy i przywódcy religijni, a potem postacie wywierające wpływ na różne dziedziny życia społecznego. Człowiek zaczął odczuwać niezadowolenie ze swojej dotychczasowej egzystencji, zaczęło mu brakować jakiejś wyższej jakości. Zamiast dbać o utrzymanie dotychczasowego porządku, zaczął szukać nowych możliwości. Zdaniem J. Hicka to właśnie w tym okresie religie otrzymały swoją soteriologiczną strukturę; por. J. HICK, *Religion, Die menschlichen Antworten auf die Frage nach Leben und Tod*, München 1996, s. 34–48. Na temat epoki osiowej traktuje doskonała praca: K. ARMSTRONG, *Die Achsenzeit. Vom Ursprung der Weltreligionen*, München 2006.

soteriologiczne”⁴ bądź po prostu „drogi zbawienia”⁵. Obydwa terminy można uznać za słuszne, pod warunkiem jednak, że rozumie się je w znaczeniu deskryptywnym (religioznawczym), tzn. odnosi się je wyłącznie do płaszczyzny roszczeniowej poszczególnych religii. Natomiast użycie owych terminów w znaczeniu normatywnym, jak to się często dzieje na terenie tzw. teologii religii, jest wysoce problematyczne, oznacza bowiem przyznanie religiom pozachrześcijańskim statusu rzeczywistych systemów soteriologicznych, co domaga się oddzielnego uzasadnienia. Ponadto uznanie religii niechrześcijańskich za rzeczywiste drogi zbawcze pozostaje w napięciu z podstawowym roszczeniem chrześcijaństwa, które w Jezusie Chrystusie, Synu Bożym, widzi jedyną prawdziwą, a przez to skuteczną drogę zbawienia (por. J 14,6; Dz 4,12).

1. Soteriocentryzm

Doskonałym przykładem zmiany perspektywy teocentrycznej na soteriocentryczną w kontekście refleksji nad religiami jest tzw. pluralistyczna teologia religii. JOHN HICK, jeden z najwybitniejszych przedstawicieli tego kierunku, jest zdania, iż wszystkie religie mają „wspólną strukturę soteriologiczną”, postulując tym samym, „aby wielkie tradycje religijne traktowano jako alternatywne «przestrzenie» albo «drogi» soteriologiczne, w obrębie których człowiek może doświadczyć zbawienia, wyzwolenia albo spełnienia”⁶. Podobne stanowisko prezentuje WILFRED C. SMITH, który wyraża przekonanie, „że kosmiczne zbawienie jest tym samym dla człowieka z jakiegoś szczepu afrykańskiego, tym samym dla taoisty, dla muzułmanina, co i dla niego albo dla jakiegoś chrześcijanina”⁷. Na podstawie tych twierdzeń Hick dochodzi do następującego wniosku: „Skoro się przyjmuje, że zbawienie faktycznie ma miejsce nie tylko w obrębie chrześcijaństwa, lecz także w obrębie innych wielkich tradycji, utrzymywanie, że wydarzenie Chrystusa jest jedynym i wyłącznym źródłem zbawienia człowieka, zdaje się czymś arbitralnym i nierealistycznym”⁸. Zdaniem PAULA F. KNITTERA teologia religii po porzuceniu „eklezjo-

⁴ K.-H. OHLIG, *Fundamentalchristologie. Im Spannungsfeld von Christentum und Kultur*, München 1986, s. 21: *Die Konkreten Religionen sind als «soteriologische Systeme» zu betrachten, in denen die Fragestellungen und Hoffnungen von Menschen auf eine spezifische Weise — in Theorie und Praxis, in Kult und Sozialisationsformen — artikuliert und somit soteriologische Traditionen ausgebildet werden.*

⁵ Wiele cennych uwag na temat rozumienia tego terminu oraz jego użycia w teologii można znaleźć w: M. SECKLER, *Sind Religionen Heilswege?*, StZ 186 (1970), s. 187–194; TENZE, *Wohin driftet man in der Theologie der Religionen? Kritische Beobachtungen zu einer Dokumentation*, ThQ 172 (1992), s. 126–130.

⁶ J. HICK, *Problems of Religious Pluralism*, London 1985, s. 47.

⁷ W.C. SMITH, *Towards a World Theology: Faith and the Comparative History of Religions*, London 1981, s. 170.

⁸ J. HICK, *The Non-Absoluteness of Christianity*, w: J. HICK, P.F. KNITTER (red.), *The Myth of Christian Uniqueness. Toward a Pluralistic Theology of Religions*, Orbis–Maryknoll 1987, s. 22.

centryzmu” i „chrystocentryzmu” musi także odejść od stanowiska „teocentrycznego” i przejść na pozycję „soteriocentryzmu” bądź „regnocentryzmu”. Wszystkie religie oferują zbawienie i wyzwolenie. Jako takie są one odmienne, ale proponują jednakowe drogi zbawienia dla swoich wyznawców. Kryterium, wedle którego należy je oceniać, to miara, w jakiej przyczyniają się one do całkowitego wyzwolenia ludzi. Podobnie też wszystkie religie muszą być znakami obecności Królestwa Bożego w świecie, do wzrostu którego winny się przyczyniać⁹

W tym miejscu rodzi się pytanie: Czy „zbawienie”, do którego mają prowadzić religie, oznacza w każdym przypadku to samo, czy raczej jego sens jest za każdym razem inny? Zmierzają wyznawcy różnych religii rzeczywiście do tego samego celu? Zdaniem pluralistów — tak. Zbawienie jest bowiem niczym innym, jak przemianą ludzkiej egzystencji skoncentrowanej na sobie (*self-centredness*) w egzystencję nakierowaną na rzeczywistość Boską (*Reality-centredness*)¹⁰ Twierdzenie to brzmi wiarygodnie, warto jednak zapytać o jego prawomocność, zwłaszcza jeśli wziąć pod uwagę, iż poszczególne religie dysponują zgoła odmiennymi koncepcjami zbawienia. Sprowadzanie owych różnic wyłącznie do różnic terminologicznych bądź kulturowych nie jest przekonujące. Dopiero bardziej dokładna analiza „całościowej struktury” poszczególnych tradycji religijnych może pomóc odpowiedzieć na pytanie, czy buddyjska nirwana, chrześcijańskie niebo i muzułmański raj to ta sama rzeczywistość, tylko inaczej nazywana, czy raczej diametralnie różne rzeczywistości zbawcze.

2. Teologia komparatywna

Pluralistyczna teologia religii, promująca soteriologiczny egalitaryzm, spotkała się z żywą reakcją środowisk teologicznych. Krytycy zarzucili jej między innymi przejaw tendencji rewizjonistycznych, liberalizm (relatywizm) doktrynalny, narzucanie określonych modeli interpretacyjnych, relatywizujących i zniekształcających wierzenia religijne (relatywizm historyczno-kulturowy) oraz kryptoekskluzywizm. Wszystkie te zarzuty odzwierciedlają w gruncie rzeczy nietypowy status metodologiczny hipotezy pluralistycznej, której istotę Hick określa jako *movement between the standpoints of Christian theology and a (global) philosophy of religion*¹¹. W ramach tak określonej metody dyskursu teologiczno-religijnego chodzi głównie o to, by religie nie były rozpatrywane w perspektywie określonej (najczęściej własnej)

⁹ Por. P.F. KNITTER, *Toward a Liberation Theology of Religions*, w: HICK, KNITTER (red.), dz. cyt., s. 178–200; TENŽE, *Missionary Activity Revised and Reaffirmed*, w: P. MOJZES, L. SWIDLER (wyd.), *Christian Mission and Interreligious Dialogue*, Lewiston 1990, s. 77–92.

¹⁰ Por. J. HICK, *Religious Pluralism*, w: M. ELIADE (red.), *The Encyclopedia of Religion*, t. XII, New York–London 1987, s. 331.

¹¹ J. HICK, *Straightening the Record. Some Responses to Critics*, MT 6/2 (1990), s. 190.

tradycji religijnej, jak to ma miejsce w ramach ekskluzywizmu i klasycznego inkluzywizmu, lecz z pozycji neutralnej, niejako „od góry” W ten sposób usiłuje się zbudować pewną uniwersalną płaszczyznę refleksji nad religiami, pozwalającą przekształcić konfesyjnie zadeklarowaną, a przez to mało obiektywną teologię religii w pewien rodzaj „teologii globalnej”¹², w ramach której wszystkie religie dysponowałyby równym statusem teoretyczno-poznawczym. W obrębie takiego modelu interpretacyjnego poszczególne religie przedstawiają różne odpowiedzi człowieka na Transcendencję, której właściwa istota pozostaje jednak ukryta, niedostępna ludzkiemu poznaniu. Ów radykalny apofatyzm, będący kamieniem węgielnym każdej odmiany teologicznego pluralizmu (relatywizmu), wzmocniony jest przez pogląd, iż każde doświadczenie religijne, którego wyrazem są religie, warunkowane jest przez każdorazowy kontekst społeczno-kulturowy oraz dane uprzednio struktury myślowe, wyznaczające sposób interpretacji rzeczywistości religijnej. W ten sposób żadna religia nie ma podstaw, by rościć sobie pretensje do bycia jedyną prawdziwą i w pełni objawioną religią absolutną.

Koncepcja „teologii globalnej” nie jest jednak pozbawiona trudności. Po pierwsze, należy zwrócić uwagę na fakt, iż nie istnieje teologia jako taka. Teologia jako „mowa o Bogu” (θεολογία) zawsze jest już „określoną” mową o Bogu, wyrosłą na gruncie konkretnej tradycji religijnej, będącej swoistą szkołą języka religijnego. Nie mamy też innego dostępu do przedmiotu religijnego doświadczenia, jak tylko przez analizę struktury języka, w którym to doświadczenie znalazło swój „obiektywny” wyraz. Stąd teologia religii możliwa jest jedynie jako „chrześcijańska teologia religii”, „islamska teologia religii”, „buddyjska teologia religii”¹³, itd. W związku z tym rodzi się postulat, by pluralistyczną teologię religii, rozumianą jako teologię globalną bądź uniwersalną, nie nazywać teologią, gdyż w gruncie rzeczy chodzi

¹² TENZE, *Death and Eternal Life*, London 1985, s. 29n.

¹³ Jednak i tutaj pojawiają się trudności. Św. Tomasz z Akwinu w następujący sposób określa przedmiot teologii: *Omnia autem tractantur in sacra doctrina sub ratione Dei: vel quia sunt ipse Deus; vel quia habent ordinem ad Deum, ut ad principium et finem. Unde sequitur Deus vere sit subjectum hujus scientiae* (STh I. q. 1. a. 7c). Jeśli więc teologia jest interpretacją całej rzeczywistości *sub ratione Dei*, to w przypadku tych systemów religijnych, w których Bóg nie odgrywa żadnej istotnej roli, nie można mówić o teologii. W tym sensie wyrażenia: „buddyjska teologia religii”, „taoistyczna teologia religii”, „konfucjańska teologia religii”, muszą brzmieć obco. Są one raczej przejawem eurocentryzmu (chrystianocentryzmu) w teologii, który — podobnie jak „teologia globalna” Hicka — narzuca innym pewne schematy myślowe, które im samym w gruncie rzeczy pozostają obce. Oczywiście, również w buddyzmie czy w taoizmie możliwa jest teologia w sensie „mowy o Bogu lub bogach”, jednak słowo „teologia” w wyrażeniu „teologia religii” odnosi się zasadniczo do dyscypliny teologii chrześcijańskiej, w ramach której teologia religii powstała i jest uprawiana. Dodać należy, iż jedynie w religiach monoteistycznych, a więc w systemach, gdzie rzeczywistość Boska stanowi zasadniczy punkt odniesienia oraz niekwestionowane centrum organizacyjne całego systemu religijnego, możliwa jest teologia w sensie takim, w jakim rozumiał ją św. Tomasz. Przy tym nie należy zapominać, iż (teologiczne) pojęcie monoteizmu nie jest równoznaczne z pojęciem wiary w Istotę Najwyższą, jak to ma miejsce w tzw. religiach naturalnych (pierwotnych), bądź po prostu z wiarą w jakąś formę Rzeczywistości Transcendentnej. Do tego zagadnienia trzeba będzie jeszcze wrócić w dalszej części artykułu.

tu o stanowisko filozoficzne, a nie teologiczne. W konsekwencji należałoby również skorygować powszechnie przyjmowany dziś podział stanowisk teologiczno-religijnych na ekskluzywizm, inkluzywizm i pluralizm, jako że stanowisko ostatecznie nie spełnia metodologicznego wymogu, pozwalającego zaliczyć je w poczet nauk teologicznych.

Po drugie, postulat skonstruowania jakiejś neutralnej metapłaszczyzny refleksji nad religiami, mającej zapewnić obiektywność prowadzonych badań, jest na gruncie współczesnej epistemologii nie do utrzymania. Nie bierze się tu mianowicie pod uwagę faktu, iż akt rozumienia przejawia strukturę „spiralną” (najczęściej mówi się tutaj o strukturze hermeneutycznego koła), wskutek czego jest on możliwy tylko tak, że to, co niezrozumiałe, odnoszone jest do tego, co już zrozumiałe¹⁴. Nie istnieje więc żaden neutralny, czyli wolny od wszelkich założeń, punkt wyjścia refleksji. Myślenie w czystej postaci jest ideałem niemożliwym do osiągnięcia. Nasz sposób rozumienia rzeczywistości, a także nasze samorozumienie, zawsze już określone są przez historyczny horyzont wszelkiego doświadczenia, którego nie jesteśmy w stanie przekroczyć. Stąd również „teologia globalna” nie jest w stanie zbudować całkowicie neutralnej płaszczyzny rozumienia religii. Również ona musi dysponować jakąś uprzednio skonstruowaną teorią bazową, w ramach której będzie dopiero mogła interpretować i oceniać poszczególne religie historyczne. W większości przypadków teorią taką stanowi teoria doświadczenia religijnego, w ramach której wszystkie religie przedstawiają uwarunkowaną kulturowo odpowiedź człowieka na Boże objawienie¹⁵. Czy jednak taka interpretacja odpowiada temu, co same religie mówią na swój temat? Czy nie wmawia się tutaj religiom czegoś, czego one same ani nie twierdzą, ani nie są w stanie zaakceptować?

Jednym z projektów usiłujących wyjść naprzeciw tym trudnościom jest tzw. teologia komparatywna¹⁶. Jej przedstawiciele nie zamierzają formułować ogólnych

¹⁴ Por. J. TISCHNER, *Filozofia współczesna*, Kraków 1989, s. 174.

¹⁵ J. HICK, *Piąty wymiar. Odkrywanie duchowego królestwa*, tł. J. Grzegorzczak, Poznań 2005, s. 87: „Różne Boskie postacie i różne nieosobowe przejawy *sacrum* są (...) różnymi transformacjami oddziaływania na nas ostatecznie Rzeczywistego. Jednakże ta Rzeczywistość, będąca sama w sobie poza zasięgiem świadomego doświadczenia człowieka, nie pasuje do systemów pojęć, w których jesteśmy zdolni myśleć. Jest tym, czym jest, ale nie może być opisana w ludzkich kategoriach. Możemy jedynie opisywać jej «działanie» na nas, tak jak jest ono filtrowane przez naszą ograniczoną wrażliwość i przekładane w kategoriach naszych systemów pojęciowych na jeden z osobowych lub nieosobowych «obiektów» religijnego doświadczenia”

¹⁶ Teologia komparatywna rozwijana jest przede wszystkim w obszarze teologii angloamerykańskiej; por. R.C. NEVILLE, *Behind the Masks of God. An Essay Toward Comparative Theology*, New York 1991; F.X. CLOONEY, *Comparative Theology. A Review of Recent Books (1989–1995)*, ThS 56 (1995), s. 521–550; TENŹE, *Theology after Vedanta. An Experiment in Comparative Theology*, Albany–New York 1996; J.L. FREDERICKS, *A Universal Religious Experience? Comparative Theology as an Alternative to a Theology of Religions*, „Horizons” 22 (1995), s. 67–87; TENŹE, *Faith among Faiths. Christian Theology and Non-Christian Religions*, New York 1999; S.J. DUFFY, *A Theology of the Religions and/or a Comparative Theology*, „Horizons” 26 (1999), s. 105–115. W obszarze języka niemieckiego teologia

twierdzeń na temat religii, lecz zwracają się ku konkretnym religiom historycznym. Punktem wyjścia podejmowanej tu refleksji nie jest więc wcześniej wykonywana teoria religijna, lecz konkretne pola problemowe, wyznaczone przez co najmniej dwie tradycje religijne¹⁷. Obrana tu metoda badawcza skupia się na analizie porównawczej danych empirycznych oraz na teologicznej interpretacji podobieństw i różnic zachodzących między poszczególnymi religiami. W kontekście tak sformułowanego zadania teologii religii staje się jasne, iż perspektywę badawczą nie tworzy tu taka czy inna teoria, ale praktyka dialogu międzyreligijnego. Nie można bowiem mówić o religiach bez religii albo poza religiami, lecz tylko wraz z religiami, a to oznacza, iż religie nie mogą być jedynie przedmiotem badań, lecz podmiotem wywierającym znaczący wpływ na kształt prowadzonego dyskursu. Dlatego też teologia komparatywna nie zamierza być kolejną — obok ekskluzywizmu, inkluzywizmu i pluralizmu — ogólną teologią religii, lecz pragnie zwrócić się ku samym religiom, respektując nie tylko to, co je łączy, lecz również to, co je dzieli. Właśnie ukazanie różnic między religiami jest jednym z zasadniczych celów teologii komparatywnej. Dopiero bowiem dostrzeżenie innego jako innego pozwala w pełni uchwycić bogactwo jego indywidualności i ustrzec się przed pochopnym sądem na temat jego prawdziwej wartości. Z drugiej strony zobaczenie innego w jego własnym świetle może być zaproszeniem do wyjścia poza ciasny krąg panujących uprzedzeń i otwarcia się na bogactwo nowych doświadczeń, mogących stać się nowym impulsem w procesie budowania własnej tożsamości religijnej. Oczywiście również ten rodzaj teologicznego dyskursu nad religiami nie jest pozbawiony pytań i trudności. Jego pozytywny moment polega jednak na tym, iż nie spogląda się tu na religie w perspektywie wcześniej ukutej teorii, lecz respektuje się głos samych religii. Właśnie ten aspekt teologii komparatywnej zostanie wykorzystany w dalszej części artykułu. Wnioski teologiczne poprzedzi krótka prezentacja dwóch wybranych tradycji religijnych: hinduizmu i buddyzmu, ujętych w aspekcie wysuwanych przez nie roszczeń zbawczych oraz porównanie konkretnych zagadnień problemowych, właściwych tymże tradycjom, z tradycją judeochrześcijańską.

komparatywna nie cieszy się zbyt wielkim zainteresowaniem. Jak dotąd ukazały się jedynie krótkie szkice teologii komparatywnej; por. N. HINTERSTEINER, *Traditionen überschreiten. Angloamerikanische Beiträge zur interkulturellen Traditionshermeneutik*, Wien 2001, s. 318–320; K. VON STOSCH, *Komparative Theologie — ein Ausweg aus dem Grunddilemma jeder Theologie der Religionen?*, ZKTh 124 (2002), s. 294–311; U. WINKLER, *Zum Projekt einer komparativen Theologie*, w: G. RITZER (red.), *„Mit euch bin ich Mensch... FS Friedrich Schleiermacher*, Innsbruck–Wien 2008, s. 115–147. Przegląd dotychczasowej dyskusji wokół teologii komparatywnej daje P.F. KNITTER, *Introducing Theologies of Religions*, Maryknoll–New York 2002, s. 202–215.

¹⁷ CLOONEY, *Comparative Theology*, s. 522; por. FREDERICKS, *A Universal Religious Experience?*, s. 82: *Comparative theology, as I will propose it here, responds to the fact of religious pluralism by engaging in comparative experiments yielding limited, very tentative results and by eschewing encompassing theories about religion in general based on claims for or against a universal religious experience.*

3. Różne drogi, wspólny cel?

Człowiek, żyjąc w świecie materialnym, jest uwikłany w zło, cierpienie i niedolę. Z tego też powodu odczuwa niezadowolenie, niepokój, dręczy go poczucie niespełnienia i zniewolenia, jakby był w czymś uwięziony. Ów stan nie-zbawienia można jednak przewyciężyć i każda religia proponuje określoną drogę oświecenia, wyzwolenia, zbawienia, drogę prowadzącą do innego, lepszego świata — świata, w którym nie ma zła i cierpienia, tylko szczęście i radość. Czy wszystkie owe drogi są jednakowo skuteczne? Kto jest odpowiedzialny za zbawienie: człowiek czy Bóg? Czy droga do zbawienia wiedzie przez świat, czy poza światem? Jaka jest natura zbawienia? Jest ono indywidualne, czy zbiorowe, trwałe czy czasowe? Oto niektóre pytania, które należy uwzględnić, analizując poszczególne religie i proponowane przez nie koncepcje zbawienia.

3.1. Wyjść poza krąg *sansary*: hinduizm

Pojęcie hinduizmu jako religii jest współczesnym tworem zachodnim, który z czasem przyjął się również na obszarze subkontynentu indyjskiego. Termin ten nie oznacza jakiejś jednej określonej religii, lecz stanowi nazwę ogólną, określającą grupę spokrewnionych, lecz różniących się od siebie religii powstałych w Azji Południowo-Wschodniej (Indie, Pakistan, Bangladesz). Religie te dysponują odmiennymi wyobrażeniami o Bogu, posiadają własne pisma święte oraz praktyki rytualne. Każda z nich rozwinęła własną teologię i czci inne bóstwa jako najwyższego Boga. Niektórzy badacze używają tego terminu, by opisać wszystkie formy religii powstałej na tym obszarze subkontynentu, a więc buddyzm, dżinizm i sikhizm, większość jednak ogranicza go do tych form, które czczą pisma znane jako *Wedy*¹⁸. Tak też należy rozumieć ów termin w niniejszym artykule.

Najwyższym celem życia hinduisty jest *moksza* — ostateczne wyzwolenie, uwolnienie się od karmy, wyjście z kołowrotu powtórnych narodzin i śmierci (*sansāra*) oraz osiągnięcie jedności z ostateczną, niewyrażalną i pozbawioną formy rzeczywistością, *brahmanem*. Wyrazy *moksza* i *mukti* pochodzą od sanskryckiego rdzenia *muć* (muc) i etymologicznie znaczą: „uwalniać”, „wyzwalać”. W sensie negatywnym termin *moksza* oznacza „oczyszczenie” bądź „uwolnienie od” czegoś niepożądanego, od cyklicznych narodzin i przywiązania do świata materialnego. W sensie pozytywnym wskazuje na poszerzenie perspektywy, poczucie spokoju, bezpieczeństwa i osiągnięcie celu. Idea *mokszy* została rozwinięta dopiero w *Upanisadach*. Pojęcie to nie występuje w *Wedach* (*sanhitach*), ani w *Brahmanach*.

¹⁸ H. VON STIETENCROON, *Hinduizm/Religie hinduskie*, w: H. WALDENFELS (red.), *Leksykon religii*, Warszawa 1997, s. 144–150; H. KÜNG, H. VON STIETENCROON, *Christentum und Weltreligionen. Hinduismus*, München 1999², s. 25–31.

Według *Wed* ostatecznym celem człowieka jest *swarga* (*svarga* – świat niebiański, raj), gdzie po śmierci żyje on wraz bogami w pełni szczęśliwości. Odkąd w *Upaniszadach* nastąpiło utożsamienie *brahmana* z *atmanem*, ostatecznym celem człowieka jest urzeczywistnienie owej tożsamości: „Zaiste, ten, kto zna najwyższego *brahmana*, staje się *brahmanem*”¹⁹. Pojęcie *mokszy* dostało spopularyzowane przez aćarjów (*ācārya* – nauczyciele) rozmaitych odłamów wedanty²⁰.

Liczne i rozmaite drogi wiodące do ostatecznego wyzwolenia tradycja hinduistyczna sprowadza najczęściej do trzech, które się wzajemnie przenikają i uzupełniają: droga czynu (*karma-mārga*), droga poznania (*dźńana-mārga*) oraz droga oddania i miłości (*bhakti-mārga*)²¹. Pierwszy sposób osiągania wyzwolenia, charakterystyczny dla okresu wedyjskiego, był znany jako droga postępowania rytualnego, gdzie praktyka ofiarna była czynnością najważniejszą i najdoskonalszą. Szczęście i zbawienie, o które błagano bogów, polegało przede wszystkim na życiu w zdrowiu i dobrobycie, w otoczeniu licznych dzieci i wnuków. Za ideał uważano stuletni okres życia. Po śmierci miało rozpocząć się wieczne życie w niebie, czyli *swarga*, życie wolne od chorób i starości, głodu i pragnienia. Wierzono, że na ziemi ciągłość życia zapewnia potomstwo: ojciec żyje nadal w synu, a syn jest nowym ciałem dla ojca, który obecny jest w nasieniu. Żywiono też przekonanie, że dalsze życie w niebie, w królestwie ojców, zależy bezpośrednio od równoczesnego trwania życia na ziemi, gdyż dla zmarłych ojców (*pitaras*) w niebie jedynym źródłem pożywienia są ofiary potomków. Jeśli nie otrzymują ofiar, wpadają w gniew, mszczą się za cierpienia i odmawiają wstępu do swojego świata. Wierzono, że również bogowie potrzebują ofiar składanych przez ludzi z potraw i napojów, oni zaś ze swej strony pozwalają ludziom cieszyć się dobrobytem i zapewniają życiodajny ład natury. Zatem dalsze istnienie — własne i całego świata — opiera się na zasadzie ofiary. Ofiara jest formą przenoszenia pożywienia i energii życiowej. Z pierwszej ofiary powstał ten świat, na ofierze opiera się jego ład i mocą składanej ofiary ludzie zapewniają sobie trwanie egzystencji na ziemi oraz w niebie. Dlatego też praktyka ofiarna (*karman*) staje się w religii wedyjskiej właściwą drogą zbawienia. Droga ta jednak, jeśli ma doprowadzić do celu, wymaga nieskazitelności, którą można osiągnąć przez czystość wewnętrzną i zewnętrzną oraz przez wiedzę o należytym odprawianiu obrzędu ofiarnego. Wiedza ta prowadzi ostatecznie do *dźńana-mārgi*, czyli drogi poznania²².

¹⁹ *Mundaka-up.*, III. 2.9.

²⁰ A. THANIPPARA, *Moksha*, w: WALDENFELS (red.), *dz. cyt.*, s. 271n; A.M. ESNOUL, *Moksa*, w: M. ELIADE (red.), *The Encyclopedia of Religion*, t. X, New York–London 1987, s. 28n.

²¹ Por. KÜNG, VON STIETENCRON, *dz. cyt.*, s. 130–139.

²² Por. J.L. BROCKINGTON, *Święta nie hinduizmu*, tł. J. Madrzęcki, Warszawa 1990, s. 42–46; ARMSTRONG, *dz. cyt.*, s. 110–120.

Wielką wagę, jaką wszystkie indyjskie systemy metafizyczne przykładają do „poznania”, zrozumie się dopiero wówczas, gdy uwzględni się przyczyny ludzkiego cierpienia. Otóż nędza ludzkiej egzystencji nie jest wynikiem kary boskiej ani grzechu pierworodnego, lecz „niewiedzy” (*avidyā*). Nie chodzi rzecz jasna o zwykłą niewiedzę, lecz niewiedzę dotyczącą natury ludzkiego ducha (*purusha, ātman*). Niewiedzę tę można przewyciężyć jedynie na drodze poznania metafizycznego, wiodącego aż na próg iluminacji, tj. do prawdziwego „ja”. Właśnie to samopoznanie — nie w sensie świeckim, lecz ascetycznym i duchowym — jest celem większości indyjskich nurtów spekulatywnych, choć każdy z nich wskazuje inną drogę jego realizacji²³.

Poznanie, o którym mowa, porównuje się czasem z poznaniem mistycznym, jakie zna również chrześcijaństwo. Jednak przesłanki antropologiczne i soteriologiczne są tutaj zupełnie inne. W hinduizmie człowiek przekracza swoją naturalną indywidualizację, poznając własną, częściową przynależność do niepodzielnej całości bytu, przenikającej całą rzeczywistość. Zbawcze poznanie jest tylko zmianą perspektywy: wychodząc od własnej egzystencji, człowiek sięga zawartego w niej wszechbytu, którego jest częścią²⁴. Można zatem mówić tutaj o „ontologicznym samourzeczywistnieniu”²⁵. Jego podstawą jest głęboki wgląd w naturę „jaźni” (*ātman*), która zgodnie z nauczaniem wedanty stanowi jedyną, powszechną i wieczną rzeczywistość, aczkolwiek uwikłaną w temporalną iluzję stworzenia (*māyā*). Możliwość dotarcia do nieograniczonej wolności, pokonania granic wyznaczonych przez egzystencję, a także wszelkiego rodzaju wyobcowań, zawarta jest więc w samym człowieku. Potrzebną do tego pewność zawdzięcza on swej świadomości w odniesieniu do prawdziwej istoty „samego siebie”, do swej egzystencji *brahmana*²⁶.

Owa pewność nie rodzi się z doświadczenia działania boskiego, ogarniającego człowieka jako osobę. To, o co w gruncie rzeczy chodzi, jest czymś zupełnie odwrotnym: jest pokonaniem wszelkich różnic pomiędzy własnym istnieniem osobowym a innymi bytami. Pogląd, który postrzega *brahmana* jako wyizolowanego w swym

²³ Por. M. ELIADE, *Patandźali i joga*, tł. I. Kania, Warszawa 2004, s. 25.

²⁴ *Tamże*, s. 39: „Poznanie jest po prostu «przebudzeniem», odsłaniającym istotę Jaźni, ducha. Poznanie niczego nie «wytwarza», ono tylko bezpośrednio objawia rzeczywistość. To prawdziwe, absolutne poznanie (którego nie należy mylić z aktywnością intelektualną o naturze psychologicznej) uzyskujemy nie drogą doświadczenia, lecz objawienia. Nie ma w nim nic boskiego (...). Objawienie zasadza się na poznaniu najwyższej rzeczywistości, tzn. na owym «przebudzeniu», w którym przedmiotowość utożsamia się całkowicie z podmiotowością”

²⁵ H. BÜRKLE, *Człowiek w poszukiwaniu Boga: Problem różnych religii*, tł. M.E. Kowalska, Poznań 1998, s. 127.

²⁶ VON STIETENCROON, *Zbawienie w hinduizmie*, s. 543: „Brahman jest nieporuszonym poruszczeniem, wszędzie obecnym, obojętnym świadkiem wszystkich wydarzeń; można go ująć w indywidualnej świadomości, w jaźni (*ātman*) człowieka. Ten, kto egzystencjalnie doświadczy, że atman jest tożsamy z brahmanem, wejdzie, po śmierci, w brahmana i już się ponownie nie narodzi”

własnym bycie, należy więc skorygować. Jego „nadzwyczajną egzystencję” należy zastąpić wizją całości (*vidyā*). Złudzenie samym sobą może być pokonane przez samego siebie. Dotyczy ono tego, co w patrzeniu z zewnątrz na istniejące stosunki i na człowieka jawi się jako byt osobowy²⁷

W tak rozumianym uwolnieniu się od własnego „ja” znika również jakościowa różnica między człowiekiem a Bogiem (Transcendencja). Człowiek odkrywa siebie jako część boskości, a przez to sam staje się „boski” *Upaniszada Brihad-aranjaka* wyraża ów pogląd w sposób następujący:

Ten, kto mówi: „Ja jestem brahmanem”, będzie wszystkim, niezależnie czy jest bogiem, mędrcom czy człowiekiem (...) lecz jeśli ktoś oddaje cześć bóstwu i sądzi: „Ono jest kimś innym, a ja jestem też kimś innym”, ten jest w błędzie²⁸.

Istnieją różne metody pokonania niewiedzy (*avidyā*). Jedną z nich jest metoda systematycznej analizy, prowadzącej do intuicyjnego oglądu. Jej wybitnym przykładem jest system *sankhi* (*samkhyā*), zmierzający do wyodrębnienia konstytutywnych elementów bytu i pozwalający na ułożenie ich według kolejności ich powstawania. Inną, mniej teoretyczną gałąź *dźńana-mārgi* stanowi *joga*. Jej punktem wyjścia jest sfera psychofizyczna. Kontrola oddechu, uspokojenie funkcji ciała oraz opanowanie zmysłów i myśli mają doprowadzić do opanowania niepokoju intelektu i umożliwić doświadczenie jedności z podstawą bytu. PATAŃDŻALI definiuje jogę jako powściągnięcie zjawisk świadomości²⁹. Technika jogiczna zakłada więc uprzednie doświadczalne poznanie wszystkich „stanów” „zaburzających” normalną, nieoświeconą świadomość. Stanów tych jest nieskończenie wiele, wszystkie jednak rozpadają się na trzy kategorie, odpowiadające trzem możliwym rodzajom doświadczenia: (1) błędom i iluzjom (sny, przewidzenia, błędne postrzeżenia, pomyłki); (2) całokształtowi normalnych doświadczeń psychicznych (wszystko to, co czuje, postrzega bądź myśli profan nie praktykujący *jogi*); (3) doświadczeniom parapsychologicznym uruchomionym przez technikę magiczną, dostępnym jedynie adeptom *jogi*. Celem Patańdzalego jest eliminacja dwóch pierwszych kategorii

²⁷ ELIADE, *Patandźali i joga*, s. 41: „Tak tedy osobowość ludzka nie istnieje jako element ostateczny, jest bowiem tylko zespołem doświadczeń psychomentalnych i ulega zniszczeniu (tj. przestaje działać) z chwilą realizacji objawienia. Podobnie jak wszystkie inne wytwory substancji kosmicznej, również ludzka osobowość (*asmita*) pracowała na rzecz «przebudzenia»; gdy więc wyzwolenie jest już faktem, staje się ona niepotrzebna” Człowiekowi Zachodu, dla którego osobowość pozostaje niewzruszonym filarem wszelkiej etyki i wszelkiej mistyki, soteriologia indyjska musi wydawać się pesymistyczna. „Dla Indii ważne jest jednak nie tyle zbawienie osoby, ile raczej uzyskanie absolutnej wolności. W sytuacji, gdy w aktualnej kondycji ludzkiej wolności tej uzyskać się nie da, osobowość zaś dźwiga brzemień cierpienia i dramatu, staje się jasne, że to właśnie kondycja ludzka i osobowość muszą zostać poświęcone. Poświęcenie to zresztą hojnie wynagradza zdobycie umożliwionej w ten sposób absolutnej wolności” (*tamże*, s. 45).

²⁸ Cyt. za: BÜRKLE, *dz. cyt.*, s. 128.

²⁹ *Jogasutry*, I, 2.

doświadczeń i zastąpienie ich „doświadczeniem” enstatycznym, ponadmysłowym i pozarozumowym, zwanym *samadhi*. Dzięki *samadhi* człowiek definitywnie przekracza dramatyczną, zrodzoną z bólu i trawioną cierpieniem kondycję ludzką, zdobywając całkowitą wolność³⁰.

W odróżnieniu od *sankhhi joga* przyjmuje istnienie Boga, Iśwary („Pana”), który może przyjść z pomocą joginowi. Jego rola jest jednak ograniczona: *samadhi* można uzyskać także bez „skupiania się na Iśwarze”. Przykładem może być tutaj joga praktykowana przez Buddę i jego współczesnych, która odbywała się bez „koncentracji na Bogu”. Zdaniem ELIADEGO Patandźali wprowadził Iśwarę do *jogi* kierując się wyłącznie względem empirycznym: niektórzy joginowie odwoływali się do Iśwary, choć mogli osiągnąć wyzwolenie trzymając się wyłącznie technik *jogi*³¹.

Droga poznania stawia wysokie wymagania duchowe wiernym i dlatego wydaje się niemal nie do przebycia dla mas dążących do zbawienia. Dostępną dla wszystkich ludzi możliwość wyzwolenia się z kołowrotu wcieleń przynosi natomiast *bhakti-mārga*, czyli droga miłości do Boga.

Bhakti-mārga zaznacza się wyraźnie w źródłach literackich i archeologicznych około III–IV w. przed Chrystusem, wraz z popularnymi religiami epoki powedyjskiej, przede wszystkim kultem boga słońca, Surji (*Sūrya*), wisznuizmem oraz śiwaizmem. Ten, kto, podobnie jak wyznawcy owych religii monoteistycznych, ostateczną podstawę bycia upatruje w osobowym, wszechmogącym i świadomie działającym bóstwie, nie wierzy już, iż ostateczne wyzwolenie oraz wiekuiste szczęście można osiągnąć o własnych siłach, lecz zwraca się do bóstwa, które udziela mu zbawienia. „Wyznawcy religii *bhakti* upatrują w ich Bogu istotę pełną miłości, zaś świat postrzegają jako «grę stwórczej miłości»”³². Stąd rodzi się przekonanie, iż miłość Boża jest czystą łaską (*prasāda*), której Bóg udziela człowiekowi bez względu na zasługi. W ten sposób miłość i łaska nabierają charakteru zbawczego, stając się jednocześnie właściwą siłą wierzącego, postępującego na ścieżce wyzwolenia. RUDOLF OTTO mówi w tym kontekście o „indyjskich reli-

³⁰ Por. ELIADE, *Patandźali i joga*, s. 46n.

³¹ *Tamże*, s. 74n. Warto w tym miejscu zwrócić uwagę na jeszcze jeden aspekt soteriologii jogistycznej. Otóż nie każda *samadhi* objawia „jaźń” (*puruszę*), nie każda enstaza prowadzi do rzeczywistego wyzwolenia. Patandźali i jego komentatorzy rozróżniają kilka rodzajów bądź etapów najwyższego skupienia, które można sprowadzić do dwóch diametralnie różnych kategorii „stanów”: seria pierwsza urzeczywistniana jest za pomocą jogicznych technik koncentracji (*dharana*) i medytacji (*dhjana*), druga zawiera w gruncie rzeczy jeden jedyny „stan”, tj. enstazę nie sprowokowaną, „porwanie”. Nie jest to jednak dar ani stan łaski. Jak bowiem zauważa Eliade, również ta odmiana *samadhi* (*asampradźhata-samadhi*) jest rezultatem długiego trudu jogina. Stanowi ona ukoronowanie niezliczonych „koncentracji” i „medytacji”, które ją poprzedziły. Przychodzi jednak nie wzywana, nie prowokowana, w żaden szczególny sposób nie przygotowana, stąd też nazywa się ją „porwaniem” (por. *tamże*, s. 78n).

³² T. OHM, *Die Liebe zu Gott in den nichtchristlichen Religionen*, Krailling vor München 1950, s. 204n.

giach łaski”, które na planie historii religii jawią się jako szczególna konkurencja wobec religii chrześcijańskiej³³.

Termin *bhakti*, utworzony od rdzenia czasownikowego *bhadź* (*bhaj*), znaczy „rozdzielać, przydzielać, uczestniczyć, mieć udział i nadawać udział” oraz „służyć z oddaniem i miłością”³⁴. *Bhakti* oznacza zatem zarówno pełną oddania służbę człowieka Bogu, jak i życzliwe zainteresowanie Boga człowiekiem, którego obdarowuje łaską. Także tutaj celem jest przewyciężenie rozdziału między indywidualnym „ja” (*ātman*) a absolutną podstawą bytu (*brahman*), jednak tym razem nie w ogniu poznania, lecz w żarze miłości, co zakłada osobową relację wierzącego do zamierzonego przezeń przedmiotu zjednoczenia. Według nauki wisznuickiego teologa MADHWY (1199–1278) *bhakti* jest rodzącym się z czci, stałym uczuciem głębokiej miłości do Wisznu, którego uznaje się za Istotę Najwyższą. *Bhakti* spełnia się w relacji, która zależna jest od partnera i dlatego nie może być zaktualizowana własnymi siłami. Wymaga ona wysiłku człowieka, ale również łaski. Bóstwo odpowiada człowiekowi w takim stopniu, w jakim ten się do niego zwraca, oczyszcza go z win ogniem miłości i obdarza go coraz większą *bhakti*, prowadzącą do głębokiej przemiany i zbawienia.

Jako stan zjednoczenia z bóstwem *bhakti* może przejawiać się w różnych postaciach, które w zależności od szkoły i tradycji religijnej można scharakteryzować jako wniknięcie w bóstwo i zupełne utożsamienie się z nim (*sārūpya*), bądź jako ścisły związek (*sāyujya*), związek w akcie adoracji i czci, związanie się z boskimi cechami lub manifestacjami, żywienie pamięci o Najwyższym, związek przez służbę, związek pełen uczucia i miłości rodzicielskiej, połączenie w miłości ekstatycznej, bądź wreszcie jako zupełne wyłączenie duszy (*kaivalya*), która upodobniła się do Boga pod względem wszystko ogarniającej świadomości i różni się od Niego jedynie tym, że nie działa³⁵.

³³ R. OTTO, *Die Gnadenreligionen Indiens und das Christentum. Vergleich und Untersuchung*, Gotha 1930, s. 6n: *Was ist das „Heilsgut“ des Christentums? Gemeinschaft mit dem persönlichen, lebendigen Gott. Was ist das „Heilmittel“? Die „Gnade“, gratia, und gratia sola, die rettend und erlösend den Verlorenen ergreift. Dieses aber sind auch die Schlagworte und Glaubensparolen derjenigen Formen der „Bhakti-religion“, von der wir reden wollen. Um ihrer willen scheint auf indischen Boden ein „Konkurrent“ erwachsen zu sein von fast befremdender Ähnlichkeit, — ein Konkurrent, weil sie wie es scheint, dem Christentum den Alleinbesitz dessen strittig zu machen scheint, was sein eigentliches Herz selber ist: nämlich erstens das Heil, das nicht kommt aus hoher Spekulation und für den „Weisen“, sondern das da ist für alle und gerade für die „Einfältigen am Geist“ Und zweitens das Heil, das nicht kommt durch mystischen Hochflug, durch das Untergehen der Person im unpersönlichen Urgrunde alles Seienden, sondern das kommt durch bhakti, das ist durch die Hingabe in einfältigem vertrauenden Ergreifen der „Gnade“ des „Herrn“ und in der Liebe zu ihm.*

³⁴ VON STIETENCROON, *Zbawienie w hinduizmie*, s. 544.

³⁵ J.J. LIPNER, *Hindus: Their Religious Beliefs and Practices*, Routledge–London 1994, s. 307–324; KÜNG, VON STIETENCROON, *Christentum und Weltreligionen. Hinduismus*, s. 137–139.

Droga *bhakti* musi być wspomagana różnymi praktykami, których celem jest wewnętrzne oczyszczenie człowieka. Dokonuje się ono przez słuchanie świętych tekstów, okazywanie czci Bogu, rozmyślanie o Nim, przypominanie sobie Jego manifestacji i czynów, częste bezgłośnie wymawianie Jego imion, jak również uprawianie medytacji i *jogi* oraz praktykowanie ascezy i oddawanie czci wizerunkom boskim³⁶.

3.2. Na drodze do nirwany: buddyzm

„Buddyzm nie jest ani abstrakcyjną filozofią, ani też religią kultową, lecz drogą (ścieżką) do zbawienia”³⁷. Przeświadczeniu, że istnienie jest cierpieniem (*dukkha*), przeciwstawia się doświadczenie Buddy, że istnieje możliwość wyzwolenia się z cierpienia. Przydomek „budda”, pochodzący od staroindyjskiego rdzenia *budh*, oznacza „przebudzony”. Słowo to wskazuje na kogoś, komu przypadło w udziale oświecenie, udało mu się wejrzeć w zawoalowany — wedle indyjskiego rozumienia — świat *māyā*. Ów wybawiający „wgląd” stał się jego udziałem dzięki własnemu wysiłkowi, w związku z czym traktuje się go jako wewnętrzne wyzwolenie³⁸.

Budda pojmował swoje zadanie jako nauczanie drogi zbawienia. Stąd odrzucał wszelkie spekulacje, które nie służą temu celowi, a więc zagadnienia dotyczące Boga, początku i końca świata, itd., koncentrując się wyłącznie na problemach praktycznych. Sprowadzanie buddyzmu do filozofii nie jest więc właściwe. Ten, kto został ugodzony zatrutą strzałą — tłumaczył Budda — nie pyta się najpierw, kto był tego sprawcą, do której należał kasty, itp., lecz robi wszystko, by wyciągnąć strzałę i wyleczyć ranę³⁹. W tej perspektywie buddyzm jawi się jako typowa religia zbawienia⁴⁰.

Soteriologia buddyjska koncentruje się wokół dwóch zasadniczych spraw: poznania przyczyn cierpienia i uwolnienia się od niego. Ponieważ według nauczania Buddy problem cierpienia wynika ze sposobu pojmowania rzeczywistości, jego rozwiązanie polega na zmianie sposobu postrzegania. To właśnie wskutek niewiedzy trwają nie mające początku odrodzenia, to ona prowadzi do podejmowania działań wiążących z tym cyklem narodzin. By przełamać ten wzorzec, trzeba zmienić własny sposób myślenia, tak by współbrzmiał on z rzeczywistością.

³⁶ Por. VON STIETENCROON, *Zbawienie w hinduizmie*, s. 545.

³⁷ M. VON BRÜCK, *Zbawienie w buddyzmie*, w: WALDENFELS (red.), *dz. cyt.*, s. 545.

³⁸ Por. BÜRKLE, *dz. cyt.*, s. 143. Sobór Watykański II w *Nostra aetate* w następujący sposób odnosi się do buddyzmu: „Buddyzm w różnych swoich formach uznaje radykalną niewystarczalność tego zmienionego świata. Naucza się więc w nim drogi, którą krocząc w duchu ufnej pobożności, ludzie byliby w stanie albo osiągnąć z trudem stan doskonałego wyzwolenia, albo — własnymi wysiłkami lub też wsparciem wyższą pomocą — dojść do najwyższego oświecenia” (DRN 2).

³⁹ *Majjhima-Nikāya*, I 428n.

⁴⁰ *Vinayapitaka Culavagga IX 1,4*: „Podobnie jak wielki ocean posiada jeden smak, smak soli, tak też jeden smak zawiera owa nauka i ów porządek, smak zbawienia”

Jedną z największych przeszkód na drodze do ostatecznego wyzwolenia jest fakt, że doczesne istnienie pełne jest pułapek, które mają nieostrożnych i czynią ich ślepych na surowe realia świata. Świat wypełniony jest cierpieniem, starością i umieraniem, jednak większość ludzi nie dostrzega tego, koncentrując się na chwilowych przyjemnościach. Natomiast ci, którzy pojęli cykliczną egzystencję, taką, jaka ona jest, wiedzą, że wszystkich w nią schwytych nieuchronnie raz za razem spotykają cierpienia. Prawdę tę w całej jasności rozpoznał Budda tej nocy, kiedy osiągnął oświecenie. Wyraził ją w kilku zdaniach, zwanych przez buddystów Czterema Szlachetnymi Prawdami. Są to: (1) prawda o powszechności cierpienia, (2) prawda o przyczynie cierpienia, (3) prawda o ustaniu cierpienia oraz (4) prawda o Ośmiorakiej Ścieżce wiodącej do pokonania cierpienia.

Pierwsza prawda mówi, iż cykliczna egzystencja jest nieuchronnie związana z cierpieniem. Trzeba jednak zaznaczyć, że termin „cierpienie” (*dukkha*) pojmowany jest tu bardzo szeroko. Odnosi się on nie tylko do fizycznego bólu, lecz określa także emocjonalny zamęt, dyskomfort, niezadowolenie i smutek. Prawda o powszechności cierpienia jest rozpoznaniem faktu, iż doświadczenia te stanowią część życia zwykłych istot i są dla nich nieprzyjemne.

Transmigrujące istoty doświadczają cierpienie na skutek swych poprzednich negatywnych działań, popełnionych pod wpływem zakłócających emocji (*njon mongs, klesia*). Trzy główne zakłócające emocje to: niewiedza, pożądanie i niechęć. Popychają one ludzi do negatywnych działań, które nieuchronnie powracają do nich, stwarzając również zgodne z nimi stany umysłu. Tak powstaje koło cyklicznej egzystencji. Może ono zostać przerwane tylko dzięki wyeliminowaniu negatywnych emocji. Chociaż tkwimy w tym cyklu od niepamiętnych czasów, istnieje jednak możliwość położenia kresu tej wędrówce. To właśnie głosi druga szlachetna prawda. Budda rozpoznał, że cierpienie ma podstawę, a jest nią pragnienie, które wynika z niewiedzy. Istoty cierpią na skutek swych nieczystych pragnień, które tradycja buddyjska dzieli na trzy rodzaje: (a) pragnienie przyjemności, (b) pragnienie, by istnieć zawsze, (c) pragnienie nieistnienia. Wszystkie trzy pragnienia są błędne i muszą zostać przewyciężone, jeśli chce się znaleźć trwałe szczęście.

Trzecia szlachetna prawda głosi, że możliwym jest położenie kresu cierpieniu poprzez pokonanie nieczystych pragnień. Cierpienie ma swoje przyczyny i zaniknie, jeśli je usuniemy. Cały problem polega na sposobie postrzegania rzeczywistości, więc jego rozwiązanie wiąże się ze zmianą sposobu postrzegania: cierpimy na skutek fałszywych poglądów o tym, co jest przyjemne, wartościowe, czy też godne pożądania. Dlatego też prawda o ścieżce wskazuje na przekształcenie postrzegania, tak aby pozostawało w zgodzie z rzeczywistością, co pozwala położyć kres cierpieniu. Ścieżkę tę nazywa się powszechnie Szlachetną Ośmioraką Ścieżką, ponieważ dzieli się ona na: właściwy pogląd, właściwą intencję, właściwą mowę, właściwe działanie, właściwy sposób życia, właściwy wysiłek, właściwe myślenie i właściwą medytację.

Jak wspomniano, podstawowe przyczyny cierpienia wiążą się według tradycji buddyjskiej z błędnym postrzeganiem. Człowiek tworzy w swoim umyśle wizję rzeczywistości, która jednak z powodu niewiedzy jest wypaczona i nie odzwierciedla rzeczywistości taką, jaka jest. Jednym z najbardziej niebezpiecznych poglądów jest fałszywe postrzeganie własnego „ja”, które, zgodnie z naukami buddyzmu, cechuje wszystkich ludzi. Na bardzo podstawowym poziomie każdy człowiek wierzy w niestworzoną, nieśmiertelną, niezmienną i wieczną jaźń albo duszę. W przeciwieństwie do innych religii buddyzm zaprzecza istnieniu takiego bytu i stwierdza, że aby osiągnąć wyzwolenie, należy wyeliminować owe błędne wyobrażenia o duszy⁴¹. Jak pisze LAMA ZOPA:

Brama, którą możemy uciec z sansary, to mądrość poznania pustki własnej egzystencji. Mądrość ta stanowi bezpośrednie lekarstwo na niewiedzę, która jest tak przyczyną, jak i skutkiem łągnięcia do „ja”, i która rodzi przekonanie, że „ja” istnieje niezależnie i samodzielnie (...). Przywiązujemy się do tego iluzorycznego „ja” i cenimy je jak najcenniejszy skarb. Mądrość rozpoznaje, że takie autonomiczne „ja” w ogóle nie istnieje i w ten sposób przy pomocy mądrości niszczymy niewiedzę. Buddyjskie pisma mówią, że właściwy wgląd w pustkę, nawet jeśli trwa tylko przez chwilę, wstrząsa fundamentami sansary⁴².

Stan całkowitego wygaśnięcia „ja” nazywa się nirwaną (*pal. nibbāna*). Jest ona końcem karmicznych zależności, a więc i cierpienia. Słowo *nibbāna* pochodzi od *nir* (nie) i *vā* (wiać). *Nirvāti* znaczy „rozwiać”, „zgaścić”. W buddyzmie *nibbāna* znaczy „całkowite wygaśnięcie” albo „całkowite unicestwienie” gwałtownego pragnienia (*tanhā*) i wszelkich namiętności, a tym samym osiągnięcie doskonałego spokoju ducha, najwyższej szczęśliwości⁴³.

W literaturze buddyjskiej spotyka się zarówno negatywne, jak i pozytywne opisy nirwany. Sam Budda był przeciwny wszelkim spekulatywnym refleksjom na ten temat. Bardziej, niż wszelkie mówienie o nirwanie, interesowała go prowadząca do niej droga. Najdokładniejszy opis znajduje się w *Udāna* VIII 2–3:

Jest, o mnisi, obszar, gdzie nie ma ani ziemi, ani wody, ani ognia, ani powietrza (...). Tam nikt się nie rodzi, nikt tam nie odchodzi ani nie pozostaje (...). To jest koniec wszelkich cierpień (*dukkha*) (...). To jest to, co nie-narodzone, to, co nie-powstałe, to, co nie-uczynione (...).

Nirwany nie można opisać, gdyż w przeciwnym razie projektowane pragnienia „ja” znowu przysłoniłyby treść, która dostępna jest wyłącznie w doświadczeniu

⁴¹ J. POWERS, *Wprowadzenie do buddyzmu tybetańskiego*, tł. J. Janiszewska, Kraków 2008³, s. 73: „Zachodni naukowcy nie mogą zgodzić się co do tego, czy Budda Śakjamuni naprawdę głosił tę ideę, jednak tybetańscy uczeni nie mają co do tego wątpliwości. Koncepcję bezjaźniowości (*bdag med, anatman*) uważa się za kamień węgielny buddyjskiej myśli i praktyki. W tybetańskiej literaturze poświęconej medytacji koncepcja jaźni lub duszy uważana jest za sztuczny wytwór i szeroko omawia się techniki pozwalające na zbadanie i pozbycie się tego błędnego wyobrażenia”

⁴² LAMA ZOPA RINPOCHE, *Seeking the I*, w: *Wisdom Energy II*, London 1979, s. 68; cyt. za: POWERS, dz. cyt., s. 75.

⁴³ A. THANIPPARA, *Nirwana*, w: WALDENFELS (red.), dz. cyt., s. 286n. Tam też kolejny cytat.

albo stanowi kres wszelkiego specyficznego (ograniczonego) doświadczenia. Mimo to nirwana nie jest czymś negatywnym, lecz najwyższym dobrem, szczęśliwością, doświadczeniem Jasnego Światła, oświeceniem (*bodhi*) względnie realizacją natury Buddy⁴⁴.

Droga do nirwany jest trudna, wymaga wiele wysiłku, skupienia i pracy nad sobą. Buddyzm hinajany odrzuca całkowicie możliwość jakiegokolwiek pomocy w zdobywaniu wyzwolenia. Soteriologia jest tutaj w istocie rzeczy „autosoteriologią”, nie ma w niej bowiem miejsca na łaskę i jakiegokolwiek pośrednictwo zbawcze. W kanonie palijskim czytamy słowa przypisywane Buddzie:

Bądźcie lampami dla samych siebie, bądźcie ucieczką dla samych siebie, nie udawajcie się do żadnego wewnętrznego schronienia, trzymajcie się mocno prawdy, jak ucieczki; nie szukajcie ucieczki u nikogo poza sobą samym⁴⁵.

To nie Budda wyzwala istoty żywe. On tylko uczy je, jak same mają się wyzwolić, podobnie jak on sam tego dokonał⁴⁶. Ideałem buddyzmu hinajany jest *arhat*, który osiągnął najwyższy stopień poznania i ma pewność, że wszystkie skalania i namiętności zostały wygaszone i nigdy w przyszłości nie powstaną. *Arhat*, którego celem jest osiągnięcie własnego zbawienia, osiąga pełne wygaśnięcie natychmiast po swym obecnym życiu.

Hinajanistyczny ideał *arhata*, charakterystyczny głównie dla środowisk klasztornych, okazał się zbyt wąski, a przez swój rygoryzm dyscypliny, intelektualizm i soteriologiczny egoizm nieosiągalny dla wyznawców świeckich. W mahajanie został on zastąpiony ideałem bodhisattwy — istoty oświeconej, doskonałego altruisty⁴⁷. Bodhisattwa opóźnia własne wejście do nirwany, by wyzwolić jak najwięcej istot żywych. Jego altruistyczna miłość (*karuna*) opiera się na doktrynie przeniesienia zasług karmicznych na inne istoty, której soteriologiczny sens zawiera wyznanie wierzącego wstępującego na drogę bodhisattwy:

⁴⁴ Niektórzy badacze zwracają uwagę na fakt, iż buddyjskie pojęcie nirwany zdecydowanie odbiega od bramińskiego pojęcia mokszy, które również oznacza „wyzwolenie”, jednak odnosi się do stopienia własnej jaźni, czyli atmana, z jaźnią kosmiczną, czyli brahmanem, co jest możliwe dzięki temu, że obydwie te rzeczywistości posiadają tę samą naturę. Nirwana w żadnej mierze nie jest stopieniem jednego elementu z drugim, lecz przede wszystkim „wygaśnięciem”; por. S. THIERRY, *Nirwana*, w: F. LENOIR, Y. TARDAN-MASQUELIER (red.), *Encyklopedia religii świata*, t. II: *Zagadnienia problemowe*, Warszawa 2002, s. 1772.

⁴⁵ Cyt. za: H. ZIMOŃ, *Buddyzm*, w: TENŻE (red.), *Religia w świecie współczesnym. Zarys problematyki religiologicznej*, Lublin 2000, s. 393.

⁴⁶ T. SUNDERMEIER, *Was ist Religion? Religionswissenschaft im theologischen Kontext. Ein Studienbuch*, Gütersloh 1999, s. 45: „Budda nie przyszedł na świat jako zbawiciel, jednak przyniósł światu naukę, która umożliwia człowiekowi zbawienie”

⁴⁷ ZIMOŃ, *art. cyt.*, s. 393: „Specyficzne idee mahajany to: nastawienie mistyczne; odrzucenie wyraźnego podziału między tym, co transcendentne, i tym, co przygodne; oświecenie jest dostępne i osiągalne dla każdego człowieka; solidarność wszystkich istot oraz deifikacja i kult bodhisattwów i tzw. ziemskich i niebiańskich Buddów. Zwolennicy mahajany głosili, że zbawienie jest możliwe do osiągnięcia z pomocą wyższą przez wszystkich ludzi”

Muszę wziąć na siebie brzemień wszystkich istot żywych, siebie samego muszę dać w zastaw, aby cały wszechświat wykupić z wędrówki poprzez dzikie pustynie piekieł, dziedziny zwierząt i świata umarłych (...)»⁴⁸.

Bodhisattwowie tak długo rezygnują z wkroczenia do pełnej nirwany, póki wszystkie istoty nie zostaną zbawione. Mogą oni objawić się jako bezpośredni nauczyciele na ziemi albo jako istoty subtelnej sfery wspierać i ochraniać postępujących buddyjską drogą do zbawienia w modlitwie i medytacji.

Początkowym celem *mahajany* było wejście na drogę bodhisattwy poprzez naśladowanie dziesięciu cnót (*paramita*), m.in. takich, jak: miłosierdzie, cierpliwość, mądrość. W dalszym rozwoju buddyzmu *mahajany* w Chinach i Japonii ukształtowała się doktryna zbawienia przez wiarę. Wyrosła ona na podłożu kultu najpopularniejszego buddy panteonu *mahajany* — Buddy Amitabhy, pierwowzoru Buddy Gautamy i bodhisattwy Awalokiteśwary, bodhisattwy miłosierdzia. *Amitabha* (jap. *Amida*) jest władcą raju czystej ziemi, położonego na zachodzie (*Sukhawati*), do którego buddysta może dojść albo przez trudną drogę dobrych uczynków i zasług (dostępną dla nielicznych), albo przez żarliwe, pełne czci i wiary wzywianie *Amidy* świętymi słowami: *namu Amida butsu* („pokłon Buddzie Amidzie”). W ten sposób idea powszechnego oświecenia (*bodhi*) zmieniła się na ideę powszechnego zbawienia przez zaufanie, łaskę i wiarę w Buddę Amidę⁴⁹

Tendencja do szukania coraz „łatwiejszych” dróg do zbawienia znalazła szczególnie wyraz w tantryzmie, czyli w tzw. wozie diamentowym (*wadžrajana*), który w VII w. po Chrystusie znany był już w całych Indiach. Środkami wiodącymi do zbawienia w tantryzmie są: recytacja magicznych formuł (*mantra, dharani*), technika ćwiczeń metapsychicznych oraz magiczne i rytualno-orgiastyczne praktyki, zastępujące dyscyplinę etyczną i medytację poprzednich kierunków⁵⁰.

3.3. Rewolucja monoteistyczna

Każda soteriologia zakłada określoną antropologię, zaś każda antropologia jest w istocie częścią ontologii⁵¹. Twierdzenie to jest prawdziwe, jednak należy dodać, iż rozumienie zbawienia zależy także — a nawet przede wszystkim! — od właściwego danej religii rozumienia Rzeczywistości Transcendentnej (Boga). W tym miejscu należy poczynić pewną uwagę. Podczas gdy pluralistyczna teologia religii zakłada w punkcie wyjścia absolutną niepoznawalność Boga, dając tym samym epistemologiczne pierwszeństwo Bożej transcendencji, myślenie biblijne czyni dokładnie odwrotnie. Jedynie przyjmując, że Bóg najpierw objawił się w porządku stworzonym, w czasie i historii, można zdobyć wiedzę o Nim jako kimś, kto w ja-

⁴⁸ H. OLDENBERG, *Życie, nauczanie i wspólnota Buddy*, tł. I. Kania, Kraków 1995, s. 304.

⁴⁹ Por. ZIMON, *art. cyt.*, s. 394n.

⁵⁰ Por. *tamże*, s. 395. Obszernie na temat tantryzmu pisze POWERS, *dz. cyt.*, s. 271–350.

⁵¹ Por. BÜRKLE, *dz. cyt.*, s. 125.

kimś sensie jest transcendentny. Z perspektywy biblijnej epistemologiczne pierwszeństwo przysługuje więc immanencji Boga, podczas gdy pierwszeństwo ontologiczne przypada Jego transcendencji. Bóg objawił się w czasie i historii, a tym samym dał się poznać jako ten, który jest transcendentny, a jednak zdolny do działania w życiu osób i narodów. Natura Bożej immanencji zależna jest od natury Bożej transcendencji, którą naród hebrajski poznał jedynie na podstawie doświadczenia immanentnej obecności i działania Boga w świecie⁵². Właśnie dzięki temu, że istnieje epistemologiczny priorytet co do sposobu, w jaki Bóg daje się poznać, i ontologiczny priorytet co do sposobu, w jaki Bóg istnieje, możemy poznać, że Bóg, który jest transcendentny, jest „tym samym” Bogiem, który jest immanentny — i *vice versa*⁵³.

⁵² Biblia nie zawiera spekulatywnej refleksji na temat natury Boga. Jej wypowiedzi mają charakter bardziej funkcjonalny i relacyjny, niż ontologiczny, co znaczy, że Pismo Święte raczej mówi o działaniu i relacjach Boga i ludzi, niż o tym, czym w sensie ontologicznym Bóg jest i czym są ludzie. Niemniej jednak właśnie w oparciu o te relacyjne terminy dochodzimy do biblijnego pojęcia Boga, albowiem poprzez rozróżnianie typów relacji Boga do porządku stworzonego odkrywamy, kim j e s t Bóg. Należy przy tym podkreślić, iż Hebrajczycy wierzyli, iż Bóg, którego doświadczali, który wszedł z nimi w relację i działał pośród nich, jest Bogiem takim, jakim jest naprawdę, a nie jakimś okrojonym objawieniem Boga, dostosowanym do ludzkich możliwości. Zgodnie z myśleniem biblijnym, wiedza na temat tego, kim Bóg jest, może pochodzić jedynie od Niego samego.

⁵³ Por. T.G. WEINANDY, *Czy Bóg cierpi?*, tł. J. Majewski, Poznań 2000, s. 78. Pluralistyczna teologia religii, podkreślając radykalną transcendencję Boga, często odwołuje się do teologii negatywnej, zgodnie z którą o Bogu możemy orzekać jedynie przy pomocy negacji, tzn. nie możemy powiedzieć, kim Bóg j e s t i jak jest, lecz tylko kim Bóg n i e j e s t i jak nie jest. Tym samym Bóg jako taki nie jest przedmiotem naszego myślenia i doświadczenia. Hick odwołuje się tutaj do kantowskiego rozróżnienia na *noumen* – „rzecz samą w sobie” (*Ding an sich*) i *fenomen* – „rzecz dla mnie” (*Ding für mich*). Zgodnie z tą dystynkcją nie wiemy, jaki Bóg jest w s o b i e, lecz tylko jakim jest On d l a n a s. Stąd różne, czasem nawet ze sobą sprzeczne, twierdzenia religii na temat Boga mogą być jednakowo prawdziwe, jako że odnoszą się do tej samej Rzeczywistości Transcendentnej, tylko inaczej o niej mówią. Taka interpretacja twierdzeń religijnych nastęrcza jednak spore trudności teoretyczno-poznawcze. Samo rozróżnienie między przedmiotem „a” a jego doświadczeniem „ φ ” może być sensowne, skąd jednak wiadomo, że $a = \varphi$? Odpowiedź może brzmieć: jeśli nie istnieją żadne racjonalne powody, by kwestionować prawdziwość tego równania, to można przyjąć, że rzeczywiście $a = \varphi$. Mamy prawo również przyjąć, że komuś innemu „a” jawi się jako „ δ ”. Jeśli nie ma powodów, by wątpić w prawdziwość jego doświadczenia „a” jako „ δ ”, to w tym wypadku $a = \delta$. Nie jest jednak prawdą, że $a = \varphi$ i $a = \delta$. Prawda jakiegoś zdania jest czymś innym niż racjonalne przekonanie o jego prawdziwości, stąd mogą istnieć przekonania, które będą się wzajemnie wykluczać, a które będą przedmiotem racjonalnej wiary. O ile jednak t r e ś c i tych przekonań będą sobie przeczyć, nie mogą być jednocześnie prawdziwe. W efekcie hipoteza pluralistyczna, głosząca, że różnym doświadczeniom Rzeczywistości Transcendentnej odpowiada ta sama rzeczywistość noumenalna, tak bardzo oddziela *noumen* („Boga w sobie”) od *fenomenu* („Boga dla mnie”), że nie da się ostatecznie sprawdzić, czy dane doświadczenie religijne jest rzeczywiście „dialogiem z rzeczywistością” (R. Schaeffler), czy tylko projekcją. Stąd pytania krytyczne: W jaki sposób „a” może być autentycznie doświadczone jako „ φ ”, skoro „a w sobie” nie jest „ φ ”? W jaki sposób interpretacja „a” jako „ φ ” ma stać się katalizatorem działania o charakterze zbawczym, polegającym na przemianie egzystencji skoncentrowanej na sobie (*self-centredness*) w egzystencję nakierowaną na rzeczywistość Boską (*Reality-centredness*), skoro „a w sobie” nie jest tożsame z „ φ ”? Na temat filozoficznych problemów związanych z hipotezą pluralistyczną — zob. A. KREINER, *Philosophische Probleme der pluralistischen Religionstheologie*,

Chociaż Izraelici wierzyli, że Bóg po raz pierwszy ingerował w ich historię wraz z powołaniem Abrahama i patriarchów, to jednak tym wydarzeniem, które określiło ich jako naród wybrany, było wyzwolenie przez Boga z niewoli egipskiej. To przede wszystkim w tym wydarzeniu doświadczyli oni obecności, mocy, miłości i wierności Boga. W swoim współczuciu i miłosierdziu Bóg widział ich położenie i usłyszał ich płacz (por. Wj 2,24-25). Powołał Mojżesza i objawił mu swoje Imię (Wj 3,1-17). Uwolnił naród izraelski, dokonując potężnych dzieł (Wj 7-12) i będąc mu pomocą podczas ucieczki z Egiptu (Wj 14). Wyprowadził go na pustynię i zawarł z nim przymierze, dając mu swoje przykazania (Wj 19-20). To właśnie do tego decydującego wydarzenia stale będą powracać autorzy Starego Testamentu. Przymierze zawarte na Synaju stało się życiowym kontekstem, w ramach którego kształtowało się starotestamentalne pojęcie Boga. Stało się tak dlatego, że to nie naród izraelski dał początek temu przymierzu, ani też jego pojęcie Boga nie wynikało z abstrakcyjnej spekulacji filozoficznej⁵⁴, ale dlatego, że to sam Jahwe wszedł w jego historię i związał się z nim w wyjątkowy sposób, odmienny niż w przypadku innych narodów (por. Wj 19,5-6). A zatem kimkolwiek jeszcze mógłby być Jahwe, przede wszystkim jest On doświadczany, a tym samym znany jako Bóg zdolny do ustanowienia immanentnych i intymnych relacji, którym On sam daje początek⁵⁵. Dopiero na tym tle można rozpoznać specyficzny typ mono-teizmu, jaki ukształtował się w Izraelu. Bóg przymierza nie jest jakąś nieosobową mocą czy dalekim bóstwem, ale Bogiem osobowym, który — z powodu swojego współczucia — ukazuje najwyższą wartość przymierza, którą jest wierna miłość (*hesed*). To właśnie owa wierna miłość jest gwarancją, że Jahwe stale będzie obecny dla swojego ludu i będzie działał pośród niego. „Bo któryż wielki naród ma bogów tak bliskich, jak Pan, Bóg nasz, ilekroć Go wzywamy?” (Pwt 4,7). Przymierze objawia osobowy, bliski i intymny stosunek Jahwe do swojego ludu⁵⁶.

Dla indyjskiego sposobu myślenia osobowy Bóg, stojący u początku wszelkiego bytu i działający w historii, trudny jest do pojęcia. Jak zauważa Mircea Eliade,

w: R. SCHWAGER (red.), *Christus allein? Der Streit um die Pluralistische Religionstheologie*, Freiburg im Br. 1996, s. 118-131.

⁵⁴ Doświadczenie to wciąż pozostaje aktualne. Wszelka autentyczna wiedza o Bogu ma swoje źródło w Objawieniu, nie w rozumie. Jak trafnie zauważa E. JÜNGEL, *Gott als Geheimnis der Welt. Zur Begründung der Theologie des Gekreuzigten im Streit zwischen Atheismus und Theismus*, Tübingen 1978³, s. 211: *Die Vernunft ist vernünftig, wenn sie begreift, dass sie von sich aus keinen Gott konstruieren kann. Die Vernunft ist vernünftig, wenn sie begreift, dass ein Gott überhaupt nur dann als Gott gedacht wird, wenn er als sich offenbarer Gott gedacht ist.*

⁵⁵ WEINANDY, dz. cyt., s. 80.

⁵⁶ J.-A. CUTTAT, *Begegnung der Religionen*, Einsiedeln 1956, s. 21: *Der Ausdruck [„Monotheismus“ – K. K.] ist unvollkommen, denn er sagt nur aus, dass Gott „einzig“ ist und scheint sich damit dem „Polytheismus“ (Mehrheit von Göttern) entgegenzusetzen, während doch sein eigentlicher Gegensatz die „Unpersönlichkeit“ des Göttlichen ist. Der „monotheistische“ Gott ist nicht nur einer und einzig — das ist das Absolute der anderen Religionen auch — er ist außerdem personhaft in seiner eigenen, absoluten Wesenheit. Er ist das Absolute, das sich selber als Person offenbart.*

narodziny żydowskiego monoteizmu stanowią niespotykaną dotąd rewolucję w historii religii, której znaczenia nie sposób przecenić.

Jahwe jest Osobą boską, która objawia się w historii, i na tym polega Jego wielka nowość. Również gdzie indziej Bóg objawił się jako Osoba: przypomnijmy straszną epifanię Kryszny w *Bhagawadgicie*. Ale to objawienie Istoty Najwyższej pod postacią Kryszny miało miejsce w *Kuruksztera* — w mitycznym miejscu i mitycznym czasie: w trakcie Wielkiej Bitwy między Kaurawami i Pandawami. Natomiast upadek Samarii wydarzył się w historii, to Jahwe go pragnął i spowodował: była to teofania nowego typu, nigdzie indziej nie spotykana: była to interwencja Jahwe w historię. Dlatego już nie dało się jej odwrócić ani powtórzyć. Upadek Jerozolimy już nie powtarza upadku Samarii: ruina Jerozolimy to nowa teofania historyczna, nowy „gniew” Jahwe. Takie „gniewy” objawiają *tremenda majestas* podległe Osobie, Jahwe, a nie ponadosobowej mocy religijnej. Jako Osoba — to znaczy jako Byt cieszący się doskonałą wolnością — Jahwe wychodzi z „abstraktu”, symbolu, ogólności, działa w historii i utrzymuje związki z istotami historycznymi. I gdy Bóg Ojciec „objawia” się w sposób radykalny i pełny, wcielając się w Jezusa Chrystusa, sama historia staje się teofanią. Koncepcja czasu mitycznego i wiecznego powrotu zostaje ostatecznie przekroczona⁵⁷.

Bóg Hebrajczyków jest zatem „Bogiem historii”, który związał swoje wieczne zbawienie z czasem i przestrzenią. Jest On doświadczany i poznawany w dziejach narodów, jak również w życiu każdego jednego człowieka. On jest Tym, Który jest, oraz Tym, Który będzie (por. Wj 3, 14). Rewolucja monoteistyczna i związana z nią wiara w Boga, który wszystko stwarza na początku, i który nawiązuje zbawczy dialog z człowiekiem, znosi zatem przymus cyklicznego powrotu. Odtąd czas i historia mają jeden kierunek i jeden cel, którym jest ostateczna realizacja Królestwa Bożego. Historia nie jest już symbolicznym powtórzeniem tego samego, lecz procesem, w którym Bóg realizuje swój odwieczny zamiar włączenia daru, jaki czyni On z siebie wobec ludzi, najgłębiej, jak to możliwe, w samą istotę ludzkości, którą wzywa do dzielenia z Nim życia. Ów zamiar włączenie się Boga w rodzinę ludzką i jej historię osiągnął swój szczyt i nieprzekraczalny punkt w tajemnicy wcielenia Syna Bożego. W Jezusie Chrystusie Bóg stał się nie tylko Bogiem-ludzi, jak to miało miejsce w Starym Testamencie, ale „Bogiem-ludzi-na-sposób-ludzki” (EDWARD SCHILLEBEECKX).

Ta chrześcijańska koncepcja historii, zwana linearną, zdecydowanie różni się zarówno od koncepcji kolistej, charakterystycznej dla filozofii i kultury greckiej⁵⁸, jak również od koncepcji spiralnej, właściwej religiom Wschodu, gdzie historia jako taka w porównaniu z przyrodą i światem wartości duchowych nie wyróżnia się niczym własnym. Dla mentalności hinduskiej obce jest pojęcie „zbawczego czasu”, *kairosu*. Istnieje tylko *māyā* i *moksha*⁵⁹. Nie mówi się też o ostateczności,

⁵⁷ M. ELIADE, *Mity, sny i misteria*, tł. K. Kocjan, Warszawa 1999, s. 188.

⁵⁸ U Greków, mimo że wydali ojców nowoczesnego piarstwa historycznego, historia jako taka nigdy nie zyskała istotnego znaczenia, i to zarówno w mitologii, jak i w metafizyce. Dla tradycji platońskiej czas był po prostu poruszającym się wyobrażeniem wieczności, zaś dla arystotelików absolut był całkowicie beczasowy i statyczny. Por. W. TATARKIEWICZ, *Historia filozofii*, t. I, Warszawa 1978, s. 115n.

⁵⁹ W tradycji hinduskiej słowo *māyā* oznacza „iluzję”, ale nie iluzję jako taką, lecz błędny sposób postrzegania rzeczywistości, „branie cienia za treść” *Moksha*, najwyższy cel zbawienia, nie oznacza

krańcowości, celu i pełni jakiegokolwiek wydarzenia. W przeciwieństwie do ksiąg Nowego Testamentu, księgi hinduizmu nie troszczą się o to, by wydarzenia, mające znaczenie religijne, miały związek z historią świecką. Ich rola polega jedynie na ilustracji pewnych prawd o Bogu, które uważa się za prawdziwe nawet wtedy, gdy wydarzenia te w ogóle nie miały miejsca. Pewne historyczne ukonkretnienia hinduizm dopuszcza jedynie w takim znaczeniu, iż może istnieć legendarna podstawa dla wydarzeń religijnych — jak w przypadku Kryszy, albo że wyraźnie określona jednostka jawi się jako objawienie boskości — jak w przypadku BUDDY, RAMAKRISHNANA, DALAJ LAMY czy jakiegoś innego uduchowionego, świętego człowieka. Jest on wówczas czczony jako *illuminati*, czyli jeden z ludzi „pełnych Boga”, których inkarnacje (*awatara*) służą reszcie ludzkości jako „ogniwa łaski”, pośredniczące „instrumenty zbawienia”⁶⁰.

W tym kontekście staje się jasne, jak wielki dystans dzieli chrześcijańską naukę o Wcieleniu od hinduistycznej koncepcji *awatary*. Dla chrześcijaństwa inkarnacja Boga w osobie Jezusa Chrystusa jest wydarzeniem jednorazowym i niepowtarzalnym, stanowiącym szczyt i wypełnienie się Bożego planu zbawienia, którego istotę stanowi historyczno-konkretnie samoudzielenie się Boga człowiekowi⁶¹. W wizji hinduistycznej, która nie dopuszcza, aby Bóg objawił się w sposób jedyny i niepowtarzalny, tajemnica Wcielenia jawi się jako jeszcze jeden, przemijający stopień doświadczenia Boga i oddawania Mu czci. Stąd SWAMI VIVEKANANDA (1863–1902), założyciel światowej misji *Ramakrishny*, mimo swej krytyki chrześcijaństwa, mógł powiedzieć: „Prawda przyszła do Jezusa Chrystusa i my wszyscy musimy

odkupienia z grzechu i win, lecz wyzwolenie z *māyā* i poznanie prawdziwej natury rzeczywistości w zjednoczeniu z Absolutem.

⁶⁰ Por. P. JASKÓŁA, *Chrystus hinduskiego synkretyzmu religijnego*, w: P. JASKÓŁA, S. KOZA (red.), *Chrystus naszym pojednaniem. Prace przygotowane przez Instytut Ekumeniczny KUL dla upamiętnienia działalności naukowo-dydaktycznej Ks. Bpa Prof. Dra hab. Alfonsa Nossola w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim*, Opole 1997, s. 230n. M. VON BRÜCK, *Ewiges Leben oder Wiedergeburt? Sterben, Tod und Jenseitshoffnung in europäischen und asiatischen Kulturen*, Freiburg im Br. 2007, s. 84n: *Indien hat nur ein geringes Interesse an Geschichtsschreibung entwickelt und wenn, dann dient der Geschichtsverlauf als Vordergrundsfolie für die Darstellung der ewig-gleichen Gesetzmäßigkeit*.

⁶¹ Tu też ukazują się granica chrześcijańskiej inkulturacji, zakładającej potencjalną uniwersalność każdej kultury. Jeśli bowiem jest prawdą, że orędzie chrześcijańskie otwarte jest na wszystkie kultury i wezwane jest do wyrażenia się w każdej z nich, to nie oznacza to, że może ono przystosować się do wszystkiego, co spotyka w innych kulturach i tradycjach religijnych. Kultury mogą zawierać elementy nie do przyjęcia przez orędzie chrześcijańskie, jako że nie są zdolne do zrobienia mu miejsca. Trudno sobie na przykład wyobrazić, jak cykliczna bądź „spiralna” koncepcja historii mogła by zrobić miejsce dla historycznego i konkretnego wydarzenia Jezusa Chrystusa, w którym chrześcijaństwo upatruje ostateczne i niepowtarzalne zaangażowanie się Boga w ludzką historię. Chrześcijaństwu potrzebny jest model linearny, bez którego historia nie może nabyć autentycznego znaczenia dialogu między Bogiem i ludzkością poprzez historyczne interwencje Boga w życie ludzi i narodów, ani też nie może mieć końcowego przeznaczenia, jakie nadał jej sam Bóg. Chociaż zatem chrześcijaństwo otwarte jest na wszystkie kultury, nie może zrezygnować z pewnej wizji świata i rzeczywistości, bez której wydarzenie Jezusa Chrystusa byłoby pozbawione właściwego mu sensu i znaczenia. Por. J. DUPUIS, *Wprowadzenie do chrystologii*, Kraków 1999, s. 190n.

być Mu posłuszni. Lecz prawda przyszła także do *ryshi* Indii — do *mantry-draszta*, do wizjonerów myśli — i będzie przychodzić do wszystkich *rysz* w przyszłości”⁶². W takim ujęciu Wcielenie staje się ogólną możliwością człowieka, co jasno stwierdza Radhakrishnan:

Każdy z nas może stać się inkarnacją Boga. (...) Musimy tylko, podobnie jak Jezus, rozwinąć w sobie świadomość Boga. (...) W Jezusie otrzymaliśmy przykład boskiego życia. Przyszedł On po to, by nam umożliwić stanie się nie tylko chrześcijanami, lecz samymi Chrystusami⁶³.

W tym miejscu dochodzimy do zasadniczego punktu naszych rozważań. Przedstawiciele pluralistycznej teologii religii są przekonani, iż poszczególne religie historyczne, mimo zewnętrznych różnic, mających swoje źródło w uwarunkowaniach społeczno-kulturowych, łączy wspólnota „religijnego doświadczenia” (Radhakrishnan). Różnorodność religii można porównać do różnorodności języków, które wzajemnie dają się tłumaczyć, gdyż opierają się na tej samej strukturze myślenia, niezależnej od czasu, miejsca i kultury. Owa ukryta tożsamość wszystkich religii ma swoją podstawę w tym, iż każda religia, o ile jest „autentyczna”, upatruje swoje źródło w tej formie duchowej łączności z Bogiem, jakiej doświadczali i doświadczają mistycy wszystkich epok i obszarów. Każda religia opiera się zatem na przeżyciach mistyków, którzy najpierw sami doświadczają bezpośredniego kontaktu z Bogiem, a następnie przekazują to doświadczenie innym, którym taka łaska nie jest dana⁶⁴. Przeprowadzona wyżej analiza porównawcze hinduizmu i buddyzmu z tradycją biblijną nie pozwala jednak na tego typu uproszczenie.

⁶² Cyt. za: BÜRKLE, *dz. cyt.*, s. 134.

⁶³ RADHAKRISHNAN, *Wissenschaft und Weisheit. Westliches und östliches Denken*, München 1961, s. 94nn.

⁶⁴ W. JÄGER, *Wiederkehr der Mystik. Das Ewige im Jetzt erfahren*, Freiburg im Br. 2005³, s. 27: „Właściwym źródłem religii jest zatem doświadczenie mistyczne. Ów punkt wyjścia, różnie przez mędrców nazywany, jest przedjęzykowy, pozbawiony wszelkiej postaci, formy, symboli i słów. Postać, forma, słowo, symbol, parabola i doktryna są czymś wtórnym” W takim ujęciu jedynie mistyk jest „posiadaczem” prawdziwej religii, wszyscy inni muszą zadowolić się jej zewnętrzną powłoką. Dotykamy tutaj istotnego problemu rozumienia religii przez współczesnego człowieka. Otóż definicja religii, jaką operuje współczesny człowiek, jest nacechowana symbolicznie i spirytualistycznie. Religia jawi się jako kosmos symboli, które choć pod wieloma względami różnią się między sobą, to jednak zachowują ostateczną jedność symbolicznego języka ludzkości. Na głębszym poziomie, w swej warstwie „ezoterycznej” (W. Jäger), wszystkie religie mają zatem tę samą wymowę i tę samą strukturę. Ta głęboko ukryta jedność religii obecna jest od samego początku, trzeba ją tylko odkryć. Jeśli to się dokona, wówczas urzeczywistni się jedność religii, bez znoszenia właściwych im różnic. Owa „pojednana różnorodność”, by posłużyć się językiem teologii ekumenicznej, miałaby być gwarantem światowego pokoju i pojednania między narodami. Łatwo zauważyć totalitarny charakter takiego myślenia. Religia zostaje tu poddana celom praktyczno-politycznym, które stają się potem jej bożkami. J.-A. Cuttat przed ponad pięćdziesięcioma laty odniósł się do tej kwestii w niezwykle trafnych słowach: „Dążyć do tego, by dzięki zjednoczeniu religii uczynić ludzkość lepszą i szczęśliwszą, to jedna sprawa. Z pałającym sercem błagać o zjednoczenie wszystkich ludzi w miłości do tego samego Boga, to inna sprawa. Pierwsza sprawa stanowi zapewne największą pokusę diabelską, która zmierza ku temu, by sprawę drugą doprowadzić do klęski” (*Begegnung der Religionen*, s. 84).

Historia religii stawia nas raczej przed wyborem między dwiema radykalnie różnymi od siebie drogami: drogą mistyki i drogą monoteizmu⁶⁵

Wyraz „mistyka” nie odnosi się tutaj do specyficznej formy pobożności, znanej także duchowości chrześcijańskiej. „Mistyka” rozumiana jest tutaj o wiele bardziej radykalnie niż w przypadku drogi religijno-historycznej, jako „postawa, która nie znosi nad sobą żadnej nadrzędnej wielkości, lecz za jedyną wiążącą i ostateczną rzeczywistość w sferze religijnej uważa tajemnicze, pozbawione obrazów doświadczenia mistyków”⁶⁶. Tego typu nastawienie jest charakterystyczne zarówno dla Buddy, jak i dla wielkich mistrzów duchowych hinduizmu, nawet jeśli reprezentują oni tak skrajne pozycje, jak ŚANKARA i RAMANUJA⁶⁷. Postawa ta stanowi w różnych odmianach jednolite tło wszystkich wielkich religii azjatyckich. Charakterystyczną cechą tego rodzaju mistyki jest „doświadczenie tożsamości”:

Mystyk tonie w oceanie wszech-jedności, niezależnie od tego, czy owa wszech-jedność przedstawiana jest w ramach teologii negatywnej jako „nic”, czy też pozytywnie jako „wszystko”. Na ostatnim etapie takiego przeżycia „mystyk” nie powie już do swego Boga „jestem Twój”, lecz jego formuła będzie brzmiała „ja jestem Ty”⁶⁸.

⁶⁵ Szeroko na ten temat pisze J. RATZINGER, *Einheit und Vielfalt der Religionen. Der Ort des christlichen Glaubens in der Religionsgeschichte*, w: TENŽE, *Glaube – Wahrheit – Toleranz. Das Christentum und die Weltreligionen*, Freiburg im Br. 2003, s. 14-45. Wprowadzony przez Ratzingera podział historii religii na „mystykę” i „monoteizm” opiera się na dokonanej przez F. Heilera podziale religii na „religie mistyczne” (hinduizm, buddyzm) i „religie profetyczne” (judaizm, chrześcijaństwo, islam). Por. F. HEILER, *Das Gebet. Eine religionsgeschichtliche und religionspsychologische Untersuchung*, München 1923³; TENŽE, *Erscheinungsformen und Wesen der Religion*, Stuttgart 1979². Współczesne religioznawstwo oraz filozofia religii ostrożnie podchodzą do klasyfikacji Heilera, aczkolwiek całkowicie jej nie odrzucają. Por. R. SCHAEFFLER, *Religionsphilosophie*, München 2002, s. 135n; R.C. ZAEHNER, *Mystik. Harmonie und Dissonanz. Die östlichen und westlichen Religionen*, Freiburg im Br. 1980, s. 35-56; KÜNG, VON STIETENCROON, *dz. cyt.*, s. 72-77.

⁶⁶ RATZINGER, *Einheit und Vielfalt der Religionen*, s. 27n. Jak słusznie zauważa Ratzinger, również mistyka chrześcijańska może przerodzić się w tego typu postawę (pokusa taka tkwi w pewnym sensie w samej istocie mistyki). Jednak z chwilą, gdy tak się stanie, przestaje być ona mistyką „chrześcijańską”, gdyż jej chrześcijański charakter polega na podporządkowaniu się, a nie na panowaniu.

⁶⁷ Na temat Śankary pisze obszernie R. OTTO, *Mistyka Wschodu i Zachodu. Analogie i różnice wyjaśniające jej istotę*, Warszawa 2000; na temat Ramanuji zob. TENŽE, *Die Gnadenreligionen Indiens und das Christentum. Vergleich und Untersuchung*, Gotha 1930. Dobre ujęcie syntetyczno-porównawcze obydwu systemów z odniesieniem do tradycji judeochrześcijańskiej daje wyżej cytowana książka H. Künga i H. von Stietencrona, *Christentum und Weltreligionen. Hinduismus*.

⁶⁸ RATZINGER, *Einheit und Vielfalt der Religionen*, s. 28. H.-W. GENSICHEN, *Die biblische Botschaft gegenüber dem Hinduismus*, RGG 3, s. 350: *Die Widersprüche zwischen diesem System der Selbstverwirklichung und der biblischen Botschaft sind offenkundig, auch ohne dass man in eine Erörterung der Realität der Identitätserfahrung eintritt. Der Versuch, hinüber und herüber religiöse Werte zu vergleichen und auszutauschen, würde auf eine Unterschätzung der Eigenständigkeit und Geschlossenheit der beiderseitigen Aussagen hinauslaufen. Das „Ich bin Du” des Mystikers lässt sich mit dem biblischen „Ich bin Dein” nicht harmonisieren, brahman nicht mit dem Schöpfer- und Vatergott, der sich in Jesus Christus offenbart, das brahma-nirvana nicht mit der Rechtfertigung des Sünders, die mâtâ-Welt nicht mit der gottgesetzten Weltwirklichkeit, in der es den Gotteswillen zu erfüllen gilt.*

Różnica między ludzkim „ja” i boskim „ty” obecna jest jedynie w trakcie zachodzenia procesu zjednoczenia. „Absolutny monizm jest zwieńczeniem dualizmu, który stoi u początku pobożnej świadomości” — mówi Radhakrishnan⁶⁹ W takim kontekście staje się jasne, dlaczego dla religijności Azji osoba nie jest postrzegana jako wartość ostateczna, a Bóg pojmowany jest nieosobowo: osoba, przeciwieństwo „ja” i „ty”, należy do świata podziałów; podobnie granica, która oddziela „ja” od „ty”, zanika i okazuje się tymczasowa wobec dostępnego mistykowi doświadczenia całkowitej jedności⁷⁰.

Typem, w którym konkretyzuje się rewolucja monoteistyczna, nie jest mistyk, lecz prorok. Dla niego decydujące jest nie doświadczenie tożsamości, w którym nikną wszelkie podziały i odsłania się fundamentalna jedność bytu, lecz stanięcie w obliczu powołującego i rozkazującego Boga. Oczywiście, także tutaj można mówić o swego rodzaju „mistyce” prorockiego natchnienia, w której wyraża się tajemnicza więź proroka z Bogiem, jednak podstawowa struktura tego doświadczenia jest radykalnie różna od tej, która leży u podstaw mistyki religii azjatyckich. Prorok jest przekonany, iż jest on tylko narzędziem, że słowa, które głosi, są zarazem jego i nie jego. Mistyka tożsamości zostaje tutaj zastąpiona mistyką dialogu. Prorok musi wprawdzie stać się słuchaczem słowa, zanim będzie jego głosicielem. Jego posłannictwo nie rodzi się w głębi duszy, nie jest efektem własnych przemyśleń i doświadczeń, lecz ma swoje źródło w rzeczywistości transcendentnej — w Bogu. W tym miejscu staje się jasne, dlaczego przeciwieństwem historyczno-religijnej drogi mistyki nie jest po prostu monoteizm, ale monoteistyczna „rewolucja”. Jak się bowiem okazuje, nie każda forma tak zwanego monoteizmu może być przeciwstawiana „mistyce” Trzeba mianowicie z góry wykluczyć te formy monoteizmu, których wewnętrzna struktura zasadniczo różni się od tej, jaką spotykamy w przypadku monoteizmu Izraela. Chodzi tu przede wszystkim o różne odmiany wiary w Istotę Najwyższą, którą odnajdujemy w religiach prymitywnych, a która nie występuje w obrębie historycznego rozwoju wysokich form religijnych⁷¹, ale także o ewolucyjny monoteizm, jaki na przykład kształtował się od

⁶⁹ Cytat w: GENSICHEN, *dz. cyt.*, s. 351.

⁷⁰ RATZINGER, *Einheit und Vielfalt der Religionen*, s. 29. Na temat mistyki jedności z uwzględnieniem tradycji chrześcijańskiej doskonale pisze J. SUDBRACK, *Mystik. Sinnsuche und die Erfahrung des Absoluten*, Darmstadt 2002.

⁷¹ R. PETTAZZONI, *Der Allwissende Gott. Zur Geschichte der Gottesidee*, Frankfurt am M. 1957, s. 117: *Das, was sich bei den unzivilisierten Völkern findet, ist nicht der Monotheismus im historisch berechtigten Sinne des Wortes, sondern lediglich die Vorstellung von einem höchsten Wesen, dessen irrtümliche Identifizierung und trügerische Angleichung an den wirklichen Monotheismus nichts als eine Fehlerquelle sein kann.* Swoje stanowisko Pettazzoni uzasadnia tym, iż różne wyobrażenia Istoty Najwyższej u ludów pierwotnych nie powstały na gruncie „objawienia” (Pettazzoni odrzuca teorię „pramono-teizmu”), lecz w dobie historycznej ewolucji życia religijnego, jaka dokonała się wraz postępowaniem ludzkości. Pojęcie Istoty Najwyższej nie jest, jego zdaniem, efektem racjonalnego namysłu, lecz ma swoje źródło w witalnych uwarunkowaniach ludzkiej egzystencji. Tym też należy tłumaczyć odmiennosc wyobrażeń na temat Istoty Najwyższej w kulturach patriarchalnych i matriarchalnych. Dla łowców Istota

średniowiecza w Indiach⁷². Monoteizm religii Indii różni się bowiem od monoteizmu biblijnego w dwóch zasadniczych punktach: po pierwsze, jest on podporządkowany mistyce, a przez to otwarty na monizm, stanowi więc jedynie wstęp do czegoś bardziej ostatecznego, do doświadczenia tożsamości⁷³; po drugie, monoteizm ten nie powstał na drodze rewolucji, jak to miało miejsce w Izraelu, lecz był efektem ewolucji życia religijnego, przez co nigdy nie doprowadził do upadku bóstw, lecz raczej do pokojowej ugody między Bogiem a bogami, między wiarą w jednego Boga a wiarą w wielu bogów⁷⁴

W świetle tego, co powiedziano, staje się jasne, że „mistyka” i „monoteizm” stanowią od samego początku dwie całkowicie różne, a przez to niesprowadzalne do siebie struktury. W „mystyce” obowiązuje prymat duchowości, absolutność doświadczenia wewnętrznego. Bóg jest tutaj całkowicie pasywny, aktywny zaś jest człowiek, który zmierza do zanurzenia się w Bogu. Działanie Boga nie istnieje, jest tylko „mistyka” człowieka, znajdującego się na drodze do ostatecznego zjednoczenia. Droga „monoteizmu” zmierza w kierunku odwrotnym: pasywny jest tutaj człowiek, zaś tym, który działa, jest Bóg. Człowiek sam z siebie nie jest w stanie niczego uczynić, może jedynie stworzyć się na zbawczy czyn Boga, który wychodzi mu naprzeciw i wzywa go do posłuszeństwa wiary⁷⁵. Wynika stąd kolejna istotna różnica między drogą „mistyki” a drogą „monoteizmu”, która z religijno-fenomenologicznego punktu widzenia zwraca szczególną uwagę i wywołuje szereg reperkusji o charakterze teologicznym. Chodzi mianowicie o wspomniany już historyczny charakter monoteizmu, opartego na profetycznej rewolucji, oraz ahistoryczny charakter drogi mistycznej. Jak podkreśla RATZINGER:

Najwyższa przedstawia się jako „Pan Zwierząt”, dla pasterzy jest ona „Ojcem Nieba”, zaś rozwój rolnictwa daje początek wyobrażeniu „Matki Ziemi”; por. TENŹE, *Das Höchste Wesen: Phänomenologische Struktur und Historische Entwicklung*, w: M. ELIADE, J.M. KITAGWA (wyd.), *Grundfragen der Religionswissenschaft*, Salzburg 1963, s. 136–146. Dokładniej na ten temat pisze K. ARMSTRONG, *Krótką historia mitu*, Kraków 2005.

⁷² Na temat „monoteizmu” w Indiach zob. H. VON GLASENAPP, *Die fünf großen Religionen*, t. I, Düsseldorf 1952, s. 34nn.

⁷³ GENSICHEN, *Die biblische Botschaft gegenüber dem Hinduismus*, s. 351: *Die im Hinduismus weit verbreitete Tendenz, sich in Lebensnöten einem persönlichen Gott zuzuwenden, alle Anbetung auf ihn zu sammeln und dann auch Welt und Mensch einen höheren Grad von Realität zuzugestehen, soll und kann nicht ein Heraustreten aus der durchgehenden monistisch-theopanistischen Struktur des Hinduismus bedeuten: denn der jeweils verehrte Gott ist nur eine Erscheinungsform des brahman neben anderen, und das letzte Ziel ist auch hier Selbstverwirklichung des ātman. (...) Zudem wird im Hinduismus kein Zweifel daran gelassen, dass der „leichtere” Weg der theistischen Frömmigkeit letztlich ein Weg geringeren Ranges ist.*

⁷⁴ Por. RATZINGER, *Einheit und Vielfalt der Religionen*, s. 29. Rozróżnienie między monoteizmem rewolucyjnym a monoteizmem ewolucyjnym pochodzi od PETTAZZONIEGO, *Der Allwissende Gott. Zur Geschichte der Gottesidee*, s. 109–118; zob. też H. DE LUBAC, *Der Ursprung der Religion*, w: J. DE BIVORT DE LA SAUDÉE (wyd.), *Gott, Mensch, Universum. Die Antwort des Christen auf den Materialismus der Zeit*, Graz–Wien–Köln 1958, s. 313–346, zwł. 339–341.

⁷⁵ Por. RATZINGER, *Einheit und Vielfalt der Religionen*, s. 30.

Przeżycie, od którego w mistyce wszystko zależy, wyraża się jedynie w symbolach, zaś jego istota jest taka sama w każdym czasie. Nie liczy się moment występowania owego przeżycia, lecz wyłącznie jego treść, która oznacza wykraczanie poza wszelką granicę czasową i jej relatywizację. Boże wezwanie natomiast, które dosięga proroka, jest określone czasowo, posiada swoje „tu” i „teraz”, wraz z nim rozpoczyna się historia: ustanowiona zostaje relacja, a relacje między osobami mają charakter historyczny, są one tym, co nazywamy historią⁷⁶.

Na ten fakt zwracał już uwagę JEAN DANIELÉLOU, podkreślając, że chrześcijaństwo „z natury jest wiarą w wydarzenie”, podczas gdy

wielkie religie niechrześcijańskie stwierdzają istnienie wiecznego świata, stojącego w opozycji do doczesnego. Fakt wkroczenia wieczności w czas, która nadaje mu trwałość i czyni zeń historię, jest im nieznanym⁷⁷.

Właśnie tutaj ukazuje się nowość i oryginalność chrześcijaństwa na tle ogólnej historii religii:

Istotna cecha chrześcijańskiego Objawienia nie tkwi w tym, że daje nam ono poznać istnienie Boga — również inne religie rozpoznały ów fakt — lecz w tym, iż ukazuje nam ono Boga działającego w czasie, Boga, który wkracza w ludzką historię (...). Objawienie chrześcijańskie od stworzenia, poprzez wybranie Abrahama, aż po zmartwychwstanie Jezusa Chrystusa ukazuje nam historię zbawienia, historię *Mirabilia Dei*. Biblia jest dokumentacją tejże historii⁷⁸.

4. Religie (równorzędnymi) drogami zbawienia?

Jak zaznaczono, właściwa różnica między „mystyką” a „rewolucją monoteistyczną” polega na tym, że w pierwszym przypadku „Bóg” pozostaje całkowicie pasywny, decydujące zaś są doświadczenia człowieka, który zmierza do jedności z bytową podstawą wszystkich rzeczy, podczas gdy w drugim przypadku na pierwszy plan wysuwa się aktywność Boga, który wkracza w historię, czyniąc z niej uprzywilejowane „miejsce” swego objawienia i zbawienia. Rozróżnienie to skłania niektórych autorów do mówienia nie tylko o różnych strukturach wielkich dróg religijnych, ale także o różnych typach soteriologii, właściwych tymże strukturom. Typ pierwszy, odpowiadający drodze mistycznej, przedstawia się jako „autosoteriologia”, jako że główny akcent spoczywa tu na wysiłku człowieka, typ drugi zaś, będący przeciwieństwem pierwszego, określa się mianem „teosoteriologii”⁷⁹, gdyż działającym jest tutaj Bóg (*theos*), źródło i cel zbawienia. Rozróżnienie to wydaje się kluczowe dla teologicznej oceny soteriologicznego egalitaryzmu, głoszonego przez pluralistyczną teologię religii. Jak bowiem zauważa Daniélou:

Można zrozumieć, że (...) mądrość Indii fascynuje współczesnego człowieka Zachodu, który spragniony jest ciszy i duchowości. Nie można jednak pominąć faktu, iż systemy

⁷⁶ *Tamże*, s. 33.

⁷⁷ J. DANIELÉLOU, *Vom Geheimnis der Geschichte*, Stuttgart 1965, s. 128.

⁷⁸ *Tamże*, s. 131.

⁷⁹ Na temat tego pojęcia zob. M. SECKLER, *Theosoterik und Autosoterik*, ThQ 162 (1982), s. 289–298.

te zakładają, że człowiek zdolny jest o własnych siłach dojść do Boga. Chrześcijaństwo podkreśla jednak z naciskiem błędność takiego przekonania. Po pierwsze dlatego, że istnieje rzeczywistość grzechu pierworodnego, co oznacza, że między Bogiem a człowiekiem istnieje przepaść, której człowiek sam z siebie nie jest w stanie pokonać. Nie wystarczy bowiem powiedzieć, że człowiek zatracił siebie z chwilą, gdy zwrócił się ku światu zewnętrznemu, i że w momencie, gdy porzuci cielesny sposób życia, z powrotem odzyska czystą duchowość, czyli swój prawdziwy byt. Dla chrześcijaństwa to nie ciało jest źródłem grzechu. To raczej cały człowiek, ciało i dusza, odwrócił się od Boga i tylko Bóg może przez swoją łaskę wyzwolić go z tych więzów. Drugi powód leży w tym, że Bóg chrześcijan jest całkowicie nieosiągalny, i dlatego jedynie On sam może doprowadzić człowieka do tego rodzaju uczestnictwa w swej istocie, które zwykło nazywać się życiem nadprzyrodzonym. (...) Uczestnictwa tego w żaden sposób nie można osiągnąć na drodze ludzkiej ascezy⁸⁰.

Właśnie tutaj dostrzega Ratzinger pozytywne elementy teologii dialektycznej BARTHA, dla którego to nie religie jako takie są drogami zbawienia, ale wiara, wyrażająca się w posłuszeństwie Bożemu wezwaniu.

Według mnie pojęcie chrześcijaństwa niereligijnego jest sprzeczne i nierealistyczne. Wiara musi się przejawiać również jako religia i poprzez religię, choć rzecz jasna nie można jej do niej sprowadzać. Pod tym względem należałoby na nowo zbadać tradycję obu definicji. Według św. TOMASZA Z AKWINU „religia” jest niższą kategorią cnoty sprawiedliwości i jako taka jest konieczna, choć oczywiście jest czymś zupełnie innym niż „cnota włana” wiary. Wydaje mi się, że pierwszorzędnym postulatem, skierowanym pod adresem zróżnicowanej teologii religii, jest precyzyjne wyjaśnienie pojęć „wiara” i „religia”, gdyż oba są mgliste i najczęściej tyleż ze sobą mylone, co uogólniane. Stąd mówi się o „wiarach” w liczbie mnogiej, zamierzając określić w ten sposób wszystkie religie, mimo że pojęcie wiary w żadnym razie nie występuje we wszystkich religiach, a już na pewno nie jest dla wszystkich konstytutywne, a jeśli w nich występuje, to jest ono różnie rozumiane. I odwrotnie — rozszerzenie pojęcia religii jako

⁸⁰ DANIÉLOU, *dz. cyt.*, s. 132n. Wielu autorów podchodzi dzisiaj ostrożnie do tego typu stwierdzeń. H. WALDENFELS, *Die Heilsbedeutung nichtchristlicher Religionen nach katholischem Glaubensverständnis*, w: W. KERBER (wyd.), *Religion: Grundlage oder Hindernis des Friedens?*, München 1995, s. 243, zgadza się np. z opinią, że „tym, co religie czyni dopiero religiami, jest fakt, iż poszukiwane w nich zbawienie pochodzi nie od człowieka, lecz od Boga, że jest ono człowiekowi darowane”. Podkreśla jednak, że zasada ta jest prawdziwa również w stosunku do buddyzmu. „Kiedy mówi się tam o oświeceniu, to chodzi o rzeczywistość daru, i dlatego mówienie tutaj o samozbawieniu jest z gruntu fałszywe; albowiem również w buddyzmie oświecony nie dysponuje własnym oświeceniem czy też wyzwoleniem”. Warto jednak podkreślić, że chrześcijańskie pojęcie łaski, niosącej zbawienie, nie ogranicza się jedynie do formalnej pomocy udzielanej człowiekowi tam, gdzie kończą się jego ograniczone możliwości. Łaska nie jest ani jakimś „kwantem energii”, uzupełniającej i wspomagającej ludzkie działanie (synergizm), ani „efektem końcowym”, zwińczającym ludzki wysiłek dążenia do zbawienia (wyzwolenia). Gdy teologia chrześcijańska mówi o łasce, to ma na myśli całościową strukturę historycznego samo-udzielania się Boga człowiekowi, który jest początkiem, sprawcą i celem zbawienia. Chodzi więc o rzeczywistość wybitnie osobową i relacyjną, w której nieskończona wolność Boga spotyka się ze skończoną wolnością człowieka, nie znosząc jej jednak, lecz doprowadzając do swej pełni. Ów historyczny i osobowy charakter łaski jako zbawczego samo-udzielania się Boga człowiekowi osiągnął swój najpełniejszy wyraz w Jezusie Chrystusie, Bogu Wcielonym. Stąd łaska w pojęciu chrześcijańskim ma od początku charakter inkamacyjny (cała historia zbawienia jest niczym innym jak procesem, w którym Bóg coraz bardziej staje się Bogiem bliskim człowiekowi, Emmanuel), a przez to chrystologiczny (por. J 1,17).

ogólnej nazwy stosunku człowieka do Transcendencji nastąpiło dopiero w drugiej połowie czasów nowożytnych⁸¹.

Zdaniem MAXA SECKLERA należy rozróżnić między teologicznym „pojęciem religii” a „religią” w znaczeniu socjokulturowego systemu, na który składają się kult, wierzenia, etos, organizacja społeczna, język, itd.⁸² Religia w pierwszym znaczeniu jest — wedle słów św. Tomasza z Akwinu — po prostu „relacją do Boga”: *religio proprie importat ordinem ad Deum*⁸³ Tak rozumiane teologiczne pojęcie religii stanowi jednocześnie kryterium, pozwalające określić, czy i w jaki sposób w danym systemie kulturowym oraz w konkretnej praktyce ludzkiego działania urzeczywistnia się to, co konstytutywne dla religii, co stanowi jej teologiczną istotę, a mianowicie odniesienie człowieka do Boga. Ów ścisły teocentryzm teologicznego pojęcia religii idzie w parze z jego kategorialnym i kulturowym otwarciem, tzn. owo *ordo ad Deum*, będące istotą religii, jest zasadniczo możliwe we „wszelkiej” praktyce ludzkiego działania i w żadnym wypadku nie może być ograniczane do grupy fenomenów, które powszechnie nazywane są „religiami”. Co więcej, nie można nawet powiedzieć, iż konstytutywna dla teologicznego pojęcia religii relacja człowieka do Boga najpełniej i najdoskonalej realizuje się właśnie w tych systemach, które teoretycy kultury zwykli nazywać „religiami”. Z teologicznego punktu widzenia możliwa jest bowiem sytuacja, w której dany system lub fenomen, uznawany za religię, okaże się mieszaniną zwykłych przesądów i bezbożnych praktyk. Dlatego należy przyjąć,

iż „miejsce”, jakie teologiczne pojęcie religii wyznacza *religio*, nie może być w pierwszym rzędzie rozumiane w znaczeniu sektoralnym, teoretyczno-kulturowym, czy też fenomenologicznym, ale w znaczeniu antropologiczno-teologicznym, właśnie jako *ordo hominis ad Deum*. Owo *ordo* potrzebuje wprawdzie egzystencjalnego i socjalnego urzeczywistnienia, jednak nie można w sposób aprioryczny przyznawać systemom, które

⁸¹ RATZINGER, *Einheit und Vielfalt der Religionen*, s. 42. Warto w tym miejscu zacytować następujący fragment deklaracji *Dominus Iesus*, wydanej w 2000 r. przez Kongregację Nauki Wiary, który dosyć dobrze wpisuje się w kontekst powyższych uwag Ratzingera, ówczesnego kardynała i prefekta Kongregacji: „Dlatego należy zawsze stanowczo zachowywać rozróżnienie między wiarą teologalną a wierzeniami w innych religiach. Podczas gdy wiara jest przyjęciem przez łaskę prawdy objawionej, która «pozwała wnikać do wnętrza tajemnicy i pomaga ją poprawnie zrozumieć» (FR 23), wierzenie w innych religiach to ów ogół doświadczeń i przemyśleń, stanowiących skarbnicę ludzkiej mądrości i religijności, które człowiek poszukujący prawdy wypracował i zastosował, aby wyrazić swoje odniesienie do rzeczywistości boskiej i do Absolutu” (nr 7). Krytycznie należy zauważyć, że kwestionowanie wiary w innych religiach stawia ich wyznawców na jednej płaszczyźnie z niewierzącymi, tzn. z tymi, którzy świadomie odrzucają istnienie Boga bądź też nie pozostają w żadnej relacji z Rzeczywistością Transcendentną. Tego typu utożsamienie jest jednak krzywdzące. Istnienie wiary w religiach pozachrześcijańskich sugeruje następujący fragment wypowiedzi Soboru Watykańskiego II: „(...) wszyscy wierzący, jakkolwiek wyznawaliby religię (...)” (KDK 36). Szerzej na ten temat zob. I.S. LEDWOŃ, *Pełnia i ostateczność objawienia w Jezusie Chrystusie*, w: M. RUSECKI (wyd.), *Wokół deklaracji „Dominus Iesus”*, Lublin 2001, s. 57–71.

⁸² Por. M. SECKLER, *Der theologische Begriff der Religion*, w: W. KERN, H.J. POTTMEYER, M. SECKLER (wyd.), *Handbuch der Fundamentaltheologie*, t. I: *Traktat Religion*, Tübingen–Basel 2000², s. 131–148.

⁸³ STh II-II. q. 81, a. 1.

religioznawstwo (z powodów możliwych dziś do zakwestionowania) określa mianem „religii”, monopolu na tego rodzaju urzeczywistnienie⁸⁴.

Teologiczne pojęcie religii jako *ordo ad Deum* wymaga jednak doprecyzowania. Nie każdy bowiem rodzaj relacji do Boga jest religią. W ramach średniowiecznej koncepcji *ordo* całe stworzenie charakteryzuje się bytową relacją do Boga, jednak owo ontologiczne przyporządkowanie rzeczywistości stworzonej do Boga jako *principium et finis omnium* nie tworzy jeszcze religii. Gdyby tak było, również kamienie miałyby religię. Nie wystarczy również powiedzieć, iż teologiczne pojęcie religii realizuje się tam, gdzie skończona natura duchowa urzeczywistnia swoje *ordo ad Deum* w formie wyraźnego odniesienia do Boga, gdyż wtedy również szatan miałby religię, jako że istnieje w egzystencjalnej, choć nieszczęśliwej relacji do Boga. To samo odnosi się do ateistów, których istnienie ontologicznie, a czasem i egzystencjalnie realizuje się w odniesieniu do absolutnego bytu Boga, choć oni sami zaprzeczają Jego istnieniu bądź świadomie wykreślają Go ze swego życia. Nie każda relacja do Boga jest więc religią, lecz jedynie taka, która realizuje się w horyzoncie pytania o zbawienie. Inaczej mówiąc: religia jest „zbawczą” relacją do Boga⁸⁵. Nie znaczy to, rzecz jasna, że człowiek sam z siebie zdolny jest do pomyślnego zrealizowania tego rodzaju relacji. Dla człowieka *in puris naturalibus* relacja ta byłaby możliwa jedynie jako rozpaczliwe „życzenie”, by przezwyciężyć stan niezbawienia, w który uwikłana jest jego egzystencja. Stąd religia jako zbawcza relacja człowieka do Boga możliwa jest tylko i wyłącznie jako „teosoterika”, nigdy jako „autosoterika”⁸⁶. Człowiek jest wprawdzie z natury *capax infiniti*, jednak ostateczne spełnienie jego istoty nie leży w zakresie jego własnych możliwości.

Pozostaje zapytać, jaki stosunek zachodzi między tak rozumianym „teologicznym pojęciem religii” (*religio = ordo hominis ad Deum*) a „religiami” (*religiones*) w sensie socjokulturowych systemów. Jak wspomniano, ścisły teocentryzm teologicznego pojęcia religii (*religio*) zabrania przyznania religiom historycznym (*religiones*) monopolu na realizowanie „istoty religii” jako „zbawczej relacji do Boga”, gdyż relacja ta równie dobrze może aktualizować się w ramach innych systemów społeczno-kulturowych, nie będących religiami. Nie oznacza to zrównania religii z etyką, nauką bądź sztuką, trzeba jednak zauważyć, iż również w tych dziedzinach ludzkiej aktywności może realizować się „teologiczne pojęcie religii” jako *ordo hominis ad Deum*⁸⁷. Św. Tomasz wyróżnia dwa rodzaje aktów religijnych, w ra

⁸⁴ SECKLER, *Der theologische Begriff der Religion*, s. 137.

⁸⁵ *Tamże*, s. 138: *Für den theologischen Religionsbegriff liegt das Wesen der Religion nicht einfach in der „Befindlichkeit“ der Existenz oder in einer „Zuständlichkeit“ des Bewusstseins, sondern im „realen Transzendieren auf Gott hin im Horizont der Heilsfrage“, also in einem „bejahten Heilsinteresse“ und im Mut zum Beschreiten eines „Weges“ in der diesbezüglichen Praxis.*

⁸⁶ Por. *tamże*.

⁸⁷ Według K. Rahnera każdy prawdziwie moralny akt jest faktycznie aktem religijnym, tzn. aktem, w ramach którego realizuje się teologiczne pojęcie religii (*religio*): „Każdy moralnie dobry akt człowieka

mach których teologiczna istota religii zyskuje swoją historyczną aktualizację. Pierwsza grupa aktów, w której „religia” jako *ordo ad Deum* znajduje (*explicite* bądź *implicite*) właściwą sobie podstawę i swoje „uzasadnienie”, to akty zwane cnotami teologicznymi (*virtutes theologicae*). Są to: wiara, nadzieja i miłość. Cnoty te zakładają zbawcze działanie Boga i osiągają swoją pełnię w „religii chrześcijańskiej” (*religio christiana*), przez co zachodzi logiczny związek między „teologiczną istotą religii” (*ordo ad Deum*) a „religią chrześcijańską”. Dzięki istnieniu powszechnej woli zbawczej Boga są one jednak zasadniczo możliwe dla wszystkich ludzi, także tych, którzy znajdują się poza formalną przynależnością do chrześcijaństwa i jakiegokolwiek innej religii historycznej.

Drugą grupę aktów religijnych, do których Tomasz odnosi pojęcie *religio*, to akty modlitwy, kultu i pobożności. Akty te nie uzasadniają religii, ale „objawiają ją na zewnątrz”, nadają jej widzialną postać. W nich wyraża się przede wszystkim jurydyczno-etyczny oraz antropologiczny aspekt religii. Na płaszczyźnie jurydyczno-etycznej religia (*religio*) widziana jest jako część kardynalnej cnoty sprawiedliwości (*iustitia*), której istota wyraża się w oddawaniu Bogu należnej Mu czci. Cieleśny aspekt natury ludzkiej rodzi zaś konsekwencje antropologiczne dla religii: w religii chodzi o „wspominanie” rzeczy Boskich w tym, co zmysłowe (*commemoratio divinatorum in rebus sensibilibus*⁸⁸), o poświęcające je obwieszczenie (*protestatio*) oraz o ich zmysłowe uobecnienie (*representatio*). Z tego punktu widzenia cnoty teologiczne, w których religia jako zbawcza relacja człowieka do Boga znajduje sobie właściwą realizację, strukturalnie poprzedzają rzeczywistość religii historycznych, w związku z czym św. Tomasz może powiedzieć, iż religia nie jest wiarą, ale jej manifestacją przy pomocy postrzegalnego zmysłowo systemu znaków⁸⁹. W konsekwencji religia jako zewnętrzny system znaków, funkcjonujący w ramach danego kontekstu społeczno-kulturowego, może względem wewnętrznej „istoty religii” (*ordo hominis ad Deum*) pełnić „jedynie” funkcję manifestującą, eksplikującą, dysponującą i porządkującą⁹⁰. Oznacza to, iż zbawcza rola religii jako systemów społeczno-kulturowych może być tylko pośrednia i relatywna. To nie religie „jako takie” zapośredniczają zbawczą łaskę, ale dany w każdym akcie religijnym „nadprzyrodzony obiekt formalny”⁹¹.

jest w ramach faktycznego porządku zbawczego faktycznie również nadprzyrodzonym aktem zbawczym” (K. RAHNER, *Natur und Gnade*, w: TENZE, *Schriften zur Theologie*, t. IV, Einsiedeln–Zürich–Köln 1960, s. 227). Kiedy Rahner mówi o „nadprzyrodzonych momentach” w religiach pozachrześcijańskich, to ma na myśli właśnie akty moralno-religijne, w ramach których człowiek realizuje swoją określoną przez „egzystencjal nadprzyrodzony” istotę i otwiera się na zbawienie; por. D. ZIEBRITZKI, „*Legitime Heilswege*” *Relecture der Religionstheologie Karl Rahners*, Innsbruck 2002, s. 44n.

⁸⁸ S.c.g. III. q. 119.

⁸⁹ STh II-II. q. 94, a. 1 ad 1: *Religio non est fides, sed fidei protestatio per aliqua exteriora signa*.

⁹⁰ Por. SECKLER, *Der theologische Begriff der Religion*, s. 140.

⁹¹ Por. KAŁUŻA, *Teologia trynitarna jako podstawa chrześcijańskiej teologii religii*, w: G. DZIEWULSKI, *Teologia religii. Chrześcijański punkt widzenia*, Łódź–Kraków 2007, s. 309. SECKLER, *Theolo-*

Rozróżnienie między teologicznym pojęciem religii jako zbawczym odniesieniem człowieka do Boga a religiami w sensie złożonych systemów społeczno-kulturowych ważne jest nie tylko w kontekście problematyki zbawienia, lecz również z uwagi na zagadnienie „prawdy religii”. Warto w tym miejscu podkreślić, iż z chrześcijańskiego punktu widzenia pytania o zbawienie nie da się oddzielić od pytania o prawdę, o czym — niestety — często zapomina się w dyskursie teologicznym. „Prawda was wyzwoli” (J 8,32) — mówi Chrystus w Ewangelii Janowej. Oznacza to, iż „zbawienie jest możliwe tylko jako prawda, zaś bycie w prawdzie jest już zbawieniem”. Dlatego wszystkie religie muszą poddać się osądowi prawdy. Wypracowanie odpowiedniej kryteriologii religii stanowi więc jedno z głównych zadań teologii religii. Nie wchodząc w szczegóły tego trudnego zagadnienia, warto podkreślić kryteriologiczną wartość samego pojęcia religii jako *ordo hominis ad Deum*. Prawda danej religii historycznej zależna jest bowiem od tego, czy i w jakim stopniu realizuje się w niej teologiczne pojęcie religii jako zbawczej relacji człowieka do Boga. Religie nie są więc prawdziwe przez sam fakt, że są religiami, lecz dzięki swej zgodności z teologicznym pojęciem religii. Zgodność ta może urzeczywistniać się w różnym stopniu, przez co różnym religiom będzie przysługiwał różny stopień prawdziwości. Religia, w której w żaden sposób nie będzie realizowała się teologiczna istota religii (*ordo ad Deum*), nie może być uznana za prawdziwą, a przez to za religię w teologicznym tego słowa znaczeniu⁹². Oznacza to, że dany system kulturowy, który z takich czy innych powodów zwykle nazywać się „religią”, w żadnym wypadku nie musi być „miejscem” realizowania się *religio* jako zbawczego odniesienia człowieka do Boga. To, że jakiś fenomen uznawany jest za „religijny” lub rości sobie pretensje do bycia takim, nie oznacza jeszcze, że rzeczywiście tak jest. Stąd twierdzenie, że wszystkie religie są (równie) prawdziwe, i że wszystkie one są dla swoich wyznawców (równorzędnymi) drogami zbawienia, jest po prostu błędne, i to zarówno z historyczno-fenomenologicznego, jak i teologicznego punktu widzenia.

gie der Religionen mit Fragezeichen, s. 179: „Ponieważ także ateści i ludzie areligijni nie są z chrześcijańskiego punktu widzenia pozbawieni szansy zbawienia, wydaje się ostatecznie, iż formalnie nie religie, ale droga sumienia oraz etyczny wymiar życiowej praktyki — niezależnie od tego, czy pojmuje się ją religijnie, czy nie — jest tym, co w języku teologii zwykle nazywać się miejscem zbawczej decyzji oraz materią dróg zbawienia (*Stoff der Heilswege*)”; por. KONGREGACJA NAUKI WIARY, *Nota na temat książki Jacques'a Dupuis „Ku chrześcijańskiej teologii pluralizmu religijnego”*, *OsRomPol* 5 (2001), s. 45: „Wedle nauki katolickiej należy twierdzić, że «gdy Duch Święty działa w sercach ludzi i w dziejach narodów, w kulturach i religiach, podejmuje On zadanie przygotowania do Ewangelii» (LG 16). Uzasadnione jest zatem twierdzenie, że Duch Święty dokonuje zbawienia niechrześcijan także dzięki owym elementom prawdy i dobra obecnym w różnych religiach; nie ma jednak żadnych podstaw w teologii katolickiej pogląd, jakoby te religie, rozpatrywane jako takie, były drogami do zbawienia, także dlatego że występują w nich braki, niedobory i błędy, dotyczące podstawowych prawd o Bogu, człowieku i świecie”

⁹² SECKLER, *Der theologische Begriff der Religion*, s. 141: *Die Religionen haben kein Monopol für den ordo hominis ad Deum, aber sie wären nichts, wenn sie etwas anderes sein wollten als dessen symbolische Konkretion und leibhafte Darstellung.*

**Sind Religionen gleichwertige Wege zum Heil?
Theologie der Religionen angesichts der Herausforderungen
des soteriologischen Egalitarismus**

Zusammenfassung

Das Problem der soteriologischen Relevanz bzw. Heilsvermittlung der nichtchristlichen Religionen ist mittlerweile zu einem Standardthema der Theologie der Religionen geworden. Vor allem in der sog. Pluralistischen Religionstheologie (W. C. Smith, J. Hick, P. Knitter, R. Pannikar, P. Schmidt-Leukel) wird behauptet, alle Religionen seien als (prinzipiell oder mindestens potentiell) gleichberechtigte und gleichwertige Heilswege anzusehen. Der vorliegende Artikel versteht sich als kritische Auseinandersetzung mit dieser These. Im ersten, historisch-phänomenologischen Schritt wird gezeigt, dass die eine Religionsgeschichte der Menschheit keine homogene, undifferenzierte Einheit darstellt. Vielmehr weist sie eine Komplexität auf, die es verbietet, alle Religionen unter einen Hut zu bringen. Damit wird auch die oft vertretene Meinung, alle Religionen gründen in der mystischen Erfahrung, widerlegt. Das „Ich bin Du“ des Mystikers lässt sich mit dem biblischen „Ich bin Dein“ nicht harmonisieren. Die komparative Analyse der hinduistischen und buddhistischen Heilswege mit der monotheistischen „Revolution“ Israels lässt deutlich erkennen, dass mit der „Mystik“ und dem „Monotheismus“ zwei von Anfang an total verschieden gebaute Strukturen gegeben sind. Im ersten Fall gilt das Primat der Innerlichkeit. „Gott“ ist hier völlig passiv und das Entscheidende liegt im Erleben des Menschen, der seine Identität mit dem Sein alles Seienden (brahman) zu verwirklichen versucht. Im zweiten Fall entscheidend ist die Aktivität Gottes, der den Menschen ruft und ihm die Wirklichkeit des Heils schenkt. Die „Autosoterik“ des ersten Weges lässt sich mit der „Theosoterik“ des zweiten Weges nicht vereinbaren, auch wenn sich manchmal zwischen den beiden Strukturen äußere Ähnlichkeiten und Parallelen erkennen lassen. Im zweiten, theoretisch-systematischen Schritt wird gefragt, worin das „theologische Wesen“ der Religion (*religio*) besteht und wie es sich zu den konkreten Religionen der Geschichte (*religiones*) verhält. Mit Thomas von Aquin wird angenommen, dass Religion im theologischen Sinne die Beziehung des Menschen zu Gott (*ordo hominis ad Deum*) bedeutet. Die streng „theozentrische Konzentration“ dieses Religionsbegriffes geht Hand in Hand mit seiner kategorialen und kulturtheoretischen „Entgrenzung“, d. h. jener *ordo ad Deum*, welcher das theologische Wesen von *religio* ausmacht, ist keineswegs auf die Phänomengruppe der Religionen eingrenzbar, sondern ist grundsätzlich in *aller* menschlichen Praxis möglich. Den Kultursystemen, die religionswissenschaftlich als „Religionen“ bezeichnet werden, ist also kein exklusives Monopol für die Verwirklichung des theologischen Wesens von Religion anzuerkennen. Daraus ergibt sich die „kriteriologische Funktion“ des theologischen Religionsbegriffes: Die Wahrheit einer Religion bemisst sich theologisch gesehen daran, dass und wie sich in ihr die erlösende Beziehung des Menschen zu Gott sachgerecht ausdrückt und verwirklicht. Daraus folgt wiederum, dass die Religionen nicht einfach a priori dadurch, dass sie Religionen sind, auch schon als wahr oder gar insgesamt alle als gleich wahr gelten können. Es kommt ganz darauf an, inwieweit sie in ihren Sinnformen und Sinngehalten dem Kriterium des elementaren theologischen Religionsbegriffs entsprechen.