

KS. KRYSZTOF KAŁUŻA
Bamberg

MIĘDZY EKSKLUZYWIZMEM A PLURALIZMEM Zarys chrześcijańskiej teologii religii

1. Teologia religii – 2. Problem teologii globalnej – 3. Między ekskluzywizmem a pluralizmem – 4. Religia a religie – 5. Religie a objawienie – 6. Perspektywa trynitarna – 7. Religie a zbawienie

Przez prawie dwa tysiące lat teologia chrześcijańska stawiała pytanie o możliwość zbawienia tych, którzy znajdują się poza formalną przynależnością do Kościoła (*extra Ecclesiam*). Niezależnie od wyznawanych poglądów i szczegółowych rozstrzygnięć w tej sprawie, w jednym się zgadzano: zbawienie jest procesem, który dokonuje się we wnętrzu człowieka, w jego subiektywności, niezależnie od kulturowych, historycznych i społecznych uwarunkowań jego natury. Łaska usprawiedliwiająca, *conditio sine qua non* zbawienia, to przede wszystkim „łaska wewnętrzna” (*gratia interna*), czyli nadprzyrodzone działanie Boga w duszy człowieka¹. W tej perspektywie nie pytano o religie jako takie, ale o „religijność”, a więc to wszystko, co składa się na całokształt indywidualnego odniesienia człowieka do Boga, zwłaszcza na płaszczyźnie sumienia i działań moralnych. Religii jako obiektywnych systemów, w których żyją niechrześcijanie, nie brano pod uwagę. Owszem, zauważano ich obecność, często nawet podejmowano z nimi dyskusje i toczono spory, zwłaszcza w kontakcie z judaizmem i islamem, jednak ocena tychże religii była zdecydowanie negatywna: wszystkie one są religiami fałszywymi, w przeciwieństwie do jedynej prawdziwej religii, jaką jest chrześcijaństwo. Jeśli więc niechrześcijanie osiągają zbawienie, to nie dzięki religiom, w jakich przyszło im żyć, ale pomimo tych religii, a nawet wbrew nim.

¹ Por. Św. AUGUSTYN, *Państwo Boże*, tł. W. Kubacki, Kęty 2002, XV, 6: „Duch Święty zaś działa wewnątrz, iżby się na co zdało lekarstwo z zewnątrz przyjmowane. W przeciwnym bowiem razie, choćby Bóg sam mówił do zmysłów ludzkich w jakimś osobniku bądź do zmysłów ciała, bądź do podobnych im, które we śnie mamy, a nie poruszyłby wewnętrzną łaską umysłu i nie działałby nań, nic nie pomoże człowiekowi wszelkie głoszenie prawdy”, Na temat augustyńskiej koncepcji łaski oraz jej oddziaływania na dzieje chrześcijańskiej teologii zob. K.-H. MENKE, *Das Kriterium des Christseins. Grundriss der Gnadenteologie*, Regensburg 2003.

Sytuacja ta zaczęła ulegać zmianie dopiero w połowie ubiegłego stulecia, kiedy to — głównie za sprawą zwrotu antropologicznego — zaczęto w teologii podkreślać społeczno-kulturowe uwarunkowania bytu ludzkiego. Uświadomiono sobie, że życie religijne nie jest jakąś abstrakcyjną kategorią *a priori*, którą Bóg wszczepia bezpośrednio w duszę człowieka, lecz rzeczywistością o wiele bardziej złożoną, a przy tym w dużym stopniu zależną od konkretnego kontekstu społecznego, historycznego i kulturowego, w jakim się rozwija. W konsekwencji nie można było dłużej utrzymywać, iż religie jako obiektywne systemy nie mają żadnego wpływu na konkretną relację człowieka do Boga. Zbawienie nie dokonuje się wyłącznie w ludzkiej subiektywności, w głębi duszy, ale zapośredniczone jest w konkretnych strukturach społeczno-kulturowych, wśród których uprzywilejowane miejsce zajmują właśnie religie. Taka zmiana perspektywy zrodziła pytania, których wcześniej nie stawiano, a które dziś zajmują poczesne miejsce w kręgu teologicznych debat i sporów, których zasięg dawno już przekroczył szacowne mury uniwersytetów². Pytania te koncentrują się zazwyczaj wokół dwóch kwestii podstawowych: (1) Jak chrześcijaństwo ocenia inne religie? (2) Jaki wpływ wywierają inne religie na samoocenę chrześcijaństwa? Szczegółowych odpowiedzi na te pytania próbuje udzielić teologia religii — najmłodsza spośród dyscyplin teologicznych.

1. Teologia religii

Zastanawiając się nad pojęciem i naturą teologii religii, warto wspomnieć na samym początku o pewnej terminologicznej niejasności, jaką kryje w sobie termin „teologia religii”. Otóż w języku polskim pojęcie „teologia religii” — przy braku rodzajnika oraz utożsamieniu końcówki dopełniacza „-ii” dla liczby pojedynczej oraz „-ii” dla liczby mnogiej — nie pozwala jednoznacznie określić, czy obecna tu przydawka „religii” odnosi się do religii w ogólności (pojętej abstrakcyjnie), czy też do konkretnej religii historycznej, czy może do wielu (wszystkich) religii?³ Każda z wymienionych opcji zakłada nieco odmienną koncepcję tego, czym ma

² Por. J. DUPUIS, *Jedność i pluralizm: chrześcijaństwo a religie*, w: M. RUSECKI, K. KAUCHA, Z. KRZYSZOWSKI, I.S. LEDWOŃ, J. MASTEJ (red.), *Chrześcijaństwo jutra*, Lublin 2001, s. 723, 725: „Nie można zrezygnować z tego, co stanowi centrum chrześcijańskiej wiary, to znaczy z Jezusa Chrystusa, Zbawiciela wszystkich i jedyne Pośrednika pomiędzy Bogiem a ludźmi, którego historyczna tajemnica życia, śmierci i zmartwychwstania zawiera pełnię objawienia Bożego w historii i w pełni realizuje Boży plan zbawienia całej ludzkości. Pozostaje więc zapytać, czy i w jakim sensie jest możliwe uznanie w innych tradycjach religijnych samoujawnienia Boga, rzeczywistego «objawienia», a w drogach zbawienia, jakie tradycje religijne proponują swym wyznawcom, «środków» zbawienia przewidzianych, a nawet przygotowanych przez Boga w Jego planie zbawienia całej ludzkości”.

³ Por. Ł. KAMYKOWSKI, *Teologia religii. Pojęcie – natura – przedmiot*, w: G. DZIEWULSKI (red.), *Teologia religii. Chrześcijański punkt widzenia*, Łódź – Kraków 2007, s. 21n.

być owa dyscyplina⁴. Dalsze niejednoznaczności kryją się za różnym rozumieniem pojęć „teologia” i „religia”, przy czym coraz częściej podkreśla się, iż obydwa terminy wyrosły na bazie kultury europejskiej, a ściślej mówiąc na gruncie chrześcijaństwa, i dlatego wiązanie ich z kulturami i wierzeniami pozaeuropejskimi jest sztucznym zamykaniem tych ostatnich w obcych dla nich i zniekształcających je schematach pojęciowych.

„Zdaniem Andrzeja Bronka przedmiotem teologii religii może być religia w ogóle (*theologia religionis*) lub pewna historyczna religia (*theologia religionum*), w zależności od tego, czy chodzi o teologiczny namysł nad „faktem” i znaczeniem religii w ogólności, czy doktryną konkretnej religii⁵. Przy tym samo stwierdzenie, że przedmiotem teologii religii są religijne wierzenia bądź doktryna teologiczna, nie wystarcza do wyróżnienia jej jako odrębnej dyscypliny badawczej, gdyż przedmiotem tym mogą zajmować się także inne dyscypliny religiologiczne. Jej swoistość (przedmiot formalny) polega mianowicie na tym, że wychodząc od faktu prawdziwości własnej doktryny religijnej (prawd objawionych), rozpatruje w jej świetle prawdziwość (wiarygodność) roszczeń innych religii⁶.

Ściśle rzecz biorąc, teologię religii należy odróżnić od ogólnej teorii religii. Jak zauważa HANS WALDENFELS, w

teologii religii [*Religionstheologie*] nie chodzi — analogicznie do filozofii religii i na zasadzie kontynuacji traktatu teologii fundamentalnej *De religione* — o teologiczne zajmowanie się religią lub tym, co religijne w człowieku, lecz dokładniej o teologię religii [*Theologie der Religionen*]⁷.

W takim znaczeniu teologia religii byłaby dyscypliną religiologiczną, związaną z tradycją teologiczną określonej religii, próbującą dokonać z pozycji własnej teologii namysłu nad innymi religiami. Specyficznie „chrześcijańska teologia religii” byłaby zaś częścią teologii systematycznej, która wychodząc od własnego objawienia, uznawanego za prawdziwe, pytałaby o teologiczną kwalifikację innych religii, badając je w aspekcie prawdziwości, a więc objawionego (nadprzyrodzonego) charakteru i zbawczych roszczeń.

⁴ M. RUSECKI (*Traktat o religii*, Warszawa 2007, s. 55) uważa, iż można dzisiaj mówić o dwóch rodzajach teologii religii: (1) teologia religii w znaczeniu węższym — oznacza refleksję nad zbawczą funkcją konkretnej religii w świetle normatywnych dokumentów pochodzących ze znanego w niej objawienia; (2) teologia religii w znaczeniu szerszym — oznacza refleksję nad wszelkiego rodzaju rzeczywistością religijną czy nad religiami, dokonywaną w świetle objawienia chrześcijańskiego. Zdaniem Ruseckiego obydwie koncepcje teologii religii są możliwe, przy czym on sam opowiada się za koncepcją drugą.

⁵ A. BRONK, *Nauka wobec religii*, Lublin 1996, s. 129.

⁶ *Tamże*.

⁷ H. WALDENFELS, *Religionstheologie*, w: TENŻE (red.), *Lexikon der Religionen*, Freiburg im Br. 1987, s. 557.

W świetle takiego rozumienia przedmiotu teologii religii można wskazać bardziej szczegółowe zadania, które miałyby do spełnienia ta dyscyplina⁸. Przede wszystkim chrześcijaństwo winno starać się o głębsze zrozumienie i ocenę samego siebie w kontekście wielości religii. Musi ono konkretnie zastanowić się nad prawdą i powszechnością, do których rości sobie prawo, i w ten sposób na nowo odczytać i zrozumieć swoją misję wśród narodów niechrześcijańskich. Po drugie, w teologii religii chodzi o określenie statusu chrześcijaństwa i religii jako rzeczywistości społeczno-kulturowych w relacji do zbawienia człowieka. Podstawowa kwestia, o którą tutaj chodzi, jest następująca: Czy można widzieć w religiach zamierzone przez Boga drogi (środki), na których (dzięki którym) ich wyznawcy dostępują zbawienia? Jeśli tak, to są one autonomicznymi drogami (środkami) zbawczymi, czy też realizuje się w nich zbawienie dokonane przez Chrystusa? Zagadnień tych nie należy mylić z dyskusją wokół problemu możliwości zbawienia jednostek, chrześcijan lub niechrześcijan. Istnienie zbawczej łaski poza widzialnymi granicami Kościoła w zasadzie nigdy nie budziło wątpliwości⁹. Kontrowersje wzbudza natomiast pytanie o możliwości zbawcze samych religii jako obiektywnych instytucji. O ile bowiem nie podlega dyskusji możliwość zbawienia poza Kościołem tych, którzy żyją zgodnie z sumieniem, a więc na drodze indywidualnej, o tyle zagadnienia te sprowadzane są dziś do pytania, czy zbawienie niechrześcijan dokonuje się mimo ich przynależności do konkretnej religii historycznej, czy też w jakiś sposób poprzez tę religię i dzięki niej. Pojawiają się bowiem opinie, iż w przypadku przyznania religiom statusu zamierzonych przez Boga dróg zbawczych zachodzi niebezpieczeństwo relatywizacji chrześcijaństwa (a ściślej: relatywizacji objawieniowego i odkupieńczego znaczenia osoby i dzieła Jezusa Chrystusa), relatywizacji konieczności istnienia Kościoła i przynależności do niego, co z kolei stawia pytanie o sens nawracania, misji, itd.¹⁰ Ponadto wskazuje się na wewnętrzne zróżnicowanie świata religii, zwraca się uwagę na obecne w nich elementy zła i fałszu, co wyklucza uznanie w nich zamierzonych przez Boga instytucji zbawczych¹¹. Owszem, religie mogą zawierać elementy dobra, prawdy i świętości i jako takie stanowić środowiska bądź konteksty zbawcze dla swoich wyznawców, one same jednak, jako całościowe systemy społeczno-kulturowe, nie mają

⁸ Por. MIĘDZYNARODOWA KOMISJA TEOLOGICZNA, *Chrześcijaństwo a religie*, nr 7. Polski tekst w: I.S. LEDWOŃ, K. PEK (red.), *Chrześcijaństwo a religie. Dokument Międzynarodowej Komisji Teologicznej. Tekst – komentarze – studia*, Lublin – Warszawa 1999, s. 13–54 (dalej: ChR).

⁹ Papież Klemens XI w konstytucji *Unigenitus* (1713) potępił jansenistyczną tezę P. Quesnela (1634–1719), wedle której poza Kościołem nie jest udzielana żadna łaska (*Extra Ecclesiam nulla conceditur gratia*; DS 2429).

¹⁰ Por. I.S. LEDWOŃ, *Geneza religii pozachrześcijańskich w ujęciu Soboru Watykańskiego II*, RT 47 (2000), z. 9, s. 69.

¹¹ Por. M. SECKLER, *Sind Religionen Heilswege?*, StZ 186 (1970), s. 191n.

żadnej wartości zbawczej. W takim ujęciu człowiek zbawiałby się wprawdzie w religiach, ale nie dzięki nim¹².

Wreszcie teologia religii winna badać konkretne religie historyczne, studiować ich wierzenia, obyczaje, kult i zasady moralne, by następnie skonfrontować je z treściami wiary chrześcijańskiej. Tutaj jest rzeczą konieczną ustalenie kryteriów, które umożliwiłyby krytyczną dyskusję nad dostępnym materiałem badawczym oraz wypracowanie odpowiedniej hermeneutyki, pozwalającej ów materiał interpretować i zrozumieć¹³. Na tym polu badań teologia religii byłaby nie tyle „mową o religiach”, ile bardziej jeszcze „rozmową z religiami”¹⁴. Jednym z projektów, usiłujących wyjść naprzeciw tym żądaniom, jest tzw. „teologia komparatywna”¹⁵. Jej przedstawiciele nie zamierzają formułować ogólnych twierdzeń na temat religii, lecz zwracają się ku konkretnym religiom historycznym. Oznacza to, iż nie wcześniej przyjęta teoria religii ma być podstawą teologii religii, lecz konkretne pola problemowe, wyznaczone przez co najmniej dwie tradycje religijne¹⁶. Nazwa „teologia komparatywna” nie oznacza przy tym, iż chodzi tu o jakiś nowy rodzaj porównawczego religioznawstwa, lecz o konstruktywną teologię, opartą na metodzie porównawczej. „Jako teologia” — zauważa FRANCIS CLOONEY, jeden z najbardziej reprezentatywnych przedstawicieli tego kierunku — „teologia komparatywna jest wiarą, która szuka zrozumienia; jej ostatecznym horyzontem jest poznawanie Boga, Transcendencji”¹⁷. Tym jednak, co wyróżnia ją spośród innych koncepcji teolo-

¹² Por. L. SCHEFFCZYK, *Die Heilsverwirklichung in der Gnade. Gnadenlehre*, Aachen 1998, s. 204.

¹³ Por. ChR 7.

¹⁴ Por. H. WALDENFELS, *Christus und die Religionen*, Regensburg 2002, s. 115.

¹⁵ 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; TENŽE, *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; TENŽE, *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 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. Krótki przegląd dotychczasowej dyskusji wokół teologii komparatywnej daje P.F. KNITTER, *Introducing Theologies of Religions*, Maryknoll – New York 2002, s. 202–215.

¹⁶ F.X. 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.*

¹⁷ CLOONEY, *Comparative Theology*, s. 521.

giczno-religijnych, jest „zobowiązanie do szczegółowych badań nad innymi religiami”¹⁸. W tym znaczeniu teologia komparatywna nie jest gotową teorią, lecz praktyką, otwartym procesem, którego kształt rodzi się w konkretnym spotkaniu chrześcijaństwa z innymi religiami¹⁹.

2. Problem teologii globalnej

Rozważając metodologiczny status chrześcijańskiej teologii religii, nie sposób pominąć wciąż jeszcze żywo dyskutowanej „pluralistycznej teologii religii”. Jej krytycy oskarżają ją m.in. o 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 JOHN HICK określa jako *movement between the standpoints of Christian theology and a (global) philosophy of religion*²⁰. W ramach tak określonej metody dyskursu teologiczno-religijnego chodzi głównie o to, by religie nie były rozpatrywane w perspektywie określonej (najczęściej własnej) 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 zdeklarowaną, a przez to mało obiektywną, teologię religii w pewien rodzaj „teologii globalnej”²¹, 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, 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 absolutną²².

¹⁸ Tamże.

¹⁹ Por. FREDERICKS, *Faith among Faiths. Christian Theology and Non-Christian Religions*, s. 8n.

²⁰ J. HICK, *Straightening the Record. Some Responses to Critics*, MT 6/2 (1990), s. 190.

²¹ TENZE, *Death and Eternal Life*, Macmillan – London 1985, s. 29n.

²² Warto w tym miejscu podkreślić, iż teologii pluralistycznej nie należy utożsamiać z relatywizmem. Stanowisko pluralistyczne nie głosi bowiem faktycznej równości wszystkich religii, lecz jedynie uznaje pryncypialną możliwość równości innych religii z religią chrześcijańską. Oznacza to, że wśród

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” 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”²³, 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 tu o stanowisko filozoficzne, a nie teologiczne.

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

religii mogą istnieć takie, które należy uznać za fałszywe, za częściowo prawdziwe oraz za prawdziwe na równi z chrześcijaństwem. Wyklucza się zatem istnienie jednej religii absolutnej, która przewyższałaby wszystkie inne pod względem prawdziwości i zbawczej skuteczności, nie twierdząc jednak, że wszystkie religie są na równi prawdziwe i zbawcze. Trzeba jasno powiedzieć, iż pluraliści — podobnie jak ekсклюzywiści i inkluzywiści — uznają klasyczną koncepcję prawdy, by następnie na jej podstawie budować powszechnie obowiązującą kryteriologię religii. Dla przykładu: według P. Knittera kryterium, według którego należy oceniać religie, to miara, w jakiej przyczyniają się one do całkowitego wyzwolenia ludzi. Podobnie wszystkie religie muszą być znakami obecności Królestwa Bożego w świecie, do wzrostu którego winny się przyczyniać. J. Hick oraz P. Schmidt-Leukel mówią z kolei o „owocach Ducha” jako istotnym kryterium prawdziwości religii. Sens tego kryterium streszczają następujące słowa Pierwszego Listu św. Jana: „(...) każdy, kto miłuje, narodził się z Boga i zna Boga. Kto nie miłuje, nie zna Boga, bo Bóg jest miłością” (1 J 4,7-8). Według Schmidta-Leukela nie można ograniczać tego zdania jedynie do chrześcijaństwa. Również w życiu niechrześcijan obecne są owoce Ducha Świętego, takie jak „miłość, radość, pokój, cierpliwość, uprzejmość, dobroć, wierność, łagodność, opanowanie” (Ga 5, 22-23). W ten sposób zaproponowane tu kryterium „owoców Ducha” i spełnianych dzieł miłości nie tylko pozwala widzieć w religiach pozachrześcijańskich prawdziwe drogi zbawienia, ale nadto pozbawia chrześcijaństwo jego uprzywilejowanej pozycji. Jeśli bowiem miałyby ono rzeczywiście przewyższać inne religie, jak tego chcą przedstawiciele ekсклюzywizmu i inkluzywizmu, to musiałyby ono wykazać się największą „efektywnością zbawczą” działającego w nim objawienia. Wskazane tu kryterium „owoców Ducha” nie pozwala jednak na tego rodzaju rozstrzygnięcie. Por. P. SCHMIDT-LEUKEL, *Grundkurs Fundamentaltheologie. Eine Einführung in die Grundfrage des christlichen Glaubens*, München 1999, s. 193n.

²³ 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.

się tutaj o strukturze hermeneutycznego koła), wskutek czego jest on możliwy tylko tak, że to, co niezrozumiałe, odnoszone jest do tego, co już zrozumiałe²⁴. Nie istnieje więc żaden neutralny, 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 teorię taką stanowi teoria doświadczenia religijnego, w ramach której wszystkie religie przedstawiają uwarunkowaną kulturowo odpowiedź człowieka na Boże objawienie²⁵. 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?

3. Między ekskluzywizmem a pluralizmem

Wszelkie próby określenia relacji chrześcijaństwa do innych religii, w czym zawiera się także teologiczna ocena ich prawdziwości oraz zbawczego charakteru, można sprowadzić do trzech zasadniczych ujęć: ekskluzywistycznego, inkluzywistycznego i pluralistycznego. Wszystkie one przyjmują w punkcie wyjścia dwa podstawowe aksjomaty: (1) że istnieje powszechna wola zbawcza Boga (por. Łk 3,6; 1 Tm 2,4) oraz (2) że Jezus Chrystus jest jedynym pośrednikiem zbawienia (por. 1 Tm 2,5; Dz 4,12). O wyróżnieniu trzech wyżej wspomnianych stanowisk decyduje położenie akcentu na jednym z tych założeń (względnie pominięcie jednego z nich) albo też na obydwu równocześnie²⁶.

²⁴ Por. J. TISCHNER, *Filozofia współczesna*, Kraków 1989, s. 174.

²⁵ 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”.

²⁶ Por. G. D’COSTA, *Theology and Religious Pluralism. The Challenge of Other Religions*, Oxford – New York 1986, s. 4; J. DUPUIS, *Wprowadzenie do chrystologii*, tł. W. Zasiura, Kraków 1999, s. 203n; M. RUSECKI, *Objawienie Boże podstawą religii*, w: DZIEWULSKI (red.), *dz. cyt.*, s. 169.

Stanowisko ekskluzywistyczne uwzględnia drugi z wymienionych aksjomatów, pomijając pierwszy. Opiera się ono na przekonaniu, iż zbawcze poznanie Boga ma miejsce wyłącznie w chrześcijaństwie jako jedynej religii prawdziwej, tzn. dysponującej nadprzyrodzonym objawieniem Bożym i prowadzącej do zbawienia. Wszystkie inne religie, będące dziełem ludzkim czy nawet szatańskim, są fałszywe i pozbawione jakiegokolwiek wartości zbawczej. W wersji umiarkowanej stanowisko to przyznaje wyznawcom innych religii możliwość osiągnięcia zbawienia, jednak wyłącznie na drodze indywidualnej (zbawienie „mimo religii”). Ekskluzywizm może przybrać dwie formy: formę eklezjocentryczną (*Extra ecclesiam salus nulla*) oraz chrystocentryczną (*solus Christus*). Stanowisko to znajduje dziś swoich zwolenników wśród niektórych filozofów analitycznych (ALVIN PLANTINGA, PETER VAN INVAGEN, DAVID BASINGER, RICHARD SWINBURNE) oraz pośród niektórych teologów luterzańskich i ewangelikalnych (GEORG LINDBECK, LESSLIE NEWBIGIN). Najbardziej znaczącym i wpływowym przedstawicielem tego kierunku jest współcześnie WILLIAM L. CRAIG²⁷.

Ujęcie pluralistyczne, w przeciwieństwie do poprzedniego, akceptuje fakt uniwersalnej woli zbawczej Boga przy jednoczesnym zakwestionowaniu jedynej i powszechnego pośrednictwa zbawczego Jezusa Chrystusa; jedynym źródłem wszelkiego zbawienia jest sam Bóg (teocentryzm). Tym samym pluraliści relatywizują chrześcijaństwo, widząc w nim jedną z wielu równorzędnych i równoprawnych dróg zbawienia. Wielość religii jest wyrazem wielości sposobów poznania i doświadczenia Boga, które jest wspólne i w równym stopniu dostępne wszystkim tym tradycjom. Najwybitniejszymi przedstawicielami stanowiska pluralistycznego są: WILFRED C. SMITH, JOHN HICK, PAUL F. KNITTER, RAIMUNDO PANIKKAR, ALOYSIUS PIERIS oraz PERRY SCHMIDT-LEUKEL. Warto przy tej okazji zaznaczyć, iż skoro pluralizm wyraża się w uznaniu większej ilości (co najmniej dwóch) autonomicznych dróg zbawienia, stanowiskiem pluralistycznym jest także pogląd, który widzi w judaizmie wciąż aktualną i efektywną drogę zbawienia, niezależną od Chrystusa i Jego Kościoła. Jest to najczęściej spotykana i — jak się wydaje — coraz powszechniej akceptowana (zwłaszcza wśród teologów katolickich) forma pluralizmu²⁸.

²⁷ W.L. CRAIG, „No Other Name?”: *A Middle Knowledge Perspective on the Exclusivity of Salvation Through Christ*, „Faith and Philosophy” 6 (1989), s. 172–188.

²⁸ Szerzej na ten temat pisze H.H. HENRIX, *Judentum und Christentum. Gemeinschaft wider Willen*, Kevelaer 2008², s. 83–174. Także ta forma pluralizmu nie jest relatywizmem, który — ze względu na brak jakichkolwiek kryteriów prawdziwości — uznaje wszystkie religie za jednakowo ważne i prawdziwe (*anything goes*). Teologicznych podstaw poglądu, wedle którego judaizm wciąż stanowi autonomiczną i paralelną do chrześcijaństwa drogę zbawienia dla Żydów, upatruje się zwykle w „nigdy nie odwołanym przymierzu” (N. Lohfink), jakie Bóg zawarł z narodem wybranym. Chcąc być tutaj konsekwentnym, trzeba by to samo powiedzieć o „przymierzu” kosmicznym (por. Jr 33,20-26), jakie Bóg zawarł z całą ludzkością w samym akcie stworzenia, a w którym wielu teologów dopatruje się teologicznych podstaw

Stanowisko inkluzywistyczne jest stanowiskiem pośrednim między dwoma poprzednimi i ma charakter wybitnie chrystocentryczny²⁹. Akceptując obydwa wspomniane aksjomaty, dopuszcza ono możliwość autentycznego poznania i doświadczenia Boga poza przestrzenią Starego i Nowego Testamentu, jednakże pełnię objawienia i zbawczego działania Boga dostrzega wyłącznie w chrześcijaństwie. Inkluzywizm należy odróżnić od superiorityzmu — stanowiska głoszącego istnienie jednej religii najdoskonalszej (absolutnej, w pełni objawionej) oraz wielości religii mniej doskonałych (dysponujących objawieniem częściowym). W ramach superiorityzmu zbawcza skuteczność religii niższych jest wprawdzie mniejsza niż ta, jaka przysługuje religii najwyższej, ale — i to jest ważne — pozostaje od niej niezależna (religie jako niższe, ale autonomiczne w stosunku do chrześcijaństwa drogi zbawienia)³⁰. Inkluzywizm w ścisłym znaczeniu choć uznaje zbawcze możliwości religii pozachrześcijańskich, to jednak obecne w nich zbawienie postrzega jako pochodzące wyłącznie od Chrystusa. Również zawarte w nich elementy prawdy są odbiciem pełni prawdy, jaką Bóg objawił w osobie i dziele Jezusa z Nazaretu (por. KK 67; DM 8).

Postawienie akcentu tylko na jednym z dwóch wyżej wspomnianych aksjomatów pociąga za sobą nierozwiązywalne problemy teologiczne. Pozostaje zatem paradygmat inkluzywistyczny. Usiłuje on z jednej strony ukazać Chrystusa jako ostateczne objawienie Boga oraz absolutnego Zbawiciela ludzkości, z drugiej zaś uznaje możliwość zbawczego poznania Boga w religiach pozachrześcijańskich. Kwestią otwartą pozostaje natomiast konkretny sposób, w jaki religie miałyby pośredniczyć w przekazywaniu zbawczej łaski. Można wskazać tutaj dwa zasadnicze ujęcia tego problemu. Stanowisko pierwsze widzi w religiach niechrześcijańskich szczególne „miejsca” bądź „konteksty”, w których Bóg udziela człowiekowi swojej łaski, im samym jednak jako konkretnym systemom społeczno-kulturowym przypisuje ge-

istnienia religii niechrześcijańskich (pluralizm religijny *de iure*). Pogląd ten wydaje się o tyle uzasadniony, że w Księdze Rodzaju pojęcie „przymierza” oznacza przede wszystkim „wieczne przymierze” zawarte przez Boga z Noem (Rdz 9,1-17). Por. J. DUPUIS, *Chrześcijaństwo a religie. Od konfrontacji do dialogu*, tł. S. Obirek, Kraków 2003, s. 154–166.

²⁹ Por. RUSECKI, *Objawienie Boże podstawą religii*, s. 171. Współcześnie coraz częściej pojawiają się próby budowania inkluzywizmu na bazie teologii trynitarniej, usiłujące łączyć klasyczny chrystocentryzm z teocentryzmem. Więcej na ten temat w: K. KAŁUŻA, *Teologia trynitarna jako podstawa chrześcijańskiej teologii religii?*, w: DZIEWULSKI (red.), *dz. cyt.*, s. 277–312.

³⁰ Por. M. HÜTTENHOFF, *Der religiöse Pluralismus als Orientierungsproblem. Religionstheologische Studien*, Leipzig 2001, s. 45n. Hüttenhoff widzi w inkluzywizmie jedną z form superiorityzmu. Innego zdania jest D. Ziebritzki, która uznaje superiorityzm za formę pluralizmu. Por. D. ZIEBRITZKI, „*Legitime Heilswege*“. *Relecture der Religionstheologie Karl Rahners*, Innsbruck 2002, s. 194n. Jeśli uznać za istotne dla inkluzywizmu przyjęcie wyłącznego pośrednictwa zbawczego Jezusa Chrystusa (*Extra Christum salus nulla*), w którym inne religie mogą co prawda uczestniczyć, ale go nie zastępować, wówczas superiorityzm nie jest inkluzywizmem, lecz odmianą pluralizmu. Skoro bowiem zbawienie w innych religiach osiągane jest niezależnie od Chrystusa i Kościoła, to niższy status tychże religii pozostaje praktycznie bez znaczenia.

nezę czysto ludzką („religie naturalne”) i jako takim odmawia aktywnego pośrednictwa w zainicjowanym przez Boga procesie zbawczym. Zbawienie niechrześcijan dokonuje się co prawda w praktykowanych przez nich religiach, ale nie dzięki nim. Najwybitniejszym przedstawicielem tak rozumianego inkluzywizmu jest — zdaniem DORIS ZIEBRITZKI³¹ — KARL RAHNER. Niemiecki teolog wychodzi z założenia, iż podstawą zbawienia jest wewnętrzna łaska Chrystusa, którą Duch Święty wszczepia w serce człowieka. Aby jednak owa łaska mogła osiągnąć zamierzony skutek, potrzeba historii, w której — odpowiednio do społecznej natury człowieka — możliwa będzie jej konkretna realizacja. Rahner odwołuje się tutaj do stworzonej przez siebie koncepcji „nadprzyrodzonego egzystencjału”, w której należy widzieć teorię bazową dla dokonanej przez niego teologicznej interpretacji religii. Zgodnie z nią nie religie jako systemy zapośredniczają zbawczą łaskę, ale dany w każdym akcie religijno-moralnym „nadprzyrodzony obiekt formalny” (tzw. religia subiektywna)³². W tym sensie religie historyczne stanowią jedynie konieczne „okazje” zbawienia (obok wielu innych „okazji”, takich, jak filozofia, sztuka, nauka, itd.), ale nie „środki zbawcze” w ścisłym tego słowa znaczeniu. Oznacza to, że niechrześcijanin osiąga zbawienie w konkretnej religii, w której żyje, ale nie poprzez nią ani też dzięki niej. Religie to kulturowe konteksty, w których człowiek może realizować swój „nadprzyrodzony egzystencjał”, by w ten sposób otworzyć się na oferowane mu przez Boga zbawienie. Teorię tę nazwał Rahner „anonimowym chrześcijaństwem”³³. W jej ramach można wprawdzie mówić o religiach jako „uprawnionych (dozwolonych) drogach zbawczych” (*legitime Heilswege*)³⁴, ale nie — jak uczynił to HEINZ ROBERT SCHLETTE — jako o „zwyyczajnych (powszechnych) drogach zbawienia” (*ordentliche Heilswege*)³⁵. Religie nie są jedynym

³¹ Por. ZIEBRITZKI, *dz. cyt.*, s. 31–82.

³² Według Rahnera każdy prawdziwie moralny akt jest faktycznie aktem religijnym: „Każdy moralnie dobry akt człowieka jest w ramach faktycznego porządku zbawczego faktycznie również nadprzyrodzonym aktem zbawczym”; K. RAHNER, *Natur und Gnade*, w: TENŻE, *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 „egzystencjał nadprzyrodzony” istotę i otwiera się na zbawienie. Por. ZIEBRITZKI, *dz. cyt.*, s. 44.

³³ Warto w tym miejscu zacytować następujący fragment wypowiedzi Rahnera, zamieszczonej w: P. IMHOF, H. BIALLOWONS (red.), *Karl Rahner im Gespräch*, t. II: 1978–1982, München 1983, s. 75: „Jednakże, powiedzmy, jeśli istnieje jakiś buddyjski mnich, czy też ktokolwiek inny, o kim mogę powiedzieć, że zmierza do zbawienia i żyje w łasce, ponieważ postępuje zgodnie z własnym sumieniem, to muszę przyjąć, że jest on anonimowym chrześcijaninem, ponieważ gdybym tego nie uczynił, to w gruncie rzeczy założyłbym, że istnieje pewna prawdziwa, prowadząca do celu droga zbawcza, która jednak przechodzi obok Chrystusa. Tego jednak uczynić nie mogę”.

³⁴ K. RAHNER, *Das Christentum und die nichtchristlichen Religionen*, w: TENŻE, *Schriften zur Theologie*, t. V, Einsiedeln – Zürich – Köln 1962, s. 143.

³⁵ H.R. SCHLETTE, *Die Religionen als Thema der Theologie. Überlegungen zu einer „Theologie der Religionen“*, Freiburg im Br. 1963, s. 85. Schlette nazywa religie „zwyyczajnymi drogami zbawienia”, natomiast chrześcijaństwo określa mianem „nadzwyczajnej drogi zbawienia” (*außerordentlicher Heils-*

kontekstem, w którym łaska Chrystusa wkracza w życie niechrześcijan. Takich kontekstów jest nieskończenie wiele, w związku z czym religie jako takie nie mają monopolu na zbawienie. Tym, który zbawia, jest Bóg i tylko On, nie religie.

Nie sposób nie zauważyć trudności, jakie wiążą się z powyższą koncepcją. Postawa inkluzywistyczna, wyrażająca się jedynie w uznaniu takich czy innych wartości w religiach, powstrzymująca się jednak od uznania samych religii jako zamierzonych przez Boga instytucji zbawczych, niewiele różni się od otwartego ekskluzywizmu, który nie odmawiał przecież Bożej łaski ani możliwości zbawienia niechrześcijanom, traktowanym wszakże indywidualnie. Trudno także zakładać, iż Bóg skłania się ku człowiekowi, akceptując jego decyzję „założenia” religii, a następnie wiąże z nią swoją ofertę zbawienia. Przyjęcie takiego stanowiska byłoby równoznaczne z wyrażeniem zgody na istnienie i powstawanie wszelkiego rodzaju synkretyzmów religijnych, które mimo swej czysto naturalnej genezy miałyby jednak stanowić „środowiska łaski” i zaadoptowane przez Boga „przestrzenie” zbawienia³⁶. Dlatego też teologowie religii coraz częściej skłonni są uznać religie pozachrześcijańskie jako wywodzące się z Bożego planu zbawienia, zaś sam pluralizm religijny jako istniejący *de iure*³⁷. Niestety przedstawiciele tej formy inkluzy-

weg). Problematyczność tej koncepcji oraz związanej z nią terminologii polega m.in. na tym, iż Chrystus oraz Jego Kościół jawią się tutaj jedynie jako pewien „dodatek” do „ogólnej historii zbawienia”, która zasadniczo wystarcza, by ludzkość mogła osiągnąć zbawienie. Zastrzeżenia budzi także leżący u podstaw koncepcji Schlettego podział historii zbawienia na „ogólną” i „szczególną”. Niektórzy dopatrują się tutaj niebezpieczeństwa rozbicia podstawowej jedności historii zbawienia, co pociąga za sobą możliwość mówienia o wielu różnych ekonomicznych zbawczych. To ostatnie zastrzeżenie nie wydaje się jednak do końca trafne. Trzeba bowiem rozróżnić między ekonomicznym zbawczym, czyli Bożym planem zbawienia, który jest jeden, oraz jego konkretną realizacją, czyli historią zbawienia (i objawienia). Ponieważ historia zbawienia jest koekstensywna z historią świata, nie można zawęzić jej do „przestrzeni” Starego i Nowego Testamentu. Z drugiej strony Stary i Nowy Testament nie są zwykłą kontynuacją zbawczego zaangażowania się Boga w dzieje świata i ludzkości, lecz są świadectwem szczególnej interwencji zbawczej, którą Bóg powziął dla zbawienia całej ludzkości.

³⁶ Por. I.S. LEDWON, „(...) i nie ma w żadnym innym zbawienia”. *Wyjątkowy charakter chrześcijaństwa w teologii posoborowej*, Lublin 2006, s. 201n.

³⁷ Por. J. DUPUIS, *Vers une théologie chrétienne du pluralisme religieux*, Paris 1997, s. 518–520; E. SCHILLEBEECKX, *Menschen. Die Geschichte von Gott*, Freiburg im Br. 1990, s. 80, 214; C. GEFFRÉ, *Chancen und Risiken des interreligiösen Dialogs*, „Wort und Antwort” 44 (2003), s. 160–173; TENŽE, *Die Krise der christlichen Identität im Zeitalter der religiösen Pluralismus*, *ConcD* 41 (2005), s. 222–234; F. TEIXEIRA, *Der Pluralismus als neues Paradigma für die Religionen*, *ConcD* 43 (2007), s. 15–22; P. SUESS, *Von der Offenbarung zu den Offenbarungen*, *ConcD* 43 (2007), s. 32–40; H. KESSLER, *Der universale Jesus Christus und die Religionen. Jenseits von „Dominus Iesus“ und Pluralistischer Religionstheologie*, *ThQ* (2000), nr 181, s. 212–237. Warto w tym miejscu zaznaczyć, iż postulat uznania pozytywnej roli religii w historii zbawienia nie dotyczy wyłącznie religii przedchrystusowych, jak chciała tego klasyczna teoria wypełnienia, gdyż religie te nadal istnieją i pełnią określoną funkcję w nawiązaniu i utrzymywaniu więzi człowieka z Bogiem, a nawet przeżywają okres rozkwitu i niespotykanej dotąd aktywności misyjnej, stanowiąc w ten sposób poważne wyzwanie wobec chrześcijaństwa i jego roszczenia do absolutności i uniwersalności. Por. T. DOLA, *Teologia religii. Próba zarysu problematyki*, *RTSO* 12 (1987), s. 14–17.

wizmu rzadko stawiają pytanie o kryteria prawdziwości religii, a więc o to, co jest religią, a co nią nie jest. Powszechnie posługiwanie się tym terminem, aplikowanie go do zjawisk, których religijny charakter budzi poważne wątpliwości, rozmywa pojęcie religii i prowadzi do wysuwania wielu słusznych zastrzeżeń na temat nadprzyrodzonego charakteru i zbawczego znaczenia religii czy też zjawisk, do których pojęcie to jest odnoszone. Dlatego też jednym z głównych zadań teologii religii jest określenie pojęcia religii. Jakkolwiek trudne to zadanie, nie jest ono niewykonalne. Z góry trzeba jednak zaznaczyć, iż nie chodzi tu o takie ustalenie terminu „religia”, które mogłoby być zaakceptowane przez ogół nauk religiolologicznych, w tym także przez empiryczne religioznawstwo, lecz jedynie o określenie tego, co z punktu widzenia chrześcijańskiej teologii może być uznane jako religia, a co nie. Inaczej mówiąc, chodzi o ustalenie „teologicznej istoty religii”, którą będzie można odnieść — na zasadzie teologicznego kryterium — do wszelkiego rodzaju zjawisk, które z takich czy innych względów nazywane są „religiami”.

4. Religia a religie

Nie sposób podać jakiejś jednej, powszechnie akceptowalnej definicji religii. Trudność ta wynika przede wszystkim stąd, iż badając ludzkie sprawy, nie jesteśmy w stanie ściśle definiować pojęć, jakimi rozporządzamy; pod tym względem pojęcie religii nie jest w gorszej sytuacji, niż pojęcie kultury, sztuki, historii czy nauki. Każda definicja religii musi pozostać do pewnego stopnia arbitralna i choćbyśmy jak najbardziej usiłowali dostosować ją do faktycznego sposobu używania tego słowa w mowie potocznej, dla jednych będzie ono zbyt szerokie, dla innych zbyt wąskie. Nieobecność ostro zarysowanych granic pojęciowych wynika nie tyle z naszej logicznej nieudolności, ile z samej natury badanej rzeczywistości. Wśród czynników utrudniających podanie wyczerpującej oraz uniwersalnie ważnej definicji religii wymienia się zwykle³⁸: (1) wielość faktycznie istniejących religii historycznych, różniących się między sobą sposobem pojmowania przedmiotu religijnego oraz formami religijnej aktywności; (2) charakter samych przeżyć (doświadczeń) religijnych, które mimo właściwego im aspektu zewnętrznego i społecznego, rozgrywają się przede wszystkim we wnętrzu człowieka, a będąc aktami osoby, a nie natury, są wyjątkowe i niepowtarzalne; (3) poznawcza niedostępność przedmiotu religijnego, który nigdy nie jest dany bezpośrednio, naocznie, w całej okazałości; (4) powiązanie religii z innymi dziedzinami życia, co sprawia, że jest ona wielorako złożonym zjawiskiem kulturowym; (5) możliwość badania fenomenu religii z różnych punktów widzenia (empirycznego, filozoficznego, teologicznego) oraz przy

³⁸ Por. S. KAMIŃSKI, Z. ZDYBICKA, *Definicja religii a typy nauk o religii*, w: S. KAMIŃSKI (red.), *Światopogląd – religia – teologia. Zagadnienia filozoficzne i metodologiczne*, Lublin 1998, s. 70.

użyciu odmiennych założeń teoretycznych i metod badawczych, o czym świadczy już sama wielość nauk religiologicznych. Słowem, wielość definicji religii³⁹ jest wyrazem złożoności samego fenomenu religii, jak również wieloaspektowości badań religiologicznych. Biorąc pod uwagę dotychczasowy wysiłek badawczy, zmierzający do określenia religii, można wysunąć tezę, że

problem definicji religii nie polega na znalezieniu jednej, wspólnej, ogólnie ważnej definicji religii, ale na ukazaniu podstaw wielości określeń, ich relatywnego charakteru oraz wskazaniu, która definicja jest logicznie podstawowa, fundamentalna, na którą jakby nakładają się wszystkie pozostałe określenia, oraz uzasadnieniu tego, jaka nauka jest uprawniona do sformułowania takiej definicji fundamentalnej albo wstępnej dla użytku innych dyscyplin⁴⁰.

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.⁴¹ Religia w pierwszym znaczeniu jest — wedle słów św. TOMASZA Z AKWINU — po prostu „relacją do Boga”: *religio proprie importat ordinem ad Deum*⁴². Tak rozumiane teologiczne pojęcie religii

³⁹ Najczęściej wymienia się następujące rodzaje definicji religii: (1) etymologiczne — wywodzące znaczenie słowa „religia” od łac. *religio*; (2) genetyczne — wskazujące na pochodzenie religii oraz procesy jej powstawania; (3) strukturalne — określające religię ze względu na jej strukturę, najczęściej formalną; (4) funkcjonalne — wskazujące na rolę religii w życiu jednostek i całych społeczności oraz opisujące zachowania religijne człowieka. Por. KAMIŃSKI, ZDYBICKA, *art. cyt.*, s. 76.

⁴⁰ *Tamże*, s. 70n.

⁴¹ M. SECKLER, *Der theologische Begriff der Religion*, w: W. KERN, H.J. POTTMEYER, M. SECKLER (red.), *Handbuch der Fundamentaltheologie*, t. I: *Traktat Religion*, Tübingen – Basel 2000², s. 131–148; por. H. WALDENFELS, *Religionsverständnis*, w: P. EICHER (red.), *Neues Handbuch theologischer Grundbegriffe*, t. IV, München 1985, s. 67–76; TENZE, *Christus und die Religionen*, s. 27n. Intensywne badania nad historią pojęcia religii, jakie miały miejsce w ostatnich latach, pokazały, iż współczesne rozumienie religii jako złożonego systemu społeczno-kulturowego, na który składają się wierzenia, kult, kodeks moralny i organizacja społeczna, ma swoje źródło w nowożytności. Na podstawie dostępnych źródeł można wykazać, że do 1600 r. terminu „religia” (łac. *religio*) nie używano w znaczeniu pojęcia zbiorczego (systemowego), lecz odnoszono je wyłącznie do (indywidualnych) zachowań rytualno-kultycznych (*cultus deorum*). Teologia chrześcijańska tego okresu ograniczała się do eksplikacji istoty „prawdziwej religii” (*religio vera*), pojmowanej jednak nie jako system, lecz jako kult. Religia prawdziwa oznaczała więc po prostu prawdziwy kult, religia fałszywa zaś kult fałszywy, zabobon (*superstitio*). Jeśli natomiast zajmowano się innymi religiami w znaczeniu systemowym (judaizm, islam), to określano je przy pomocy takich pojęć, jak *lex* albo *secta*, które — w przeciwieństwie do łac. *religio* — podkreślały stronę organizacyjno-prawną, a nie kultyczną. Por. W.C. SMITH, *The Meaning and End of Religion. A Revolutionary Approach to the Great Religious Traditions*, San Francisco 1962; M. DESPLAND, *La religion en Occident. Évolution des idées et du vécu*, Montreal 1979; E. FEIL, *Religio*, t. I: *Die Geschichte eines neuzeitlichen Grundbegriffs vom Frühchristentum bis zur Reformation*, Göttingen 1986; TENZE, *Religio*, t. II: *Die Geschichte eines neuzeitlichen Grundbegriffs zwischen Reformation und Rationalismus*, Göttingen 1997; TENZE, *Religio*, t. III: *Die Geschichte eines neuzeitlichen Grundbegriffs im 17. und frühen 18. Jahrhundert*, Göttingen 2001; M. DESPLAND, G. VALLÉE (red.), *Religion in History. The Word, the Idea, the Reality* (EdSR 13), Waterloo – Ontario 1992.

⁴² STh II-II. q. 81, a. 1. Tomaszowe pojęcie religii jako *ordo ad Deum* odzwierciedla się także we współczesnych ujęciach religii. Por. G. MENSCHING, *Die Weltreligionen*, Gütersloh brw., s. 258: „Religia jest przeżyciowym spotkaniem człowieka z tym, co święte, oraz wyrażoną w postępowaniu odpowiedzią

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 kategorialem 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 społecznego urzeczywistnienia, jednak nie można w sposób aprioryczny przyznawać systemom, które religioznawstwo (z powodów możliwych dziś do zakwestionowania) określa mianem „religii”, monopolu na tego rodzaju urzeczywistnienie⁴³.

Teologiczne pojęcie religii jako *ordo ad Deum* wymaga dalszego doprecyzowania. Nie każdy bowiem rodzaj relacji do Boga jest religią. W ramach średnio-wiecznej 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. 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 Boga⁴⁴. Nie znaczy to, rzecz jasna, że człowiek sam z siebie

człowieka, określonego w jakiś sposób egzystencjalnie przez to, co święte”; B. WELTE, *Filozofia religii*, tł. G. Sowinski, Kraków 1996, s. 37: „Od dawien dawna przez religię rozumie się odniesienie człowieka do Boga czy do boskości. Nadal można akceptować to rozumienie — przynajmniej jako prowizoryczne rozumienie religii. Jest przy tym rzeczą oczywistą, że dla naszej dzisiejszej, krytycznej świadomości wszystkie wymienione terminy — «człowiek», «odniesienie», a przede wszystkim «Bóg» czy «sfera boskości» — wymagają bliższego objaśnienia”: RUSECKI, *dz. cyt.*, s. 544: „Religia jest przede wszystkim życiową więzią człowieka z Bogiem o znaczeniu egzystencjalnym”; ChR 84: „W religiach wyraźnie zaznacza się stosunek człowieka do Absolutu, jego transcendentny wymiar”.

⁴³ SECKLER, *Der theologische Begriff der Religion*, s. 137.

⁴⁴ *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*

zdolny jest do wytworzenia i pomyślnego zrealizowania tego rodzaju relacji. Dla człowieka *in puris naturalibus* relacja ta byłaby możliwa jedynie jako rozpaczliwe życzenie, by przezwyciężyć stan nie-zbawienia, w który uwikłana jest jego egzystencja. Stąd religia jako zbawcza relacja człowieka do Boga możliwa jest tylko i wyłącznie jako teosoteryka, nigdy jako autosoteryka⁴⁵. Człowiek jest wprawdzie z natury *capax infiniti*, jednak ostateczne spełnienie jego istoty nie leży w zakresie jego własnych możliwości.

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 „prawdziwości 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. Oznacza to, iż „zbawienie jest możliwe tylko jako prawda, zaś bycie w prawdzie jest już zbawieniem”. Dlatego wszystkie religie muszą poddać się osądowi prawdy. Gdy idzie o kryterium prawdy, trzeba podkreślić niezastąpione znaczenie samego pojęcia religii jako *ordo 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. Inaczej mówiąc, religie nie są prawdziwe przez sam fakt uznawania ich za religie, lecz jedynie dzięki 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 znaczeniu⁴⁶. Tak więc system kulturowy, który z takich czy innych powodów zwykło nazywać się „religią”, w żadnym wypadku nie musi nią być. Jest nią natomiast wtedy (i tylko wtedy), jeśli stanowi „miejsce” 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. Z tego też powodu twierdzenie, że wszystkie religie są prawdziwe, i że wszystkie one są dla swoich wyznawców drogami zbawienia, jest z punktu widzenia teologii chrześcijańskiej nie tylko fałszywe, ale wręcz absurdalne. Jeśli jednak jakiś system okaże się miejscem rzeczywistego realizowania się *religio* jako *ordo hominis ad Deum*, to system taki należy uznać za religię. Tym samym

Transzendieren auf Gott hin im Horizont der Heilsfrage, also in einem bejahten Heilsinteresse und im Mut zum Beschreiten eines Weges in der diesbezüglichen Praxis.

⁴⁵ Por. tamże. Szerzej na ten temat zob. w: M. SECKLER, *Theosoterik — eine Option und ihre Dimensionen. Fundamentaltheologische Anfragen und Anstöße zur Soteriologie*, ThQ 172 (1992), s. 257–284.

⁴⁶ Tamże, 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.*

wyjaśnia się również kwestia prawdziwości i zbawczego charakteru religii: Jeśli dana religia (dany system) jest religią (*religio*), względnie zawiera jej elementy, to tym samym jest religią prawdziwą i zbawczą. Nie oznacza to, rzecz jasna, że wszystkie religie są sobie równe, gdyż nie wszystkie religie (systemy) w jednakowym stopniu urzeczywistniają „pojęcie religii” (*religio*). Zagadnienie to stanie się jeszcze bardziej jasne, jeśli uwzględni się kwestię genezy religii, o czym będzie mowa w dalszej części artykułu.

Exkurs: Powyższe rozważania zbliżają się w pewnym sensie do koncepcji religii G. W. F. HEGLA (będącej zresztą odmianą stanowiska inkluzywistycznego), co jednak w moim przekonaniu nie musi przesądzać o ich słuszności. Otóż Hegel odrzucił oświeceniowe pojęcie religii naturalnej, w której widział jedynie abstrakcję, utworzoną na bazie konkretnych religii historycznych. Coś takiego, jak uniwersalna religia rozumu, będąca miarą słuszności i prawdziwości wszystkich religii pozytywnych, po prostu nie istnieje. Istota religii wyraża się zdaniem niemieckiego filozofa w jedności tego, co absolutne, z tym, co relatywne, tego, co nieskończone, z tym, co skończone. Tak rozumiane „pojęcie religii” zrealizowało się dopiero w chrześcijaństwie, a mówiąc ściślej: we wcieleniu Syna Bożego. W Jezusie Chrystusie, w Jego osobie, to, co absolutne (Absolut, Duch Absolutny), zjednoczyło się substancjalnie z tym, co relatywne (człowieczeństwo Jezusa) i dlatego chrześcijaństwo jako religia Wcielenia może być uważane za „religię absolutną” (*absolute Religion*). „Pojęcie religii” realizuje się jednak stopniowo, wkomponowane jest w historyczny proces samorealizowania się Absolutu, czego wyrazem są różne religie historyczne. Chrześcijaństwo jako „religia absolutna” nie unieważnia tak po prostu owych form pośrednich (częściowych i niedoskonałych), ale — jako doskonała realizacja „pojęcia religii” — streszcza je w sobie i wynosi na wyższy poziom (tak należy rozumieć heglowski termin *Aufhebung*). W tym sensie chrześcijaństwo nie jest jedną spośród wielu religii. Hegel nie zamierzył relatywizować chrześcijaństwa przez włączenie go do ogólnej historii religii, lecz przeciwnie, usiłował sprowadzić wszystkie inne religie do „istoty chrześcijaństwa”. Warto zastanowić się, czy aby klasyczny inkluzywizm nie kroczy podobną drogą. Chrześcijaństwo jest religią najdoskonalszą, argumentują inkluzywiści, ponieważ zawiera pełnię objawienia Bożego. Oznacza to, że wszelkie wartości, jakie znajdują się w innych religiach, obecne są również w chrześcijaństwie, i to w stopniu najwyższym (kwantytatywne rozumienie objawienia)⁴⁷. Ów wyjątkowy charakter chrześcijaństwa motywowany jest przy tym chrystologicznie: w Jezusie Chrystusie, Słowie Wcielonym, Bóg wyraził się w sposób pełny i definitywny. W Nim odsłania się pełnia prawdy o Bogu, jego wewnętrznej naturze i zbawczych zamiarach wobec

⁴⁷ Por. KONGREGACJA NAUKI WIARY, *Deklaracja „Dominus Iesus”*. O jedyności i powszechności zbawczej Jezusa Chrystusa i Kościoła, w: M. RUSECKI (red.), *Wokół deklaracji „Dominus Iesus”*, Lublin 2001, nr 5, 6 (dalej: DI).

ludzkości. Hipoteza: Takie rozumienie objawienia ma, jak się wydaje, swoją podstawę nie tyle w tradycji biblijnej, dla której Bóg objawiony (*Deus revelatus*) pozostaje jednocześnie Bogiem ukrytym (*Deus absconditus*), ile raczej w filozofii niemieckiego idealizmu. Objawienie (niem. *Offenbarung*) oznacza tutaj całkowite uzewnętrznienie się Boga; Absolutna Tajemnica, wypowiadając się, podlega odtąd całkowicie światu. W tym sensie dla Hegla chrześcijaństwo jest „religią objawienia” (*Offenbarungsreligion*), albowiem w nim ujawnia się, czym Bóg jest. Jest ono zarazem „religią absolutną”, gdyż dochodzi w nim do całkowitej manifestacji istoty Boga, podczas gdy w innych religiach manifestacja ta jest jedynie częściowa. W ujęciu Hegla chrześcijaństwo jest totalnym samoudzieleniem się Absolutu w historii, całkowitym odkryciem Wiecznego w czasie⁴⁸. W tym kontekście J. DUPUIS wyjaśnia, iż określenie „pełnia objawienia” w odniesieniu do osoby Jezusa Chrystusa nie oznacza pełni ilościowej, lecz jakościowej. Objawienie Chrystusowe nie znosi tajemnicy Boga, ale nam ją przybliża najbardziej, jak to tylko możliwe⁴⁹.

5. Religie a objawienie

Jeśli przez religię rozumieć przeżywany w ramach określonej wspólnoty (tradycji) oraz wyrażający się w kulcie, wierzeniach i postępowaniu moralnym realny i zbawczy związek człowieka z Bogiem (Transcendencją, Absolutem), to tak rozumiana religia może mieć swoje źródło wyłącznie w objawieniowej inicjatywie Boga. Jak zauważa HEINRICH FRIES: „Religia jest możliwa i rzeczywista, ponieważ Bóg objawił się człowiekowi, uczynił się rozpoznawalny w stworzeniu, w swoich dziełach”⁵⁰. Bez objawienia nie ma więc religii, i odwrotnie: tam gdzie jest objawienie, tam możliwa jest również religia⁵¹. Przy tym przez objawienie rozumie się

⁴⁸ Por. G.W.F. HEGEL, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, t. II, cz. II: *Absolute Religion*, Hamburg 1966, s. 32.

⁴⁹ Por. DUPUIS, *Chrześcijaństwo a religie*, s. 185–190. Zdaniem Dionizego Areopogity nawet „najwyższa teofania”, doskonałe objawienie się Boga w świecie poprzez wcielenie się Słowa, zachowuje dla nas swój apofatyczny charakter: „Nadsubstancjalny wyłonił się z ukrycia i sam objawił się nam, przyjmując na siebie ludzką substancjalność. Lecz nawet po tym objawieniu pozostał on nadal ukryty, lub raczej, mówiąc w sposób bardziej boski, pozostawał nawet w swoim objawieniu zakryty” (*Epist. III*, PG 3, 1069 B. Przekład polski: PSEUDO-DIONIZY AREOPAGITA, *Pisma teologiczne*, tł. M. Dzielska, Kraków 2005, s. 336).

⁵⁰ H. FRIES, *Das Christentum und die Religionen der Welt*, w: K. FORSTER (red.), *Das Christentum und die Weltreligionen*, Würzburg 1965, s. 22.

⁵¹ J. HESSEN, *Der Absolutheitsanspruch des Christentums. Eine religionsphilosophische Untersuchung*, München – Basel 1963, s. 28n: „Tam, gdzie jest prawdziwa religia, tam też jest objawienie (w najszerszym tego słowa znaczeniu). (...) Jeśli mówi się o religii pozachrześcijańskiej, to mówi się *implicite* o pozachrześcijańskim objawieniu. Przyjęcie istnienia religii poza chrześcijaństwem przy jednoczesnym zakwestionowaniu objawienia ma swoje źródło w zapoznaniu istoty religijnego doświadczenia lub religijnego przeżycia wartości”.

tutaj takie działanie Boga, poprzez które ujawnia On człowiekowi swe istnienie i swą naturę, a także zaprasza go do wspólnoty życia (zbawienia)⁵². Pogląd ten wydaje się dość oczywisty, jednak bliższa analiza współczesnych stanowisk teologicznych odnośnie związku religii z objawieniem skłania raczej do wniosków przeciwnych. Zwykle bowiem pojęcie objawienia Bożego rezerwuje się dla ekonomii Starego i Nowego Testamentu, zaś genezy religii pozachrześcijańskich upatruje się w poszukiwaniu Boga przez człowieka, co nadaje im *de facto* charakter czysto naturalny⁵³.

Tego rodzaju poglądy mają swoje źródło w tradycyjnej teologii, która wyróżniała dwie niezależne od siebie drogi poznania Boga: drogę niejako „od dołu do góry” oraz „od góry w dół”. Pierwsza bierze swój początek w człowieku, który pyta o Boga, druga ma swój początek w Bogu, który objawia się człowiekowi. Pierwsza jest drogą rozumu, druga jest drogą wiary⁵⁴. Odpowiednio do tego religie pozachrześcijańskie, odpowiadające drodze rozumu, są wyrazem poszukiwań Boga przez człowieka, podczas gdy chrześcijaństwo, będące odpowiedzią wiary na Boże objawienie, jest świadectwem poszukiwań człowieka przez Boga⁵⁵. W tej perspektywie jest rzeczą oczywistą, iż tylko chrześcijaństwo jako religia objawiona, bo mająca swoje źródło w zbawczej inicjatywie Boga, jest religią prawdziwą i zbawczą. Inne religie są naturalne, a przez to fałszywe i pozbawione łaski. Będąc wyrazem zmysłu religijnego, wpisanego w naturę człowieka, mogą one wprawdzie pełnić funkcję *praeparatio evangelica*, jednak jako pozbawione objawienia nie mają war-

⁵² Por. RUSECKI, *Objawienie Boże podstawą religii*, s. 177.

⁵³ Do Soboru Watykańskiego II Kościół w swoim nauczaniu traktował religie niechrześcijańskie jako naturalne, a przez to fałszywe. Pius XI w encyklice *Mortalium animos* (1928) stwierdził, że „żadna religia nie może być prawdziwa poza tą, która opiera się na objawionym słowie Bożym”, tj. chrześcijaństwem. Por. BRONK, *dz. cyt.*, s. 103.

⁵⁴ Podobnie nauczał jeszcze Jan Paweł II. Por. *Katechezy Ojca Świętego Jana Pawła II. Bóg Ojciec*, Kraków – Ząbki 1999, s. 29n: „Ta droga poznania, która ma niejako początek w człowieku, jego umyśle, pozwala stworzeniu wznieść się ku Bogu. Możemy ją nazwać drogą «wiedzy». Jest także inna droga — droga «wiary», która ma swój początek wyłącznie w Bogu. Te dwie drogi różnią się od siebie, a równocześnie w samym człowieku spotykają się ze sobą, poniekąd się wzajemnie uzupełniają i wspomagają. W odróżnieniu od rozumowego poznania «ze stworzeń», które tylko pośrednio prowadzą do Boga, w poznaniu wiary czerpiemy z objawienia, w którym Bóg bezpośrednio «objawia siebie samego»”. Dalej papież stwierdza: „Wiara chrześcijańska spotyka się w świecie z wieloma religiami, które czerpią natchnienie z nauki mistrzów i innych tradycji, pozostających poza nurtem Objawienia. Jest to fakt, z którego należy sobie zdawać sprawę” (*tamże*, s. 49; podkreślenie – K. K.). Religie pozachrześcijańskie mają więc swoją genezę w naturalnym poznaniu Boga przez człowieka, czyli w wiedzy uzyskanej na podstawie świadectwa, jakie Bóg daje o sobie w stworzeniach, a nie w objawieniu przyjmowanym w akcie wiary. Jediną religią objawioną jest zatem chrześcijaństwo.

⁵⁵ Schemat ten nadal obecny jest w teologii, czego przykładem jest seria wydawnicza AMATECA. T. III zamieszczonych tu publikacji opatrzony został tytułem: *Człowiek w poszukiwaniu Boga. Problem różnych religii*, podczas gdy tytuł t. IV brzmi: *Bóg szuka człowieka. Objawienie – Pismo święte – Tradycja*. Por. H. BÜRCKLE, *Człowiek w poszukiwaniu Boga. Problem różnych religii*, Poznań 1998; W. KOCH, *Bóg szuka człowieka. Objawienie – Pismo święte – Tradycja*, Poznań 2000.

tości zbawczej. Takie ujęcie relacji chrześcijaństwa do innych religii było charakterystyczne dla tzw. teorii wypełnienia, dominującej w teologii przedsoborowej. Jej przedstawiciele (JEAN DANIELOU, HENRI DE LUBAC) upatrywali wprawdzie źródła religii niechrześcijańskich w tzw. objawieniu kosmicznym, któremu jednak nie przypisywali kategorii objawienia w ścisłym tego słowa znaczeniu. W konsekwencji odmawiano religiom niechrześcijańskim nadprzyrodzonej genezy i wartości zbawczej. Są one z jednej strony „znakami oczekiwania” (*pierres d’attente*), z drugiej zaś „kłodami rzuconymi pod nogi” (*pierres d’achoppement*) z powodu grzechu. Choć same z siebie prowadzą od człowieka do Boga, to jednak swoje ostateczne dopełnienie mogą otrzymać jedynie w Chrystusie i Jego Kościele⁵⁶.

Podobne poglądy, odmawiające religiom niechrześcijańskim nadprzyrodzonej genezy, a w efekcie sprowadzające je do rangi religii naturalnych, można spotkać także we współczesnych ujęciach teologicznych, czego wybitnym przykładem jest deklaracja Kongregacji Nauki Wiary *Dominus Iesus* (2000). Czytamy w niej, iż

należy stanowczo zachowywać rozróżnienie pomiędzy wiarą teologalną (*fidem theologalem*) a wierzeniami (*credulitatem*) w innych religiach. Podczas gdy wiara jest przyjęciem przez łaskę prawdy objawionej (...), 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 Absolutu⁵⁷.

Warto zauważyć, iż łacińskie *credulitas*, oddane w tłumaczeniu polskim przez „wierzenie”, oznacza właściwie „łatwowierność” (*credulus* to np. ryba, która ufa zarzuconej przynęcie, nie przeczuwając czyhającego na nią niebezpieczeństwa). Tak więc w chrześcijaństwie mamy do czynienia z nadprzyrodzoną wiarą, będącą odpowiedzią człowieka na objawienie Boże, podczas gdy w innych religiach jedynie z „łatwowiernością”, mającą źródło w aktywności człowieka. Ponadto deklaracja zdaje się popadać w sprzeczność, kiedy z jednej strony stwierdza, iż „różne tradycje religijne zawierają i ofiarowują elementy religijności, które pochodzą od Boga i stanowią część tego, co «Duch Święty działa w sercach ludzi i w dziejach narodów, w kulturach i w religiach» (RM 18)”, z drugiej zaś dodaje, iż elementom tym „nie można (...) przypisywać pochodzenia Bożego”⁵⁸. Czym zatem są owe elementy religijności, które pochodzą od Ducha Świętego, a którym nie można przypisywać nadprzyrodzonej genezy? Poza tym, skąd wiadomo, że nie można? Tego, niestety, deklaracja nie wyjaśnia.

Redukowanie religii pozachrześcijańskich do religii naturalnych ma, jak się wydaje, swoje źródło w nowożytnym sposobie rozumienia natury i jej stosunku do tego, co zwykło nazywać się „nadprzyrodzonością”. Przypomnijmy⁵⁹: teologia

⁵⁶ Odnośnie teorii wypełnienia por. LEDWOŃ, „(...) i nie ma w żadnym innym zbawienia”, s. 131–148.

⁵⁷ DI 7.

⁵⁸ DI 21.

⁵⁹ Por. G. GRESHAKE, *Wprowadzenie do nauki o łasce*, tł. S. Jopek, Kraków 2005, s. 52–59.

Ojców Kościoła wychodziła z założenia, że każdy człowiek dzięki łasce powołany jest do wspólnoty z Bogiem. Koncentrowano się więc na faktycznym „porządku” łaski, w którym człowiek się znajduje. Także dla św. TOMASZA Z AKWINU ostateczna prawda o człowieku zawiera się w jego istotowej relacji do Boga, którą określa on jako *desiderium naturale in visionem beatificam*. Natura człowieka jest więc otwarta, a nawet więcej: ukierunkowana na rzeczywistość, której ona sama sobie nie jest w stanie ofiarować — na wspólnotę z Bogiem. Dlatego swoje spełnienie może znaleźć jedynie wtedy, gdy zostanie (w sposób „nadprzyrodzony”) pochwycona przez łaskę Bożą. Łaska nie jest przy tym czymś dodatkowym, ozdobą, pozostającą na zewnątrz natury, ani też „drugim piętrem”, nadbudowanym nad pierwszym, którym jest natura. To, co „nadprzyrodzone” (obejmująca człowieka miłość Boża), doprowadza dopiero ludzką naturę do ostatecznego i właściwego jej celu. *Gratia supponit naturam et perficit illam*. Tylko dzięki nadprzyrodzonej łasce człowiek w pełni realizuje się w swej naturze.

Koncepcja ta w późniejszym czasie popada w głęboki kryzys. W nowożytności kształtuje się bowiem nowe pojęcie natury. Natura nie jest już zależnym od Boga stworzeniem (*creatura*), lecz samodzielną, zamkniętą w sobie „istotą” bytu (*physis*), dysponującą własnymi celami i właściwościami. W tej perspektywie łaska staje się czymś dodatkowym, „drugim piętrem”, dołożonym do zamkniętej w sobie natury. Dopiero na tej podstawie mogła rozwinąć się w scholastyce baroku nauka o podwójnym porządku. Z jednej strony, jak nauczano, istnieje „czysta” natura ludzka (*natura pura*), zawierająca predyspozycje, dzięki którym człowiek ukierunkowany jest na swój naturalny cel, czyli na „naturalną” szczęśliwość. Obok tego i ponad to istnieje podarowany przez Boga porządek łaski, dzięki któremu człowiek ukierunkowany jest na cel nadprzyrodzony, a mianowicie na bezpośrednią wspólnotę z Bogiem. Obydwa „porządki” wyraźnie różnią się między sobą, tak że wybitny teolog MATTHIAS J. SCHEEBEN w XIX w. mógł napisać, że istnieją „dwa z zasady różne i hierarchicznie usytuowane porządki naszej działalności duchowej (...), które nie mają nic wspólnego z sobą wzajemnie”⁶⁰.

Tak pojęta autonomia obydwu porządków, „natury” i „ponad-natury” (wcześniej mówiono o „nadprzyrodzoności”), doprowadziła do powstania specyficznej dla neoscholastyki formy „teologii naturalnej” (*theologia naturalis*), wedle której człowiek zdolny jest dzięki naturalnym siłom rozumu — tzn. niezależnie od objawienia i wiary — poznać istnienie Boga i niektóre Jego przymioty. W tym kontekście często przytacza się nauczanie Soboru Watykańskiego I, który w konstytucji dogmatycznej *Dei Filius* (1870) orzekł, iż „naturalnym światłem rozumu ludzkiego można z rzeczy stworzonych na pewno poznać Boga, początek i koniec wszystkich rzeczy”⁶¹. Trzeba jednak pamiętać, iż sobór nie określił, czy poznanie to jest pozna-

⁶⁰ M.J. SCHEEBEN, *Natur und Gnade*, Freiburg im Br. 1941³, s. 9.

⁶¹ BF I 42.

niem wystarczającym, czy też tylko warunkiem wstępnym dla rozumnego przyjęcia wiary. Ponadto stwierdził on jedynie możliwość takiego poznania, nie zaś jego faktyczność, i nie orzekł, czy to „naturalne” poznanie zdobywa się bez Bożej pomocy czy też dzięki niej, biorąc pod uwagę obecny stan natury ludzkiej⁶².

Współczesna teologia zdecydowanie odcina się od neoscholastycznej nauki o dwóch porządkach podkreślając, iż wszelkie poznanie Boga ma charakter poznania religijnego, które zawsze związane jest z łaską Bożą⁶³. Jak zauważa KARL RAHNER:

Jeśli rozważymy nasze poznanie Boga jako doświadczenie transcendentalne przeżyte w kontekście historycznym, które wprawdzie z natury poznawczej sytuacji człowieka zawsze implikuje poznanie filozoficzne we właściwym tego słowa znaczeniu, ale które zasadniczo nigdy nie może się wyczerpać w tym poznaniu, to musimy się również obiektywnie liczyć z faktem, że zawiera ono elementy, które późniejsza refleksja teologiczna uzna za związane z łaską i objawieniem. (...) Tak więc w realizacji konkretnej egzystencji (...) nie ma żadnego poznania Boga, które byłoby czysto naturalne⁶⁴.

Natomiast w swoim referacie *Theos im Neuen Testament*, wygłoszonym w listopadzie 1942 r., a więc jeszcze przed Soborem Watykańskim II, Rahner stwierdza:

Zgodnie z nauczaniem Kościoła świat, w którym żyjemy, jest rzeczywiście światem nadprzyrodzonym, tzn. światem, który jako całość ukierunkowany jest na osobowego, ponadświatowego, trójosobowego Boga. Jako całość jest on światem zmierzającym do nadprzyrodzonego celu, światem początkowo w całości obdarzonym łaską, potem w całości upadłym (jako że również «stworzenie wzdycha za odkupieniem»), lecz mimo to znajdującym się w zasięgu zobowiązującego wezwania Boga nadprzyrodzonego życia, światem prześwietlonym promieniami praobjawienia i jeszcze przed Chrystusem poruszonym przez łaskę, aż wreszcie w całości przez Chrystusa odkupionym. Jako natura jest on zatem zawsze już usytuowany w porządku nadprzyrodzonym. Z tego powodu cała historia religii i wszelka filozofia objęte są przez świadome lub nieświadome teologiczne apriori [*teologische Apriori*]. Patrząc z perspektywy czasowej, to nie dopiero Chrystus i Jego Objawienie przynoszą światu nadprzyrodzoność, choć wszystko, co nadprzyrodzone, zależne jest od Chrystusa. Chrystus i Jego Objawienie mogą natomiast na nowo wydobyć z zapomnienia i zatracenia nadprzyrodzony charakter działania Boga i stojącego przed nim świata (...). Objawienie może więc ostatecznie w sposób jednoznaczny orzec, co w religiach pozachrześcijańskich oraz w świecie ducha jest naturalne, a co nadprzyrodzone, co w nich jest zwykłą nie-wiedzą, co uwarun-

⁶² Por. P.C. PHAN, *Praeambula fidei*, w: M. RUSECKI, K. KAUCHA, I.S. LEDWON, J. MASTEJ (red.), *Leksykon teologii fundamentalnej*, Lublin – Kraków 2002, s. 946.

⁶³ G. KRAUS, *Natürliche Theologie*, w: W. KASPER (red.), *Lexikon für Theologie und Kirche*, t. VII, Freiburg im Br. 2006 (*Sondersausgabe*), k. 678: *Der Mensch besitzt nicht unabhängig, sondern aufgrund der Gnade eine eigenständige, aktive Fähigkeit zur Gotteserkenntnis*; J. CUDA, *Wiarygodna antropologia. Hermeneutyczny zarys teologii fundamentalnej*, Katowice 2002, s. 33: „Tajemnicę można poznać dzięki objawieniu. Objawienie (*revelatio*) jest więc łaskawym darem, umożliwiającym poznawczy dostęp (*revelare*) do rzeczywistości, która bez tego daru jest niepoznawalna (*velum, velare*)”.

⁶⁴ K. RAHNER, *Podstawowy wykład wiary. Wprowadzenie do pojęcia chrześcijaństwa*, tł. T. Mieszkowski, Warszawa 1987, s. 52. Por. tamże: „Innymi słowy: konkretny proces tak zwanego naturalnego poznania Boga — w sensie pozytywnym czy negatywnym — z teologicznego punktu widzenia jest zawsze czymś więcej niż tylko naturalnym poznaniem Boga, zarówno jako przebiegający tematycznie w pierwotnej samointerpretacji ludzkiej egzystencji, jak również jako wyrażony w refleksji tematycznej”.

kowanym przez grzech pierworodny „nie-chęciem”-wiedzy, a co nadprzyrodzoną wiedzą albo jej przecuciem (pochodzącym z praobjawienia bądź z wewnętrznej dynamiki łaski). Stąd dopiero pada światło na teologiczny moment nadprzyrodzony [*übernatürliche theologische Moment*], częściowo bądź całkowicie ukryty w religii przed- i pozachrześcijańskiej oraz w filozofii, które w żadnym wypadku nie stanowią religii czysto naturalnej albo czysto naturalnego myślenia, ani też czysto naturalnej i zdeprawowanej religii bądź filozofii. Wynika stąd, iż wiara chrześcijańska nie musi i nie powinna być zainteresowana tym, by zawarte w niej treści ukazać jako zasadniczo i faktycznie nigdzie więcej niespotykane. (...) Jeśli okaże się, iż dana treść bądź wypowiedź, właściwa wierze chrześcijańskiej, występuje również poza chrześcijaństwem, (...) to można ją w spokoju przyjąć i zaakceptować, pod warunkiem jednak, że jest ona prawdziwa, a nie osiągnięta na zasadzie niwelowania tego, co specyficznie chrześcijańskie, jak się to zwykle zdarza w rozpowszechnionej dziś historii religii. Fakt ten nie oznacza bowiem niczego innego jak tylko to, iż Bóg żywy, który objawił się w Jezusie Chrystusie, obecny jest i działa także poza historią zbawienia, rozumianą w sensie ściśle teologicznym⁶⁵.

Ponieważ wszelkie poznanie Boga związane jest z łaską, teologia rezygnuje dziś z pojęcia „poznania naturalnego”, odwołując się do kategorii objawienia⁶⁶. Jest to tym bardziej uzasadnione, iż łaski Bożej nie można rozumieć — co byłoby drugą skrajnością — jako integralnego momentu samej natury, a więc czegoś jej należnego i koniecznego⁶⁷. Taka „naturalizacja” łaski, właściwa wielu teologom z Lowanium w XVI w. (MICHAŁ BAJUS) oraz tzw. jansenistom w XVII w., byłaby prostą drogą do zaprzeczenia samodzielności praktycznie każdej dziedziny życia. Jeśli bowiem łaska należy do natury, to w zasadzie wszystko jest łaską i wszystko ma „znaczenie zbawcze”. Ponadto w horyzoncie takiego rozumienia relacji natury do łaski zupełnie znika wolność łaskawego Boga oraz obdarowujący charakter Jego działania. Sprowadzona do natury człowieka łaska faktycznie nie może być już doświadczana jako szczególna miłość i przychylność Boga, lecz jako coś z istoty koniecznego i nieuniknionego. W konsekwencji także religia, pojmowana jako zbawcza więź człowieka z Bogiem, byłaby czymś nieuniknionym i koniecznym, swego rodzaju teologicznym *apriori*, wpisanym w ludzką naturę, co jednak prze-

⁶⁵ TENZE, *Theos im Neuen Testament*, w: TENZE, *Hörer des Wortes. Schriften zur Religionsphilosophie und zur Grundlegung der Theologie. Sämtliche Werke*, t. IV, Freiburg im Br. 1997, s. 347n.

⁶⁶ KRAUS, *art. cyt.*, s. 678: „Uniwersalna możliwość poznania Boga ma swoje źródło w Jego uniwersalnym objawieniu się oraz w określonej przez łaskę otwartości człowieka na owo objawienie. To samoobjawienie się Boga urzeczywistnia się jako protologiczne objawienie w stworzeniu oraz jako eschatologiczne objawienie w Jezusie Chrystusie. (...) Poprzez takie przyporządkowanie powszechnej możliwości poznania Boga objawieniu Bożemu w i przez stworzenia [*Schöpfungsoffenbarung*] winno się praktycznie zastąpić wąskie pojęcie «naturalnego poznania Boga» szerokim terminem «poznania Boga ze stworzeń» [*schöpfungsmäßige Gotteserkenntnis*]. Właśnie na owym uniwersalnym samoobjawieniu się Boga w i przez stworzenia (oraz na jego konkretnych, historycznych postaciach) opiera się poznanie Boga w religiach”.

⁶⁷ CUDA, *dz. cyt.*, s. 33: „Łaską można nazwać fakt nawiązania relacji z tajemniczą rzeczywistością (Bogiem). Taka relacja jest darem (*relatio gratis data*). Pojęcie łaski łączy się więc z jakością ludzkiego BYC, a nie z ilościowym MIEĆ człowieka”.

czy nie tylko godności osoby ludzkiej i wolności Boga, lecz także zwykłemu doświadczeniu (zjawisko ateizmu). Stąd wprowadzona tutaj kategoria objawienia, rozumianego jako zbawczy dialog Boga z człowiekiem, jest jak najbardziej stosowana i pożądana. Objawienie jest bowiem ze strony Boga wyrazem poszanowania wolności człowieka, który może nie wyrazić zgody na podjęcie zbawczego dialogu i zamknąć się w poczuciu własnej samowystarczalności. Z drugiej strony Bóg, oddając się człowiekowi w akcie objawienia, udziela mu pomocy (łaska), która — udoskonalając jego władze poznawcze — umożliwia mu rozpoznanie i przyjęcie tegoż objawienia w akcie wiary. Tym samym wiara, jako przyjęcie wyrażonej w objawieniu Bożym oferty zbawczej, stanowi formalny początek religii (związku człowieka z Bogiem)⁶⁸.

Przyznanie religiom pozachrześcijańskim objawieniowej genezy nie prowadzi, jakby się to mogło wydawać, do relatywizacji chrześcijaństwa. Objawienie ma bowiem charakter historyczny, co z kolei skłania do wyróżnienia różnych etapów i form objawienia Bożego, będących jednocześnie etapami i formami realizowania się historii zbawienia. Historia zbawienia jest bowiem w istocie historią objawienia i odwrotnie, historia objawienia jest koekstensywna z historią zbawienia. Warto wspomnieć, że także tradycyjna teologia i apologetyka wyróżniały trzy podstawowe

⁶⁸ RUSECKI, *Objawienie Boże podstawą religii*, s. 177; por. H. FRIES, *Fundamentaltheologie*, Graz – Wien – Köln 1985², s. 155: *Der Glaube ist beantwortete Offenbarung. Angenommene Offenbarung ist Glaube. Der Glaube ist die ans Ziel gelangte Offenbarung*. Istnienie nadprzyrodzonej wiary poza „przestrzenią” Starego i Nowego Testamentu poświadczą sama Biblia. J. Daniélou mówi w tym kontekście o „świętych poganach Starego Testamentu”. Chodzi o osoby nie należące do przymierza wywodzącego się od Abrahama, czy to dlatego, że żyły wcześniej, czy też dlatego, że przymierze to ich nie dotyczyło. Pismo Święte nazywa ich sprawiedliwymi ze względu na okazaną przez nich wiarę. Autor Listu do Hebrajczyków przywołuje *explicite* postacie Abla, Henocha i Noego (Hbr 11,4-7). Dodać należałoby Hioba, przykładowego „poganina”, co do którego biblia zaznacza, iż był to „mąż sprawiedliwy, prawy, bogoboyny i unikający zła” (Hi 1,1), tajemniczą postać Melchizedeka, „kapłana Boga Najwyższego” (Rdz 14,18), Lota, przodka Moabitów, nierządnicę Rahab oraz Rut (obydwie wymienione w rodowodzie Mesjasza; por. Mt 1,5). Ponadto Księga Jonasza ukazuje pogańskie miasto Niniwę, które podejmuje pokutę dzięki nauczaniu Jonasza; jej nawrócenie Jezus podaje jako przykład dla Żydów (Mt 12,41). Nie jest to zresztą jedyny przypadek, kiedy Jezus chwali pogan. Nigdzie w Izraelu nie znalazł On tak wielkiej wiary, jak wiara rzymskiego setnika (Mt 8,10). Chwali także wiarę Kananejki (Mt 15,28). Poucza Samarytanę, która dochodzi do wiary w Niego (J 4). W teologii chrześcijańskiej wiara ukazywana jest jako *conditio sine qua non* zbawienia (Hbr 11,6), nawet jeśli wyrażona jest tylko *implicite*. Istnienie wiary w religiach pozachrześcijańskich sugeruje następujący fragment wypowiedzi Soboru Watykańskiego II: „(...) wszyscy wierzący, jakkolwiek wyznawaliby religię (...)” (KDK 36). Jakkolwiek nie można stawiać na jednej płaszczyźnie wiary w chrześcijaństwie z wiarą w innych religiach, podobnie jak nie można zrównywać objawienia się Boga w Chrystusie z innego rodzaju objawieniami, obecnymi w religiach, to jednak niepodobna sprowadzać wiarę niechrześcijan do poziomu tzw. wiary naturalnej. Ponadto kwestionowanie istnienia wiary w religiach stawia ich wyznawców w jednym szeregu z niewierzącymi, tj. kwestionującymi istnienie Boga czy też nie pozostającymi w jakimkolwiek odniesieniu do Rzeczywistości Transcendentnej. Tego typu utożsamienie jest z całą pewnością krzywdzące i niesprawiedliwe. Por. I.S. LEDWOŃ, *Petnia i ostateczność objawienia w Jezusie Chrystusie*, w: RUSECKI (red.), *Wokół deklaracji „Dominus Iesus”*, s. 67.

formy objawienia Bożego, mianowicie przez świat stworzony (*revelatio naturae*), w historii Izraela i w Chrystusie (*revelatio historiae*) oraz objawienie eschatyczne (*revelatio gloriae*), z tą wszakże różnicą, iż pierwszemu z nich odmawiała charakteru nadprzyrodzonego, redukując je *de facto* do tzw. objawienia naturalnego (*revelatio naturalis*), utożsamianego z poznaniem filozoficznym⁶⁹. Mówiąc więc o objawieniowej genezie religii niechrześcijańskich, mamy na uwadze nie objawienie Boże w ogólności, gdyż ściśle rzecz biorąc takowe nie istnieje, lecz zasadniczo objawienie się Boga w stworzeniach i przez stworzenia (wyjątkiem są oczywiście judaizm i islam), które z kolei należy odróżnić od objawienia Bożego w historii narodu wybranego oraz w Jezusie Chrystusie. Objawienie to ma charakter uniwersalny i związane jest z łaską⁷⁰. W ten sposób możliwe staje się przyznanie innym religiom pozytywnej roli w Bożym planie zbawienia, bez naruszania szczególnej pozycji i niepowtarzalnego charakteru chrześcijaństwa. Religie mogą więc rzeczywiście stanowić autentyczne „drogi zbawienia” dla ich wyznawców, a to dlatego, że sam Bóg wskazał te drogi na przestrzeni dziejów ludzkości.

Podsumowując: Religie nie tyle są wyrazem wysiłków poszukiwania Boga przez człowieka (choć i ten aspekt jest w nich obecny, podobnie zresztą jak w chrześcijaństwie), ile ukazują przede wszystkim ustawiczne i rozliczne sposoby wychodzenia Boga naprzeciw człowiekowi. Jako takie są one prawdziwymi darami Boga dla ludzkości także wtedy, gdy zawierają błędy i braki, wynikające z niewłaściwego odczytania działającego w nich objawienia. Twierdzenie to jest o tyle słuszne, o ile dotyczy również religii Starego Testamentu, będącej teologicznym paradygmatem religii w ogóle. Jej istota wyraża się bowiem w więzi przymierza, jakie Bóg zawarł ze swoim ludem. Więź ta pozostaje prawdziwa, mimo niewierności Izraela, jej podstawą jest bowiem nieodwołalna miłość Boga.

⁶⁹ Por. LEDWOŃ, „(...) i nie ma w żadnym innym zbawienia”, s. 467. P. Tillich uznał pojęcie *revelatio naturalis* (w odróżnieniu od *revelatio naturae*) za sprzeczne; P. TILlich, *Teologia systematyczna*, t. I, tł. J. Marzęcki, Kęty 2004, s. 115: „Objawienie przez media naturalne nie jest naturalnym objawieniem. «Objawienie naturalne» — odróżnialne od objawienia przez naturę — jest sprzecznością, jeśli bowiem jest poznaniem naturalnym, nie jest objawieniem. (...) Teologia naturalna, i jeszcze wyraźniej objawienie naturalne, są błędnymi nazwami na oznaczenie negatywnej strony objawienia tajemnicy, na oznaczenie interpretacji szoku i piętna niebytu”.

⁷⁰ Uniwersalny i nadprzyrodzony charakter objawienia Bożego wynika z uniwersalnej woli zbawczej Boga. Skoro „Bóg pragnie, by wszyscy ludzie zostali zbawieni i doszli do poznania prawdy” (1 Tm 2,4), to musi istnieć realna, dana wszystkim ludziom, możliwość zbawczego poznania Boga. Poznanie to, jak zaznaczono, nie jest możliwe bez nadprzyrodzonego objawienia. Por. RAHNER, *Podstawowy wykład wiary*, s. 126: „(...) wszędzie w historii ludzkiej musi działać nadnaturalne objawienie Boże skierowane do ludzi, i to w taki sposób, żeby naprawdę obejmowało każdego człowieka i żeby przez wiarę realizowało zbawienie w każdym, kto nie zamyka się przed tym objawieniem i nie odrzuca go z własnej winy”; *tamże*, s. 130: „(...) działanie zbawcze nie jest możliwe bez wiary, a wiara bez spotkania z Bogiem objawiającym się jako osoba jest nonsensem”.

6. Perspektywa trynitarna

Różne religie dysponują różnymi obrazami Boga (lepiej: różnymi koncepcjami Transcendencji, Rzeczywistości Ostatecznej). Skąd biorą się owe różnice? Jak je wytłumaczyć? Czyż źródłem religii nie jest — jak zaznaczono — objawienie „tego samego” Boga? Czyż Bóg mógł raz objawić się jako osobowe „Ty” (Jahwe, Ojciec Niebieski, Allah), zapraszające człowieka do zbawczego dialogu i wspólnoty życia, innym razem zaś jako bezosobowa i bezimienna Rzeczywistość (Brahman, Dharmakâya, Nirvâna, Shūnyatâ), wobec której można jedynie milczeć? Pomocą w rozwiązaniu tego trudnego problemu może okazać się teologia trynitarna. Bóg jest Bogiem Trójjedynym, dlatego każde objawienie ma charakter trynitarny. Dotyczy to również objawienia Bożego w i przez stworzenia. Stworzenie jest bowiem dziełem Stwórcy, ten zaś jest Bogiem w Trójcy Osób: Ojcem, Synem i Duchem Świętym. „Ojciec jest stwarzającym początkiem stworzenia, Syn kształtującym początkiem, a Duch początkiem udzielającym życia”⁷¹. Dlatego GISBERT GRESHAKE proponuje, by teologię trynitarną uznać za swego rodzaju „teorię bazową” (*Basis-theorie*) chrześcijańskiej teologii religii⁷². Nie oznacza to wszakże, że we wszystkich religiach obecny jest jakiś „prafenomen” wiary trynitarniej, dzięki któremu miałyby one osiągnąć jedność⁷³. Chodzi jedynie o to,

że rozumienie Boga oraz relacja do Niego otrzymują różną postać w zależności od tego, na którą z Osób Trójcy (...) w sposób szczególny są ukierunkowane. Owe różne

⁷¹ J. MOLTSMANN, *Bóg w stworzeniu*, tł. Z. Danielewicz, Kraków 1995, s. 184: „Stworzenie istnieje w Duchu, uformowane jest przez Syna, a pochodzi od Ojca. Dlatego jest ono z Boga, przez Boga i w Bogu”.

⁷² G. GRESHAKE, *Der Dreieine Gott. Eine trinitarische Theologie*, Freiburg im Br. 2001⁴, s. 505: *Für das Verhältnis der Religionen untereinander und ihren Dialog bietet sich christlicher Trinitätsglaube und christliche Trinitätstheologie als eine Basis-theorie an*. Budowanie chrześcijańskiej teologii religii na fundamencie teologii trynitarniej znajduje coraz więcej zwolenników; por. G. D’COSTA, *Christ. The Trinity and Religious Plurality*, w: TENŻE (wyd.), *Christian Uniqueness Reconsidered. The myth of a Pluralistic Theology of Religions*, New York 1990, s. 16–29; V.-M. KÄRKKÄINEN, *Trinity and Religious Pluralism. The Doctrine of the Trinity in Christian Theology of Religions*, 2004; M. IPGRAVE, *Trinity and inter-faith Dialogue. Plenitude and Plurality*, Oxford – New York 2003; H. KESSLER, *Religiöse Grunderfahrungen und der Glaube an den dreieinen Gott. Trinität in interreligiöser Perspektive*, w: TENŻE, *Den verborgenen Gott Suchen. Gottesglaube in einer von Naturwissenschaften und Religionskonflikten geprägten Welt*, Paderborn 2006, s. 28–51; R. BERNHARDT, *Trinitätstheologie als Matrix einer Theologie der Religionen*, ÖR 49 (2000), s. 287–301.

⁷³ Takiego zdania był F. HEILER, *Erscheinungsformen und Wesen der Religionen*, Stuttgart 1961, s. 14. Uczony ten uważał nawet, iż wiara trynitarna „jest człowiekowi wrodzona” (*tamże*, s. 164, 166). Pogląd ten poddał krytyce U. BERNER, *Trinitarische Gottesvorstellungen im Kontext theistischer Systembildungen*, Saec 31 (1980), s. 93–111. Niezależnie od tego jest rzeczą interesującą, że niemal we wszystkich wielkich systemach religijnych występują mniej lub bardziej wyraźne ślady trynitarnego rozumienia Rzeczywistości Ostatecznej. Dużą ilość materiału na ten temat zebrał C.G. JUNG, *Symbolik des Geistes*, Zürich 1948, s. 327–350. Ujawniające się tutaj strukturalne podobieństwa określił Jung mianem archetypu, rozumiejąc pod tym pojęciem „ponadczasową prawdę, wrodzoną naturze ludzkiej” (*tamże*, s. 351).

rozumienia i dojścia do tajemnicy Boga mają zaskakujące odpowiedniki w wielkich religiach świata⁷⁴.

Z tego względu wiara trynitarna może stać się zaproszeniem do stworzenia swego rodzaju teologicznej syntezy, której celem nie jest — jak mogłoby się to wydawać — rozmycie własnej tożsamości, lecz włączenie jej w niezmierną tajemnicę Boga. Na tym tle Greshake wyróżnia trzy podstawowe typy doświadczenia religijnego oraz odpowiadające im koncepcje Boga⁷⁵.

Pierwszy „typ podstawowy” (*Grundtyp*) przedstawia Boga jako absolutną tajemnicę, która wymyka się ludzkiemu poznaniu oraz wszelkim próbom pojęciowej konceptualizacji. Bóg jest kimś „całkowicie innym”, nieskończonym, „beziemnym”. Nikt nie może oglądać Jego Oblicza. Można wręcz powiedzieć: Bóg nie jest, nie ma żadnego „Ja”, nie posiada „żadnej *ex-sistenstia*, nawet bytu”⁷⁶. Skoro bowiem jest On źródłem wszelkiego bytu, On sam nie może nim być. W tym sensie jest On „Nicością”, „Ponad-bytem” — rzeczywistością, której nie można określić żadnymi pojęciowymi przybliżeniami lub analogiami, ponieważ nie poddaje się ona żadnym obiektywizacjom, wyobrażeniom i twierdzeniom⁷⁷. Dlatego ściśle rzecz biorąc, nie istnieje żadna droga, która prowadziłaby do Boga. Każda droga jest w istocie „nie-drogą, nie-myślą, nie-bytem. (...) Do Boga nie można dojść, gdyż nie istnieje żaden Ostateczny Punkt dojścia (...)”⁷⁸. Dlatego też najbardziej odpowiednią postawą człowieka wobec Boga jest milczenie⁷⁹.

Tego typu postawę religijną można spotkać we wszystkich tzw. religiach apofatycznych, według których Bóg znajduje się w tak absolutnej transcendencji, że można mówić o Nim jedynie w formie negatywnej. W tym kontekście można wymienić buddyjskie doświadczenie *nirvâna* i *shūnyatâ* (pustka) oraz spotykane niemal we wszystkich religiach specyficzne doświadczenie mistyczne, zgodnie z którym ostatnim słowem o Bogu jest konieczność milczenia o Nim⁸⁰. Chrześcijańska nauka o Trójcy Świętej tematyzuje tutaj tajemnicę „Ojca”. Ojciec jest nieskończenie odległym od nas prazródłem nie tylko wszystkich stworzeń, ale także trynitarnego bytu Bożego. Jest On „niepojętą, przepastną tajemnicą dawania siebie”⁸¹. W tym też znaczeniu jest On „milczeniem”⁸².

⁷⁴ GRESHAKE, *Der Dreieine Gott. Eine trinitarische Theologie*, s. 506.

⁷⁵ Por. *tamże*, s. 506–511.

⁷⁶ R. PANIKKAR, *Trinität. Über das Zentrum menschlicher Erfahrung*, München 1993, s. 74.

⁷⁷ Szeroko na ten temat pisze H. WALDENFELS, *Absolutes Nichts. Zur Grundlegung des Dialogs zwischen Buddhismus und Christentum*, Freiburg im Br. 1976.

⁷⁸ PANIKKAR, *dz. cyt.*, s. 76n.

⁷⁹ Por. GRESHAKE, *Der Dreieine Gott. Eine trinitarische Theologie*, s. 507.

⁸⁰ Por. *tamże*.

⁸¹ TENZE, *Wierzę w Boga trójjedynego. Klucz do zrozumienia Trójcy Świętej*, tł. W. Szymona, Kraków 2001, s. 35.

⁸² Jak zauważa Greshake, w rozwoju chrześcijańskiej doktryny trynitarniej termin „milczenie” nie odgrywał co prawda roli decydującej, zwłaszcza, że posługiwali się nim często starożytni gnostycy. Nie-

Zagrożenie związane z takim obrazem Boga polega na tym, iż — rozumiany w znaczeniu wyłącznym i absolutnym — zbliża się on w sposób niebezpieczny do ateizmu i nihilizmu⁸³. Poza tym Bóg, rozumiany wyłącznie w znaczeniu takim, nie jest Bogiem żywym, przedmiotem adoracji i modlitwy. Jego transcendencja jest tak silna, iż trudno wyobrazić Go sobie jako działającego w świecie i w życiu człowieka.

Drugi „typ podstawowy” ujmuje Boga jako (transcendentną) Osobę, wychodzącą z otchłani milczenia i przemawiającą do człowieka. Bóg jest kimś,

z kim można mówić, rozpocząć dialog, nawiązać łączność (...); jest Boskim „Ty”, które jest w relacji, albo lepiej: jest relacją do człowieka i jednym z biegunów całej jego egzystencji⁸⁴.

Bóg działa i stwarza; przez Niego wszystko się stało, w Nim wszystko ma swój początek. Przede wszystkim jednak jest On Bogiem objawienia, Bogiem, którego można wzywać po imieniu. Jego stwórcze a zarazem zbawcze działanie przemienia i jednoczy całą rzeczywistość, przystosowując ją w ten sposób do wiecznej i uszczęśliwiającej z Nim wspólnoty⁸⁵.

Ten typ obrazu Boga związany jest z teizmem, a jego różniące się między sobą realizacje można znaleźć np. w judaizmie, chrześcijaństwie i islamie. Podstawową intencją tego „typu podstawowego” jest nawiązanie „osobistych relacji” z Bogiem i zdążanie do wyznaczonego przez Niego celu. Chrześcijańska teologia trynitarna tematyzuje tutaj Osobę Syna⁸⁶.

Jednym z zagrożeń, jakie wiążą się z taką wizją Boga (braną w znaczeniu wyłącznym i absolutnym), jest monolityczny monoteizm. Jak stwierdza PANIKKAR:

Monolityczny monoteizm judaistycznej ortodoksji w pewnym sensie uwidocznił się ponownie w chrześcijaństwie. Dla wielu Jezus stał się po prostu Bogiem chrześcijan i takie wrażenie odnosi na przykład hindus wsłuchany w słowa Ewangelii (...): Dla

mniej jednak św. Ignacy z Antiochii powiada, iż Syn, Słowo Boga, „wyszedł z milczenia” (*List do Magnezjan* 8, 2). Nie można również pominąć faktu, że wielka teologia chrześcijańska zawsze uważała się za *theologia negativa*, której zasadą był milczący dystans, a ostatnim słowem milczenie; GRESHAKE, *Wierzę w Boga trójjedynegoj*, s. 91; por. TENŽE, *Der Dreieine Gott. Eine trinitarische Theologie*, s. 507.

⁸³ Inaczej PANIKKAR, *dz. cyt.*, s. 106: „Nihilisci, którzy deklaruja, iż ostatecznym słowem na temat Mysterium jest nicość, absolutna pustka, nie są aż nazbyt oddaleni od prawdy. Ateisci, którzy odrzucają czczone przez religie idole, nie znajdują się poza *oikoumene*. O wiele bardziej są oni świadkami duchowości, która zwraca się ku Ojcu, ale Ojcu «oddzielonemu» od żywej Trójcy. Dają oni świadectwo prawdzie, że Ojca nikt nigdy nie widział, bo ostatecznie nie ma tu niczego, co można by zobaczyć (dosłownie: ... *weil es letztlich nichts zu sehen ist* – K. K.)”.

⁸⁴ *Tamże*, s. 81.

⁸⁵ W perspektywie trynitarniej wyłącznie Syn jest tym, w którym otrzymujemy dostęp do Ojca. PANIKKAR, *dz. cyt.*, s. 78: „Widzieć Syna oznacza, widzieć Go jako Syna Ojca i stąd w Nim, albo lepiej, przez Niego widzieć Ojca. Nie istnieją dwa oglądy czy też dwie perspektywy: «Kto mnie widzi, widzi w owym Mnie to Ja, które mnie rodzi i które daje mi istnienie». Mówiąc dokładniej, Syna nie widzi się poza Ojcem ani Ojca poza Synem”. W ten sposób w Synu objawia nam się Boskie „Ja” (por. *tamże*, s. 91).

⁸⁶ GRESHAKE, *Wierzę w Boga trójjedynegoj. Klucz do zrozumienia Trójcy Świętej*, s. 92n.

niego chrześcijanie są po prostu ludem, który Boga czci pod imieniem i w postaci Jezusa⁸⁷.

Ponadto religiom drugiego typu zagraża często zbyt uproszczony i jednostronny obraz Boga. Podkreślają one tak bardzo relacyjność życia Bożego, że zaciemnieniu ulega niewymowne misterium Boga i ogarniająca człowieka „Wszystkość”. Aspekt katafatyczny, ujmujący Boga z pozycji objawienia (*Deus revelatus*), prowadzi często do zapoznania niedostępnego i niezgłębionego misterium Ojca, który — również jako objawiony w Chrystusie — zawsze pozostaje nieskończenie odległą Tajemnicą (*Deus absconditus*)⁸⁸.

Trzeci „typ podstawowy” widzi w Bogu „wnętrze całego bytu”⁸⁹. Słowo „wnętrze” nie oznacza przy tym zwykłej „immanencji”, gdyż ta stanowiłaby zwykłe przeciwieństwo „transcendencji”, co z kolei wprowadzałoby do bytu dwubiegunowość i negację. Immanencja, która stanowiłaby jeden tylko biegun napięcia, przeciwny transcendencji, nie byłaby całym bytem. Stąd też przez „wnętrze” trzeba tutaj rozumieć ową najgłębszą całość, w której Bóg i kosmos — a więc wszystko — stanowią jedno (tzw. doświadczenie *advaity* w hinduizmie). „Bóg jest głębokim, wewnętrznym sercem wszelkiego bytu, owym «punktem», w którym przezwyciężone i zapoznane zostają wszystkie partykularyzmy, różnice i «samoistności»”⁹⁰.

Taki obraz Boga właściwy jest przede wszystkim religiom azjatyckim, a zwłaszcza niektórym formom hinduizmu (*Upaniszdy*).

W centrum wyobrażeń właściwych Upaniszdom nie stoi duchowość powołania i odpowiedzi, ani też przyjęcia bądź odmowy. Podstawowe są tutaj kategorie poznania i niewiedzy. Tym, co absolutne, jest odkryciem własnego urzeczywistnienia, tzn. doświadczenie, w którym urzeczywistnienie to zostaje osiągnięte⁹¹.

Ślady takiego rozumienia Boga można znaleźć w niektórych formach mistyki (MISTRZ ECKHART), zwłaszcza tam, gdzie decydującą rolę odgrywa nie dialog z Bogiem, lecz „świadomość” zanurzenia się w niezmierzonej głębi Absolutu,

⁸⁷ PANIKKAR, *dz. cyt.*, s. 46.

⁸⁸ Por. GRESHAKE, *Wierzę w Boga trójjedynego. Klucz do zrozumienia Trójcy Świętej*, s. 99. Widać stąd, że dialog międzyreligijny nie jest bynajmniej drogą jednokierunkową, ale stanowi wyzwanie do poważnego traktowania religijnych doświadczeń innych, które mogą przyczynić się do ubogacenia a nawet skorygowania własnych doświadczeń i koncepcji. Por. E. COUSINS, *A Theology of interpersonal Relations*, „Thought” 45 (1970), s. 498: „Okres dzielący Niceę od dwudziestego wieku przyszli historycy uznają, być może, za wczesne stadium doktryny Trójcy, ponieważ wkraczamy teraz w nową fazę, w której Logosowa perspektywa chrześcijaństwa otwiera się na apofatyzm buddyzmu i na jednoczącą duchowość hinduizmu”.

⁸⁹ PANIKKAR, *dz. cyt.*, s. 88.

⁹⁰ GRESHAKE, *Wierzę w Boga trójjedynego. Klucz do zrozumienia Trójcy Świętej*, s. 93. M. HEINRICHS powie w tym kontekście: „Ostateczną rzeczywistością jest nie wspólnota z innymi ludźmi czy osobowym Bogiem, lecz świadomość tożsamości jednostki z całością bytu, *âtma z brahma*”; TENŻE, *Christliche Offenbarung und religiöse Erfahrung im Dialog*, Paderborn 1984, s. 52.

⁹¹ PANIKKAR, *dz. cyt.*, s. 55.

przebywania w Nim, a nawet zatracenia się⁹². Z chrześcijańskiego punktu widzenia można dopatrzeć się tutaj pewnej analogii do tajemnicy Ducha Świętego. Jest On tym, który stwarza więź między Ojcem i Synem oraz Bogiem i stworzeniem; jest On jednością wszelkich różnic. Jeśli Ojciec jest Źródłem, a Syn wypływającym z Niego strumieniem,

to Duch jest, by tak rzec, ostatecznym kresem, bezmiernym oceanem, w którym rzeka życia Bożego osiąga swoją kompletną doskonałość, wycisza się i dopełnia (*plenitudo et pelagus totius divinitatis*) (...). Do Ducha nie można mieć żadnej „osobowej relacji” (...). Do Ducha nie można się modlić, tak jakby stanowił On jakiś zewnętrzny względem naszej modlitwy przedmiot. Z Duchem możliwe jest tylko jakieś bezrelacyjne zjednoczenie. Modlić się można jedynie w Duchu, kiedy za pośrednictwem Syna zwracamy się do Ojca. Jest On raczej tym Duchem, który się w nas modli. Kiedy wchodzimy na drogę Ducha, możemy dotrzeć jedynie do poza-ontycznego podłoża wszystkich rzeczy. Ale podłoże bytu nie jest bytem. Kontemplacja w Duchu pozbawiona jest wszelkich intelektualnych treści⁹³.

Zagrożenie związane z takim rozumieniem Boga, brany w znaczeniu wyłącznym i absolutnym, jest interioryzacją, tzn. ucieczką od konkretnego świata, zamknięcie się w obszarze własnej subiektywności, gdzie Bóg, kosmos i jaźń stają się jednością. W ten sposób „twarda rzeczywistość” zostaje pozbawiona realności, staje się „nie-rzeczywistością”, „światem pozornym” (*Scheinwelt*), ułudą. Takie stanowisko dzieli już tylko krok od lekceważenia relacji międzyludzkich i odpowiedzialnego działania w świecie⁹⁴.

Omówione wyżej trzy podstawowe typy doświadczenia religijnego i religijności są ściśle związane ze specyficznymi właściwościami trzech Osób Trójcy Świętej i dlatego wszystkie one znajdują swoje odpowiedniki w ramach chrześcijańskiego wyznania wiary. Z drugiej strony, jeśli każdy z owych typów będzie rozumiany w znaczeniu wyłącznym i absolutnym, tzn. jeśli wyłączy się go z kontekstu trynitarnego, wówczas ukazują się jego jednostronności, zacieśnienia i zagrożenia. W tym właśnie punkcie przychodzi z pomocą teologia trynitarna, zapraszając do stworzenia syntezy⁹⁵. Zdaniem Greshakego taka synteza nie musi oznaczać synkretyzmu,

⁹² GRESHAKE, *Wierzę w Boga trójjedynego. Klucz do zrozumienia Trójcy Świętej*, s. 94.

⁹³ PANIKKAR, *dz. cyt.*, s. 92n. Panikkar mówi tutaj o szczególnego rodzaju duchowości, odnoszącej się do Osoby Ducha Świętego (*Spiritualität des Geistes*). „Jest ona zupełnie różna od duchowości słowa. Do Ducha nie można dotrzeć ani za pomocą słów, ani za pomocą czynów. Doświadczenia Ducha nie da się ubrać w żadne personalistyczne struktury. Ten rodzaj wiary nie polega na odkryciu Kogoś, a jeszcze mniej na dialogu z owym Kimś. Raczej jest ona «świadomością» tego, że jest się w Nim obecnym, weń niejako włączonym, że się tam jest; albo inaczej: że jest się przez Niego poznanym i umiłowanym, bądź jeszcze lepiej, że jest się przez Niego objętym (...). Chodzi tu o pewną formę pasywności (...). Wiary w Ducha nie da się wyrazić; również ona jest milczeniem” (*tamże*, s. 94).

⁹⁴ Por. GRESHAKE, *Der Dreieine Gott. Eine trinitarische Theologie*, s. 510n.

⁹⁵ TENŻE, *Wierzę w Boga trójjedynego. Klucz do zrozumienia Trójcy Świętej*, s. 94: „Nie należy wykluczać żadnej z tych dróg prowadzących do Boga, żadnego z tych religijnych doświadczeń; w każdym z nich można dostrzec odniesienie do pozostałych”.

polegającego na dowolnym zestawieniu różnych obrazów Boga czy dróg prowadzących do Niego. Należy raczej w niej widzieć zaproszenie do spojrzenia na Absolut z trojkiej perspektywy i do otwarcia się na religijne doświadczenia ludzkości w trzech odmiennych wymiarach — tym bardziej, że zgodnie z wiarą chrześcijańską, sam Bóg żyje na takie trzy „sposoby realizacji”, jako taki się objawił i pozwala się doświadczyć⁹⁶.

7. Religie a zbawienie

Przyznanie religiom objawieniowej genezy daje nie tylko możliwość teologicznego wyjaśnienia zachodzących między nimi różnic i podobieństw, ale także określenia ich statusu soteriologicznego. Jeśli bowiem przez objawienie rozumiemy proces osobowego samoudzielania się Boga człowiekowi, to jest ono zawsze związane z łaską i zbawieniem. Jak słusznie zauważył PAUL TILLICH: „Historia objawienia i historia zbawienia są tą samą historią. Objawienie można przyjąć tylko w obliczu zbawienia, a zbawienie może nastąpić tylko w ramach korelacji z objawieniem”⁹⁷. Jeśli zatem religie mają swoje źródło w objawieniu, to mają one również znaczenie zbawcze dla swoich wyznawców. Uznanie w religiach „środków” zbawczych względnie „dróg zbawienia”, które Bóg przewidział, a nawet przygotował w swoim planie zbawienia ludzkości, domaga się jednak dalszych wyjaśnień, zwłaszcza w odniesienia do tajemnicy Chrystusa, Jedyne Pośrednika zbawienia.

Trzeba zauważyć, że tradycja chrześcijańska przez długi czas była odporna, także w ostatnich latach, na to, by widzieć w religiach pozachrześcijańskich wartościowe „drogi” czy „kanały”, poprzez które byłoby możliwe dojście do zjednoczenia z Bogiem, lub też — wyrażając się w sposób bardziej właściwy — poprzez które Bóg sam (nie bez związku z Jezusem Chrystusem) udziela wyznawcom innych religii zbawczej łaski. Jak czytamy w Notyfikacji Kongregacji Nauki Wiary

⁹⁶ *Tamże*, s. 96.

⁹⁷ TILLICH, *dz. cyt.*, s. 137. Dalej Tillich zauważa, iż „twierdzeniom tym można zaprzeczyć na podstawie intelektualnego, nieegzystencjalnego pojęcia objawienia lub na podstawie indywidualistycznego, niedynamicznego pojęcia zbawienia. Ale pojęcia takie muszą zostać kategorycznie odrzucone przez teologię systematyczną, a wraz z nimi trzeba też odrzucić wszelką próbę rozdzielenia objawienia i zbawienia” (*tamże*). Z drugiej strony Tillich oddziela objawienie od religii (wpływ teologii K. Bartha?): „Historia objawienia nie jest historią religii, ani nawet historią judaizmu i chrześcijaństwa. Istnieje objawienie poza sferą religijną i duża część samej religii nie jest objawieniem. Objawienie osądza jednakowo religię i niereligię” (*tamże*, s. 131). W t. II swojej *Teologii systematycznej* Tillich stwierdza wprost: „Utożsamienie religii z objawieniem jest równie błędne, jak utożsamienie religii z próbą samozbawienia. Religia, podobnie jak wszelkie życie, jest dwuznaczna. Na podstawie doświadczeń objawicielskich zwraca się ku samemu zbawieniu. Wypacza to, co otrzymała, i ponosi fiasko w tym, co próbuje osiągnąć. Jest to jej tragedia”; TENŻE, *Teologia systematyczna*, t. II, tł. J. Marzęcki, Kęty 2004, s. 80.

odnośnie głośnej książki JACQUESA DUPUISA *Ku chrześcijańskiej teologii pluralizmu religijnego*:

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” (KK 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 świecie⁹⁸.

Sobór Watykański II, pomimo swego otwarcia i uznania pozytywnych wartości w religiach niechrześcijańskich, nie użył w stosunku do nich pojęcia „drogi zbawienia”, choć można pytać, czy uznając w nich obecność elementów „prawdy i łaski” „dzięki jakby ukrytej obecności Boga” (DM 9), nie przyznał im *implicite* statusu „ścieżek” czy „dróg” zbawczych. Wśród oficjalnych dokumentów Kościoła, dochodzących najbliżej do stwierdzenia, że inne religie mogą stanowić dla swoich wyznawców obiektywne instytucje zbawcze, należy wymienić dokument *Dialog i przepowiadanie* (1991), opublikowany przez Papieską Radę ds. Dialogu Międzyreligijnego oraz Kongregację Ewangelizacji Ludów. Czytamy w nim:

(...) szczerze praktykując to, co dobre w ich tradycjach religijnych i postępując według nakazów sumienia, członkowie innych religii pozytywnie odpowiadają na wezwanie Boże i otrzymują zbawienie w Jezusie Chrystusie, nawet jeśli nie uznają Chrystusa za Boga i nie wyznają Go jako swego Zbawcy⁹⁹.

Dokument Międzynarodowej Komisji Teologicznej *Chrześcijaństwo a religie* oświadcza zaś, że

nie można wykluczyć możliwości, iż religie te [tzn. religie niechrześcijańskie – K. K.] jako takie pełnią funkcję zbawczą, czyli mimo swej niejednoznaczności pomagają ludziom w osiągnięciu ich ostatecznego celu. (...) Trudno sądzić, iż zbawczą wartość ma jedynie to, czego Duch Święty dokonuje w sercu ludzi wziętych indywidualnie, a nie ma wartości zbawczej to, czego Duch Święty dokonuje w religiach i kulturach¹⁰⁰.

Jak już wspomniano, uznanie objawieniowej inicjatywy Boga jako źródła religii, pojmowanej jako związek człowieka z Bogiem, pozwala uznać w religiach niechrześcijańskich prawdziwe „drogi zbawienia”. Religie są darami Boga dla ludów, „środkami”, dzięki którym mogą one osiągnąć zbawienie — co nie znaczy, rzecz jasna, że wszystko, co w nich obecne, jest wartościowe i zbawcze. Ściśle rzecz bio-

⁹⁸ KONGREGACJA NAUKI WIARY, *Nota na temat książki Jacques'a Dupuis „Ku chrześcijańskiej teologii pluralizmu religijnego”*, OsRomPol (2001), nr 5, s. 45.

⁹⁹ „*Dialog i przepowiadanie*”. Dokument Papieskiej Rady do Spraw Dialogu Międzyreligijnego oraz Kongregacji Ewangelizacji Ludów, nr 29, „Nurt SVD” 27 (1993), nr 62, s. 84.

¹⁰⁰ ChR 84. Dokument dodaje wszakże, że chociaż „nie można wykluczyć zbawczego znaczenia religii, to jednak nie jest powiedziane, że wszystko w nich jest zbawcze; nie można zapominać o obecności ducha zła, dziedzictwa grzechu, niedoskonałości odpowiedzi ludzkiej na działanie Boga itd.” (ChR 85).

rac, elementem konstytuującym religię jest nie tylko objawienie Boże, ale także dana w wolności odpowiedź człowieka na Boże wezwanie. Odpowiedź ta jest możliwa jedynie wtedy, jeśli człowiekowi uda się rozpoznać obecność Boga działającego w objawieniu. Dlatego nie wystarczy mówić o wierze jako podmiotowej stronie religii, lecz trzeba uwzględnić znaczenie samego doświadczenia religijnego, którego wiara — jako pozytywna odpowiedź dana Bożemu objawieniu — jest częścią. Doświadczenie to zawsze wymaga interpretacji, a przez to narażone jest na błędy i niedoskonałości, przy czym brak poprawności interpretacyjnej nie jest równoznaczny z fałszywością samego doświadczenia. Jeśli ponadto uwzględnić różnorodność etapów i form objawienia Bożego, wówczas staje się jasne, że im doskonalsza i im wyraźniejsza forma objawienia, tym większa szansa na poprawne jego odczytanie. Tak więc np. objawieniu się Boga w stworzeniach, które ma charakter niewyraźny i ciemny, towarzyszy całkowicie inny stopień pewności, aniżeli objawieniu się Boga w historii narodu izraelskiego, a zwłaszcza w Jezusie Chrystusie¹⁰¹. Stąd nie bez racji teologia chrześcijańska, uznając objawienie Chrystusowe za najdoskonalszą formę i zarazem historyczną pełnię objawienia Bożego, widzi w Chrystusie normę i kryterium prawdziwości wszystkich innych objawień; więcej nawet, to dopiero w Nim i przez Niego wszystkie inne „objawienia”, obecne w religiach, mogą zostać rozpoznane (zinterpretowane) jako objawienie Boże¹⁰².

¹⁰¹ W rzeczy samej nie ma objawienia w „czystej”, niezapośredniczonej postaci. Każde objawienie jest objawieniem zinterpretowanym i dopiero jako takie może być objawieniem. Mówiąc dokładniej, wydarzenia rewelatywne pierwotnie, tzn. w pierwszym osądzie ludzi, którzy są ich świadkami, nie mają charakteru bezpośrednio i w sposób oczywisty teofanijnego. To, że są one objawieniem Boga (*sacrum*), okazuje się wtedy, gdy zostaną przyjęte i odczytane w wierze (co oznacza, że wiara jest momentem konstytutywnym rozpoznania teofanii). Wydarzenia te mogą jednak nie zostać odczytane i przyjęte w perspektywie wiary i wtedy pozostają w swoim kształcie i wymowie „zwykłymi” wydarzeniami, jakie zwykle zdarzają się w historii (przynajmniej dla tych, którzy nie zdołali bądź nie chcieli przyjąć ich w wierze). Taka pierwotna nieoczywistość związku z Bogiem dotyczy również wydarzeń, które przyjęte w perspektywie wiary okazały się kluczowe dla ukształtowania się tradycji biblijnej (Pascha — wyjście Izraela z Egiptu, Pascha Jezusa Chrystusa). Każde z tych wydarzeń nie tylko mogło być, ale faktycznie było interpretowane również jako „nic nadzwyczajnego”, a nawet jako coś, co narusza religijny porządek świata. Por. T. WĘCŁAWSKI, *Teologia łaski i wolności. W poszukiwaniu zasady dziejów zbawienia*, w: J. JAGIEŁŁO, W. ZUZIĄK (red.), *Między potępieniem a zbawieniem. Myślenie religijne ks. Józefa Tischnera*, Kraków 2004, s. 58. Podobna nieoczywistość dotyczy objawienia prorockiego i doświadczenia mistycznego, które co prawda cechuje większa bezpośredniość w stosunku do przedmiotu objawienia/doświadczenia (Boga), a które mimo to nie są bezpośrednim oglądem (*visio*). Ponadto także prorok i mistyk muszą dokonać interpretacji swojego doświadczenia oraz — jeśli ma ono mieć jakieś znaczenie dla innych — jego werbalizacji, co z kolei także jest aktem interpretacji (doświadczenie mistyczne jest z definicji nieprzekazywalne).

¹⁰² Z drugiej strony trzeba zauważyć, że możliwość rozpoznania Boga, obecnego i działającego w wydarzeniu Jezusa Chrystusa, zakłada już jakąś formę — mniej lub bardziej doskonałą — rozumienia tego, kim Bóg jest. Nie można bowiem powiedzieć: „Bóg był z Nim” (Dz 10,38), nie dysponując jakimś rodzajem wiedzy na temat Tego, o którym stwierdzamy, że był z Jezusem. To samo dotyczy poznania Boga w Starym Testamencie. Uznanie Jahwe za Boga było możliwe jedynie na podstawie uprzedniej

Przyznanie religiom pozachrześcijańskim pozytywnej funkcji w Bożym planie zbawienia ludzkości, co jest możliwe na podstawie obecnych w nich elementów objawieniowych, rodzi pytanie, w jakim sensie mogą być one „drogami” czy „kanałami” zbawienia, a dokładniej, jaki rodzaj przyczynowości oddziałuje wewnątrz nich, by można było — w sensie ścisłym — nazywać je drogami czy ścieżkami zbawienia.

To, że historyczne wydarzenie Jezusa Chrystusa, koncentrujące się w paschalnej tajemnicy Jego śmierci i zmartwychwstania, ma uniwersalne znaczenie zbawcze, jest w perspektywie przyjętego tu stanowiska inkluzywistycznego oczywiste i nie potrzebuje dalszych wyjaśnień. Sobór Watykański II stwierdził jednak wyraźnie, że „jedynie pośrednictwo Odkupiciela nie wyklucza, lecz wzbudza u stworzeń rozmaite współdziałanie, pochodzące z uczestnictwa w jednym źródle” (KK 62). Jakkolwiek zatem wiara chrześcijańska wyklucza możliwość zbawczego działania Boga poza obrębem jedynego pośrednictwa Jezusa Chrystusa, to jednak nie kwestionuje możliwości istnienia pośrednictw zapośredniczonych czy też uczestniczących w jedynym pośrednictwie Chrystusa¹⁰³. Zatem zasadniczym problemem, jakim winna zająć się chrześcijańska teologia religii, jest nie tyle możliwość istnienia pośrednictw przyporządkowanych jednemu i uniwersalnemu pośrednictwu Jezusa Chrystusa, ile bardziej to, w jaki sposób zbawcza moc Chrystusa dociera do członków innych religii. Czy ma to miejsce wyłącznie za pośrednictwem Jego uwielbionego czło-

wiedzy (jeśli nawet ciemnej i niedoskonałej) o tym, kim Bóg jest (nazwa „Bóg” nie jest więc nazwą własną, lecz ogólną, nawet jeśli odpowiada jej tylko jeden desygnat). Jeśli uznać, że źródłem wiedzy o Bogu nie jest natura ludzka (na zasadzie idei wrodzonej), lecz objawienie (tzn. sam Bóg), to trzeba powiedzieć: nie dopiero objawienie starotestamentowe, a tym bardziej nie objawienie w Chrystusie. W tej perspektywie religie rzeczywiście jawią się jako *praeparatio evangelica*. Ekskluzywizm, uznający prawdziwość tylko jednej religii, chrześcijańskiej, jest po prostu niemożliwy, gdyż niemożliwe jest to, by objawienie się Boga w Chrystusie było jedynym i zarazem pierwotnym (niezapośredniczonym) źródłem autentycznej wiedzy o Bogu (tak twierdził K. Barth). Dlatego rację ma F. Heiler, kiedy powiada: „Chrześcijaństwo może być objawieniem absolutnym jedynie wtedy, gdy istnieje objawienie relatywne; szczyt może istnieć jedynie wtedy, gdy istnieją stopnie i drogi doń prowadzące; tylko wtedy może istnieć ukoronowanie i miara wszystkich innych objawień, jeśli istnieje coś, co można ukoronować i co można mierzyć; Boże Narodzenie może istnieć jedynie wówczas, gdy poprzedza je adwent”; F. HEILER, *Die Frage der „Absolutheit“ des Christentums im Lichte der Religionsgeschichte*, EHK 20 (1938), s. 324. Skoro jednak ani natura, ani objawienie biblijne nie mogą być wyłącznym źródłem pojęcia Boga, to skąd ono pochodzi? Czyżby jego geneza sięgała jakiejś formy objawiania pierwotnego („praobjawienia”), związanego z początkami ludzkości? Współczesna teologia fundamentalna raczej odrzuca ów pogląd, upatrując początków religii w objawieniu Boga w stworzeniach i przez stworzenia. Objawienie to, jak wspomniano, ma charakter uniwersalny i rozciąga się na całą historię ludzkości, dzięki czemu nie musi być ograniczane do tzw. sytuacji pierwotnej („rajskiej”), zniesionej przez upadek („grzech pierworodny”) pierwszych rodziców (co nieuchronnie prowadzi do ekskluzywizmu).

¹⁰³ Por. DI 14. Podobną wypowiedź można znaleźć w: JAN PAWEŁ II, Encyklika *Redemptoris missio*, nr 5: „Jeśli nie są wykluczone różnego rodzaju i porządku pośrednictwa, to jednak czerpią one znaczenie i wartość wyłącznie z pośrednictwa Chrystusa i nie można ich pojmować jako równoległe i uzupełniające się”.

wieczności, które przez zmartwychwstanie stało się „transhistoryczne”, tzn. przekroczyło granice czasu i przestrzeni, czy też może odbywać się za pośrednictwem jakiejś „mediacji” w samych tych religiach? Czy można zatem widzieć w religiach „kanały”, przez które przepływa zbawcza łaska Chrystusa? Jeśli tak, to w jakim sensie? Czy religie mogą zawierać pewne elementy o charakterze „sakramentalnym”, tzn. takie, które — analogicznie do chrześcijańskich sakramentów — nadają zbawczej mocy Chrystusa charakter widzialny i społeczny? Czy można w religiach niechrześcijańskich widzieć znaki, jakkolwiek niepełne, Jego zbawczej działalności?

Nie sposób poruszyć tutaj wszystkich szczegółowych zagadnień, jakie wiążą się z tą problematyką, warto jednak zwrócić uwagę na trzy podstawowe zasady, pozwalające właściwie ukierunkować dyskusję na ten temat. Chodzi o zasadę antropologiczną, chrystologiczną i eklezjologiczną¹⁰⁴.

Zasada antropologiczna podkreśla historyczno-społeczny wymiar bytu ludzkiego. Człowiek nie jest czystym duchem, ale „duchem w materii”, osobą, której dusza wymaga wyrazu przez ciało. W związku z tym niemożliwe jest oddzielenie osobistego życia religijnego od tradycji religijnej, w której jest ono osadzone i w której jest formowane. Religia nie polega na subiektywnym usposobieniu człowieka, nie jest „nastrojem” ducha, wewnętrznym „odczuciem”, stanem świadomości, lecz wyraża się za pośrednictwem symboli, obrzędów i praktyk rytualnych¹⁰⁵. Co więcej, zważywszy na złożoną naturę człowieka, praktyki te są konieczne dla wyrażenia religijnych aspiracji duszy. Dlatego nie istnieje życie religijne bez praktyki religijnej, podobnie jak nie ma wiary bez religii¹⁰⁶. Człowiek jest istotą społeczną,

¹⁰⁴ Por. J. DUPUIS, *Zbawcza wartość religii niechrześcijańskich*, w: M. DHAVAMONY (red.), *Ewangelizacja, dialog i rozwój*, tł. J. Marzęcki, Warszawa 1986, s. 217–220.

¹⁰⁵ Współczesne rozumienie religii ma swoje korzenie w Oświeceniu i związane jest z pojęciem religii „wewnętrznej” (zwanej też religią „naturalną” lub „moralną”), które — patrząc od strony historyczno-politycznej — miało służyć przewyciężeniu kryzysu, jaki dotknął nowożytną Europę, nękaną rozpadem konfesyjnej jedności i tragedią wojen religijnych. Religia „wewnętrzna” rozumiana była jako przeciwieństwo religii „zewnętrznej” („pozytywnej”, „objawionej”). Uważano ją za realizację tego, co konkretne religie historyczne jedynie zamierzają, przez co przypisywano jej funkcję kryteriologiczną: prawdziwe w religiach historycznych może być tylko to, co nie sprzeciwia się religii „wewnętrznej”. W ten sposób religia „wewnętrzna” miała stanowić platformę porozumienia między zwaśnionymi konfesjami („religiami”). Najważniejsze jest jednak to, że w przeciwieństwie do starożytnego (rzymskiego) pojęcia *religio*, podkreślającego zewnętrzną stronę religii (*cultus*), religia „wewnętrzna” podkreślała stronę wewnętrzną, podmiotową (świadomość, wiedza). Tu, jak się wydaje, należy szukać początków właściwego czasom współczesnym sprowadzania religii do „sfery prywatnej”. Koncepcja religii „wewnętrznej” występowała w dwóch wariantach: jako religia rozumu (I. Kant) oraz jako „uczucie” (*Gefühl*; F.D.E. Schleiermacher). Na temat pojęcia religii „wewnętrznej” i jego wpływu na współczesne rozumienie religii zob. FEIL, *Religio*, t. I–III (przypis 38); F. WAGNER, *Was ist Religion? Studien zu ihrem Begriff und Thema in Geschichte und Gegenwart*, Gütersloh 1986; TENZE, *Religion. II. Theologiegeschichtlich und systematisch-theologisch*, TRE 28, s. 513–545; F.-X. KAUFMANN, *Religion und Modernität. Sozialwissenschaftliche Perspektiven*, Tübingen 1989, s. 58–73 (literatura!); U. BARTH, *Religion in der Moderne*, Tübingen 2003.

¹⁰⁶ Por. DUPUIS, *Jedność i pluralizm: chrześcijaństwo a religie*, s. 737, 739.

która buduje swój świat wartości w oparciu o relacje z innymi ludźmi. Dotyczy to również świata wartości duchowych. Nikt nie rodzi się religijny, ale dopiero takim się staje poprzez udział w życiu religijnym danej wspólnoty. Także sumienie nie jest gotową kategorią religijną, wszczepioną w naturę człowieka, lecz jako sąd rozumu praktycznego potrzebuje kontekstu, w którym będzie mogło się formować i dojrzewać. Nierzadko kontekstem tym jest konkretna tradycja religijna. Tak więc nie można wprowadzać dychotomii między subiektywnym życiem religijnym (religijnością) a obiektywną religią, między osobistym doświadczeniem religijnym a historyczno-społecznym fenomenem religijnym. Tradycje religijne ludzkości wywodzą się z religijnego doświadczenia osób i grup, które je ustanowiły; ich święte księgi zawierają wspomnienia o konkretnych religijnych doświadczeniach Prawdy; ich praktyki wywodzą się ze swej strony z kodyfikacji tychże doświadczeń¹⁰⁷. W ten sposób tradycje religijne są dla swoich wyznawców swoistą „szkołą doświadczenia religijnego”¹⁰⁸. Jest błędem sądzić, że człowiek ma wrodzoną zdolność do doświadczeń religijnych. Tej zdolności trzeba się dopiero uczyć, podobnie jak trzeba uczyć się dokonywania doświadczeń empirycznych. Tego, jak należy obserwować rzeczywistość, jakie stosować metody, jak dokonywać obliczeń, jakie stawiać pytania, wszystkiego tego trzeba się dopiero uczyć. Co więcej, trzeba było długiego czasu, zanim wspólnota nauczycieli i uczniów doprowadziła do ukształtowania się tego rodzaju *formatio mentis*, dzięki której poszczególne jednostki mogą nabywać zdolności naukowej obserwacji świata. Nie ma żadnego powodu by przypuszczać, iż w wypadku doświadczeń religijnych jest inaczej. Religijne tradycje i instytucje zawsze służyły temu, by wprowadzać swoich wyznawców w świat religijnego doświadczenia, przy czym one same są efektem tego typu doświadczeń¹⁰⁹. Dlatego twierdzenie, iż członkowie religii niechrześcijańskich mogą stać się uczestnikami zbawczego poznania Boga na drodze czysto indywidualnej, bez związku z wyznawaną przez siebie religią, pozbawione jest wszelkiego realizmu i wydaje się nie do utrzymania¹¹⁰.

Druga zasada ma charakter chrystologiczny. Wszelkie zbawienie jest zbawieniem chrześcijańskim, tzn. pochodzącym od Chrystusa. Ale kim jest Chrystus? J. Dupuis odpowiada: „Chrystus jest sakramentem ludzkiego spotkania z Bogiem”¹¹¹. Dla chrześcijan jest On rozpoznawalny w ludzkim obliczu człowieka Jezusa. Niechrześcijanin nie jest zdolny do takiego rozpoznania, niemniej może on nieświadomie zetknąć się z tajemnicą Jezusa Chrystusa i dostąpić w tym spotkaniu zbawie-

¹⁰⁷ Por. TENŻE, *Zbawcza wartość religii niechrześcijańskich*, s. 218.

¹⁰⁸ R. SCHAEFFLER, *Religionen verstehen – Religionen beurteilen*, „Jahrbuch für Religionsphilosophie” 1 (2002), s. 164.

¹⁰⁹ Por. *tamże*.

¹¹⁰ Por. DUPUIS, *Jedność i pluralizm: chrześcijaństwo a religie*, s. 739.

¹¹¹ TENŻE, *Zbawcza wartość religii niechrześcijańskich*, s. 219.

nia. Co więcej, musi zetknąć się z tą tajemnicą, by zostać zbawionym, jako że nie ma innej drogi, na której Bóg zwraca się do człowieka. Trzeba zatem odróżnić między doświadczeniem tajemnicy Chrystusa *implicite* a jej odkryciem *explicite* w Jezusie z Nazaretu. To pierwsze stanowi warunek konieczny zbawienia, drugie natomiast jest przywilejem chrześcijan¹¹².

Powstaje jednak pytanie: Czy (a jeśli tak, to w jaki sposób?) tajemnica Chrystusa wiąże się z samymi religiami, czy też uobecnia się jedynie w życiu jednostek, niezależnie od ich religii? Powiedzieliśmy, że życia religijnego nie da się oddzielić od praktyk religijnych. To samo dotyczy życia łaski. Założona w stworzeniu i urzeczywistniona we Wcieleniu ekonomia „sakramentalna” nie pozwala ograniczać działania łaski Bożej do rzeczywistości czysto duchowej, subiektywnej („zbawienie dusz”). Zbawcze działanie Boga zawsze ma charakter inkarnacyjny, zasadzający się na „zewnątrznym”, cielesnym aspekcie natury człowieka. *Caro salutis cardo* (TERTULIAN) — „ciało jest zawiasem zbawienia”. Nie można więc oddzielać łaski „wewnętrznej” (*gratia interna*) od łaski „zewnątrznej” (*gratia externa*)¹¹³. Zbawcze działanie Boga ma charakter historyczny (historia objawienia i zbawienia) i zarazem społeczny, czego szczególnym (choć nie wyłącznym) wyrazem są religie. Dlatego trzeba przyjąć, iż tradycje religijne zawierają w swoich instytucjach i praktykach społecznych „ślady spotkań istnień ludzkich z łaską, komponenty, będące wynikiem nadprzyrodzonego wpływu łaski”¹¹⁴.

¹¹² Por. *tamże*.

¹¹³ Jak już wspomniano, teologia zachodnia, będąca pod silnym wpływem św. Augustyna, często przejawiała tendencje do ograniczania działania łaski Bożej do sfery podmiotowej, subiektywnej. Zbawienie widziano jako szczególne działanie Boga w duszy człowieka, w jego wnętrzu. Z czasem doprowadziło to do oplakanego w skutki rozdzielenia chrystologii od pneumatologii, czego wymownym świadectwem jest tzw. pluralistyczna teologia religii. Jej źródła należy szukać w teologii inkarnacyjnej, jaka była reprezentowana od połowy XIX w. w teologicznej szkole Oxfordu (C. Gore, E.S. Talbot, H. Scott Holland, J. R. Illingworth, R.C. Moberly). Kierunek ten odznaczał się z jednej strony koncentracją myślenia teologicznego na tajemnicy Wcielenia, z drugiej zaś rzeczywistym zapoznaniem teologii trynitarniej. Cechą charakterystyczną tej teologii było rozciągnięcie Wcielenia tak dalece na całość historii stworzenia i zbawienia, że z czasem zamiast o jednorazowym wydarzeniu inkarnacji Boga w Chrystusie zaczęto mówić o nieustannym (postępującym) samoudzielaniu się Boga w Duchu. Wyrazem takiego sposobu myślenia jest tzw. chrystologia Ducha (J.R. Illingworth, G.W. Lampe), do której chętnie odwołują się pluraliści. W ramach tej chrystologii pojęciem centralnym nie jest pojęcie „inkarnacji”, ale „inspiracji” (stąd mówi się dziś o tzw. chrystologii inspiracyjnej *resp.* chrystologii natchnienia). Chrystus nie jest tutaj rzeczywistym i jednorazowym wcieleniem Boga (unia hipostatyczna), ale natchnionym przez Ducha Świętego człowiekiem. Owszem, Chrystus był także Bogiem, ale nie w znaczeniu metafizycznym (substancjalnym), lecz egzystencjalno-dynamicznym, duchowym. Jako prawdziwy człowiek był On jednocześnie tak bardzo otwarty na działanie Ducha Bożego, że stał się prawdziwie Jego „naczyniem” i w tym znaczeniu Bogiem. Dzięki takiemu otwarciu i całkowitemu poddaniu się działaniu Ducha mógł On jednocześnie stać się „miejscem” zbawczej obecności Boga w świecie i rzeczywistym „kanałem” Bożej łaski. Bóg prawdziwie był z Nim i w Nim — a przez Niego z nami i dla nas. Por. K.-H. MENKE, *Inspiration statt Inkarnation*, IKaZ (2007), s. 114–137.

¹¹⁴ DUPUIS, *Jedność i pluralizm: chrześcijaństwo a religie*, s. 739.

Nie oznacza to, rzecz jasna, że wszystkie religie dysponują taką samą „efektywnością zbawczą”, co w istocie zrównywałoby je z chrześcijaństwem. „Łaska Boża, chociaż jedna, przechodzi przez różne stadia widzialnego pośrednictwa”, między którymi zachodzi

różnica nie tylko stopnia, ale i charakteru. Oznacza to, że niechrześcijańskie praktyki i obrządki religijne nigdy nie mogą być stawiane na równi z sakramentami chrześcijańskimi; ale znaczy to także, iż trzeba im przypisać pewne pośrednictwo w przekazywaniu łaski Bożej¹¹⁵.

Szukając oparcia tego twierdzenia w tradycji teologicznej, można odwołać się do pojęcia „sakramentu natury” (*sacramentum naturae*)¹¹⁶. Otóż począwszy od św. AUGUSTYNA, niektórzy teologowie przyjmowali — powołując się na powszechną wolę zbawczą Boga — istnienie w świecie pogańskim pewnych rytuałów, dzięki którym rodzice mogli uwolnić swoje dzieci od grzechu pierworodnego. Rytuały te, będące w istocie kultycznym wyrazem wiary, rozumiano analogicznie do starotestamentowego obrzędu obrzezania. Ponieważ odnosiły się one do ludzkości *in statu legis naturae*, nadano im wspólną nazwę „sakramentu natury”. Sakrament ten uważano przy tym za część porządku nadprzyrodzonego, „gdyż od czasów protoewangelii zbawcza łaska Chrystusa rozciąga się wstecz na wszystkich grzeszników żyjących w zamierzchłej przeszłości”¹¹⁷. JOSEF HEILSBETZ widzi tutaj możliwość uznania rytów religii niechrześcijańskich jako autentycznych nośników zbawczej łaski, dzięki którym Bóg urzeczywistnia swój zamiar zbawczy wobec ludzkości, dodając jednak, iż łaska Boża nie wiąże się z nimi w sposób definitywny, lecz jedynie umożliwia sobie dojście do człowieka, który poprzez praktykowanie tychże rytów otwiera się na jej działanie. Innymi słowy:

Ludzie stają się uczestnikami łaski nie na mocy samych praktyk, ale dzięki wierze. Używając języka teologicznego: rytury [religii niechrześcijańskich – K. K.] sprawiają łaskę *ex opere operantis*, a nie *ex opere operato*¹¹⁸.

To odróżnia je od sakramentów chrześcijańskich. Trzeci aksjomat ma charakter eklezjologiczny. Kościół jest wspólnotą eschatologiczną, która pod postacią sakramentów głosi, reprezentuje i uobecnia tajemnicę Chrystusa. Jest on ustanowionym przez Boga „powszechnym sakramentem zbawienia”, skutecznym „znakiem i narzędziem wewnętrznego zjednoczenia z Bogiem” (KK 1), organizmem, w którym Chrystus — pod postacią widzialnych znaków przez siebie ustanowionych — udziela owoców swojego odkupienia. Owa jedyna w swoim rodzaju pozycja Kościoła w odniesieniu do tajemnicy Chrystusa nie musi jednak zaciemniać faktu, iż możliwe są również pomniejsze formy znaczeniowe.

¹¹⁵ TENŻE, *Zbawcza wartość religii niechrześcijańskich*, s. 222.

¹¹⁶ Por. L. SCHEFFCZYK, *Natursakramente*, LThK³ 7, k. 696n.

¹¹⁷ J. POHLE, *Lehrbuch der Dogmatik*, t. III, Paderborn 1906², s. 33; cyt. za J. HEILSBETZ, *Theologische Gründe der nichtchristlichen Religionen*, Freiburg im Br. 1967, s. 117.

¹¹⁸ HEILSBETZ, *dz. cyt.*, s. 120.

Jeśli eschatologiczna wspólnota Kościoła jest doskonałym środkiem chrześcijańskiego zbawienia, inne wspólnoty religijne zasadniczo zorientowane ku niemu mogą, przez tę właśnie orientację, okazać się niedoskonałymi środkami tegoż zbawienia. Chociaż tajemnica Chrystusa przybiera w pełni widoczne kształty jedynie w życiu Kościoła, może też ona znaleźć bledszy wyraz w życiu innych społeczności religijnych¹¹⁹.

* * *

Jak wynika z powyższych rozważań, chrześcijańska teologia religii jawi się jako dwuogniskowa elipsa. Każde z ognisk leży u podstaw twierdzenia o zupełnie odmiennym charakterze, tak że można między nimi stwierdzić napięcie, nie będące jednak sprzecznością. Wszelkie próby niwelowania owego napięcia prowadzą nieuchronnie do skrajności, a przez to do wypaczenia wiary chrześcijańskiej. Pierwsze z tych twierdzeń dotyczy powszechności zbawczego zamiaru Boga, którego wyrazem jest uniwersalna historia objawienia i zbawienia, obejmująca wszystkich ludzi wszystkich czasów. Drugie twierdzenie odnosi się do jedynego i uniwersalnego pośrednictwa zbawczego Jezusa Chrystusa. Okazuje się, że jedynie stanowisko inkluzywistyczne oddaje sprawiedliwość obydwu tym twierdzeniom, unikając skrajności stanowisk ekskluzywizmu i pluralizmu. W ramach tego stanowiska religie niechrześcijańskie jawią się jako chciane i zamierzone przez Boga drogi zbawienia, będące integralnym elementem Jego planu zbawienia wobec ludzkości i świata. Obecna w nich dzięki objawieniu moc zbawcza nie jest jednak ich własną mocą, lecz mocą pochodzącą od Chrystusa, jedynego i uniwersalnego Zbawiciela świata. Religie pozachrześcijańskie nie stanowią więc paralelnych i autonomicznych w stosunku do chrześcijaństwa dróg zbawienia, ale są od niego zależne. Mimo to, są one prawdziwymi drogami zbawienia dla ich wyznawców. Przyjęcie tego faktu zmusza z jednej strony do postawy szacunku i pokory wobec religijnego doświadczenia innych, z drugiej zaś pobudza do wdzięczności wobec niezmiernego daru Bożej miłości i dobroci, która rozciąga się na wszystkich ludzi wszystkich czasów. Bóg jest rzeczywiście Bogiem bez granic!

Zwischen Exklusivismus und Pluralismus Aufriß einer christlichen Theologie der Religionen

Zusammenfassung

Der Artikel befasst sich mit der Frage nach der Wahrheit und der Heilsrelevanz der nichtchristlichen Religionen. Im ersten Teil wird der Begriff der Theologie der Religionen geklärt. Sie wird bezeichnet als eine theologische Disziplin, deren Aufgabe darin besteht, auf der Basis einer bestimmten religiösen Tradition und mittels der von dort gewonnenen und

¹¹⁹ DUPUIS, *Zbawcza wartość religii niechrześcijańskich*, s. 220.

zu rechtfertigenden Denkprinzipien und Begriffen die Tatsache religiöser Vielfalt zu thematisieren und theologisch zu bewerten. Im weiteren Teil des Artikels wird der Religionsbegriff diskutiert. Unterschieden wird dabei zwischen einem Verhaltens- und einem Systembegriff von Religion. Dies erlaubt dem Verfasser einen genuin theologischen Religionsbegriff zu gewinnen, dem er zugleich eine kriteriologische Funktion zuerkennt. Im letzten Teil werden die aktuellen religionstheologischen Positionen zur Debatte gestellt. Der Verfasser plädiert für einen offenen Inklusivismus. Im Rahmen dieser Position wird den nichtchristlichen Religionen eine positive Rolle in dem einen aber facettenreichen Heilsplan Gottes zuerkannt. Die konstitutive und universale Heilsbedeutung Jesu Christi wird dabei anerkannt und für die Religionen relevant gemacht. Die Religionen, sofern sie soziale Äußerungen der Beziehung des Menschen zu Gott sind, helfen ihren Anhängern zur Annahme der heilsnotwendigen Gnade Christi.