

# Kazimierz Kondrat

---

## O egalitaryzmie soteriologicznym i równości religii

---

Collectanea Theologica 73/2, 61-78

---

2003

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej [bazhum.muzhp.pl](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

KAZIMIERZ KONDRAT, BIAŁYSTOK

## O EGALITARYZMIE SOTERIOLOGICZNYM I RÓWNOŚCI RELIGII

Wielość i różnorodność religii stawia filozofię (i teologię) religii przed problemami natury zarówno ogólnej, jak i szczegółowej. Jednym z nich jest kwestia prawomocności zbawienia, potraktowana z punktu widzenia głównych religii świata, czyli w aspekcie porównawczym. Zagadnienie to jest od ponad dwudziestu lat przedmiotem ożywionej dyskusji w gronie współczesnych (głównie anglosaskich) filozofów religii, religioznawców i teologów. W sporze uczestniczą zwolennicy tzw. pluralizmu religijnego, obrońcy ekskluzywizmu oraz inkluzywiści<sup>1</sup>. Naszym zadaniem jest przedstawienie w tym artykule głównych tez formułowanych w ramach tych trzech stanowisk i argumentów na ich poparcie. Na końcu zamieścimy uwagi krytyczne.

### Egalitaryzm soteriologiczny

Ogólny pogląd filozofów i teologów pluralistycznych w dziedzinie interpretacji religijnej koncepcji zbawienia można nazwać egalitaryzmem soteriologicznym. W fachowych publikacjach jest on spotykany pod nazwą „pluralizm religijny”<sup>2</sup>. Pogląd ten zawiera dwa podstawowe twierdzenia: że w każdej religii ma miejsce zbawienie człowieka, i że pod tym względem wszystkie religie są rów-

<sup>1</sup> W anglosaskiej literaturze filozoficzno-religijnej ekskluzywizm, inkluzywizm i pluralizm są nazwami trzech różnych odniesień chrześcijaństwa do innych religii, bądź typami logicznymi pozwalającymi klasyfikować niektóre zagadnienia doktrynalne różnych religii; zob. H. C o w a r d, *Pluralism: Challenge to World Religions*, New York 1985; P. G r i f f i t h s (wyd.), *Christianity through Non-Christian Eyes*, New York 1990.

<sup>2</sup> Zob. A. R a c e, *Christians and Religious Pluralism: Patterns in the Christian Theology of Religions*, Maryknoll 1983, s. 7; G. D' C o s t a, *The Impossibility of a Pluralist View of Religions*, *Religious Studies* 32/1996, s. 223nn.

norzędne. Pogląd ten głoszą i podtrzymują myśliciele m.in. tacy jak Wilfred Cantwell Smith, John Hick, Paul Knitter, Stanley J. Samartha, Alan Race, Raimundo Panikkar, Keith Ward.

W.C. Smith w jednej ze swoich monografii *Towards a World Theology* wyraża przekonanie, że „kosmiczne zbawienie jest tym samym dla człowieka ze szczepu afrykańskiego, tym samym dla taoisty, dla muzułmanina, co i dla niego, albo dla jakiegoś innego chrześcijanina”<sup>3</sup>. J. Hick w ostatnich rozprawach poświęconych pluralizmowi religijnemu przeprowadza następujący tok rozumowania: „Skoro przyjmie się, że zbawienie faktycznie ma miejsce nie tylko w obrębie chrześcijaństwa, lecz także w obrębie innych wielkich tradycji, utrzymywanie, że wydarzenie Chrystusa jest jedynym i wyłącznym źródłem zbawienia człowieka, zdaje się czymś arbitralnym i nierealistycznym. Gdy się uzna, że żydzi są zbawiani w obrębie religii żydowskiej, muzułmanie w obrębie islamu, hinduiści w obrębie hinduizmu itd., czy nie jest przeżytkiem należącym do dawnego imperializmu religijnego ustawiczne przyczepianie chrześcijańskiej etykiety zbawieniu dokonującemu się w innych religiach”<sup>4</sup>. Hick wychodząc z założenia, że wszystkie religie mają wspólną strukturę soteriologiczną postuluje, „aby wielkie tradycje religijne traktowano jako alternatywne «przestrzenie» albo «drogi» soteriologiczne, w obrębie których człowiek może doświadczyć zbawienia, wyzwolenia albo spełnienia”<sup>5</sup>.

S.J. Samartha utrzymuje, że inne religie od dwóch albo trzech tysięcy lat dostarczają milionom ludzi zbawienia, i że w związku z tym „przeświadczenie, że tradycja judeochrześcijańska ma jedyną odpowiedź na wszystkie problemy we wszystkich miejscach i dla wszystkich ludzi na świecie jest przejawem zarozumiałości, czegoś nieprawdopodobnego. Nie zaprzecza to trwałości chrześcijańskiego doświadczenia zbawienia w Jezusie Chrystusie, tylko kwestionuje ekskluzywny charakter twierdzeń głoszonych przez chrześcijan.

<sup>3</sup> W.C. Smith, *Towards a World Theology: Faith and the Comparative History of Religion*, London 1981, s. 170.

<sup>4</sup> J. Hick, *The Non-Absoluteness of Christianity*, w: J. Hick, P.F. Knitter (wyd.), *The Myth of Christian Uniqueness. Toward a Pluralistic Theology of Religions*, Maryknoll 1987, s. 22; tenże, *An Interpretation of Religion: Human Responses to the Transcendent*, London 1989, s. 32-54, 299-303. Pluralistyczną hipotezę Hicka podziela K. Ward, *Imperialism and co-existence in religious ideology*, w: I. Hamnett (wyd.), *Religious Pluralism and Unbelief*, London-New York 1990, s. 13-28.

<sup>5</sup> J. Hick, *Problems of Religious Pluralism*, London 1985, s. 47.

(...) Jeżeli zbawienie pochodzi od Boga (...), w takim razie powinno się zostawić możliwość rozpoznania trwałości innych doświadczeń zbawienia”<sup>6</sup>. Samartha przyjmuje tezę o istnieniu wielu dróg zbawienia, które „są doświadczane i artykułowane na różne sposoby”. Biblia, według niego, stale podkreśla pierwszeństwo Boga, a „sam Jezus przejawiał postawę teocentryczną”. „Chrystocentryzm bez teocentryzmu prowadzi do idolatrii”<sup>7</sup>. Samartha proponuje wprowadzenie pojęcia „Tajemnica” zamiast deskrypcji „Brahman”, „Bóg”, „Allah” itd., które jego zdaniem są uwarunkowane kulturowo. Argumentuje w sposób następujący: „Natura Tajemnicy jest tego rodzaju, że jakiegokolwiek twierdzenie będące przejawem ekskluzywizmu albo przeświadczenie o posiadaniu jednej i ostatecznej wiedzy jest niedopuszczalne. Ekskluzywizm stawia mury wokół Tajemnicy. Tworzy dychotomie między tym, co boskie i ludzkie (...) i między różnymi religiami. (...). Izoluje daną wspólnotę wiary od innych religii, powodując napięcia i zakłócając wzajemne relacje w obrębie szerszej wspólnoty ludzkiej”<sup>8</sup>.

Według P. Knittera wszystkie religie są równorzędnymi drogami do zbawienia, a Jezus Chrystus jest uniwersalnym zbawcą wraz z innymi uniwersalnymi zbawicielami<sup>9</sup>. Ekskluzywizm, którego wyrazem jest twierdzenie, że zbawienie jest tylko w Chrystusie, określa on jako stanowisko konserwatywne<sup>10</sup>. R. Panikkar wysuwa tezę, że „chrześcijaństwo jest religią wśród wielu innych, a Jezus jest ostatecznie zbawicielem tylko chrześcijan”, albowiem „żadna religia nie ma monopolu na zbawienie”<sup>11</sup>. „Nie istnieje zatem problem konkurencji między Chrystusem, Buddą, Krishną czy kimkolwiek innym”. Zarówno ekskluzywizm jak i inkluzywizm są nie do przyjęcia, ponieważ nie ma żadnego absolutnego centrum. Rzeczywistość bosko-ludzko-kosmiczna (*theanthropocosmic*) jest współśrodkowa<sup>12</sup>.

<sup>6</sup> S.J. Samartha, *The Cross and the Rainbow. Christ in Multireligious Culture*, w: J. Hick, P.F. Knitter (wyd.), *The Myth of Christian Uniqueness*, s. 77.

<sup>7</sup> *Tamże*, s. 77, 79, 81.

<sup>8</sup> *Tamże*, s. 77, 81.

<sup>9</sup> P. Knitter, *Toward a Liberation Theology of Religions*, w: *tamże*, s. 194.

<sup>10</sup> *Tenże*, *Preface*, w: *tamże*, s. 8.

<sup>11</sup> R. Panikkar, *The Jordan, The Tiber, and The Ganges*, w: *tamże*, s. 91, 92.

<sup>12</sup> *Tamże*, s. 108-109. Podobny pogląd głosi L. Gilkey, tylko inaczej uzasadnia, powołując się na historyczny, a więc jego zdaniem relatywny charakter objawienia i ekonomii zbawczej Rzeczywistości Ostatecznej, która manifestuje się w różnych religiach; zob. L. Gilkey, *Plurality and Its Theological Implications*, w: *tamże*, s. 47-50.

A. Race podziela pogląd, że „istnieje nie jedna, lecz wiele sfer zbawczego kontaktu między Bogiem i człowiekiem. Objawiająca i zbawcza działalność Boga wywołała odpowiedź na wiele kulturowo uwarunkowanych sposobów na przestrzeni historii. Każda z tych odpowiedzi jest częściowa, niekompletna, jedyna w swym rodzaju; pozostają one we wzajemnym stosunku pod tym względem, że reprezentują różne, kulturowo zogniskowane postrzeżenia tej jednej ostatecznej boskiej rzeczywistości”<sup>13</sup>.

Argumentacja na rzecz egalitaryzmu soteriologicznego opiera się na przyjętych uprzednio przesłankach teologicznych, bądź na odniesieniu do pewnych idei ogólnych, albo też jest wspomagana dezyderatami praktycznymi. Racje pierwszego typu są opierane na kilku faktach religijnych. Po pierwsze, że istnieje wiele różnorodnych tradycji religijnych (chodzi tu głównie o wielkie religie świata: judaizm, chrześcijaństwo, islam, hinduizm, buddyzm, taoizm). Po drugie, że religie te mają swoich założycieli, proroków, księgi święte, doktryny teologiczne bądź filozoficzne, rozbudowany kult, długą tradycję. Po trzecie, że wszystkie one zrzeszają wielką liczbę wiernych, wśród których wielu w sposób autentyczny przeżywa swoją religijność; ponadto religie te mają świętych oraz męczenników. Po czwarte, doktryny soteriologiczne tych religii mają, w większym lub mniejszym stopniu, charakter uniwersalistyczny.

Na podstawie powyższych faktów zwolennicy egalitaryzmu soteriologicznego wysuwają następujące wnioski, które są w gruncie rzeczy założeniami o statusie hipotezy. Przyjmują oni, że istnieje jedna Rzeczywistość transcendentna, która działa zbawczo w historii różnych narodów i tradycji kulturowych. Według nich, tego typu założenie jest zasadne, ponieważ, jeśli Bóg jest miłością wszechobejmującą, to tej cechy nie można w żaden sposób wiązać tylko z jednym narodem, z jedną kulturą czy z jedną religią. W przeciwnym przypadku miliony ludzi, którzy nie byli i nie są chrześcijanami, należałoby uznać za tych, którym łaska i miłosierdzie Boga zostały odmówione. Skoro więc oni nie mają sposobności, by zostać chrześcijanami (zakłada się, że chrześcijaństwo jest

<sup>13</sup> A. Race, *Christians and Religious Pluralism*, s. 77-78. Istnieje pewna zbieżność pod tym względem między stanowiskiem Race'a i K. Warda, który wypowiada twierdzenie, że objawienie chrześcijańskie nie jest ani pełne, ani skończone; K. Ward, *Religion and Revelation: A Theology of Revelation in the World's Religions*, Oxford 1994, s. 337-339.

religią opartą na misterium zbawczym Jezusa Chrystusa, odznaczającym się pełnią i ostatecznością), bo urodzili się i wychowali w innej kulturze, z innym układem odniesienia, to jaką w związku z tym mają szansę, by osiągnąć wyzwolenie od zła i nieprawości, które ich dotyka na tym świecie. Zdaniem pluralistów, problem ten można rozwiązać, jeśli przyjmiemy, że ta sama jedna Rzeczywistość transcendentna objawiła się w obrębie różnych tradycji kulturowych, dając jednocześnie początek głównym religiom świata. Do tej samej jednej Rzeczywistości ludzie różnych kultur mieliby zatem dostęp przez pojęcia, doktryny i symbole właściwe dla ich „rodzimych” światopoglądów religijnych, wypracowane w ciągu dziejów ich osobistych zmagania z wyzwaniami „tego” i „tamtego” świata.

Uzasadnwszy (tak przynajmniej uważają pluraliści) przyjęcie podstawowego twierdzenia o jednej, objawiającej się Rzeczywistości Ostatecznej, wyprowadzają z niego trzy następne tezy, które są z kolei założeniami dalszych rozumowań, bardziej szczegółowych. Są to: twierdzenie, że objawienia tej jednej Rzeczywistości Ostatecznej (przynajmniej te, które występują w głównych religiach świata) mają charakter komplementarny; że nie tylko objawienia, ale również prawdy religijne są względem siebie komplementarne i w tym sensie względne (nie absolutne); że soteriologie (teorie zbawienia) poszczególnych religii są równorzędne, co też oznacza, że środki zbawienia, jakie w nich występują, będąc co prawda jedyne w swojej specyfice, są także równorzędne. Jeszcze inną racją teologiczną, ale ukierunkowaną po części na praktyczną stronę życia, jest argument z „owoców religijności”. Niektórzy pluraliści (m.in. Hick, Knitter, Samartha) sądzą, że biorąc pod uwagę poziom moralny oraz świętość życia pewnej części wyznawców, trudno przesądzać, że jakaś jedna religia stoi pod tym względem wyżej niż inne<sup>14</sup>.

Racje drugiego typu polegają na odniesieniu do idei i wartości ogólnoludzkich, takich jak sprawiedliwość, wolność, dobro społeczne, pokój na ziemi, poszanowanie dla odmiennych kultur, religii i światopoglądów, tolerancja itp.

<sup>14</sup> Zob. J. Hick, *Disputed Questions in Theology and the Philosophy of Religion*, New Haven 1993, s. 154-157; tenże, *The Non-Absoluteness of Christianity*, s. 23-24.

## Ekskluzywizm i inkluzywizm soteriologiczny

Z teologicznego punktu widzenia ekskluzywizm soteriologiczny jest stanowiskiem w chrześcijańskiej koncepcji zbawienia nawiązującym do słynnej zasady *extra Ecclesiam nulla salus* („poza Kościołem nie ma zbawienia”). Zasada ta została sformułowana przez Orygenesa i Cypriana z Kartaginy i zachowana przez Tradycję. Podstawą nauki w niej zawartej jest stwierdzenie Chrystusa, że bez wiary i przyjęcia chrztu nie można się zbawić (Mk 16, 16) oraz o konieczności trwania w nim, jak latorośli w krzewie winnym (J 15, 6), które wskazują na niego jako głowę Kościoła<sup>15</sup>. Zasadę tę można pojmować w sensie „mocnym” (ekskluzywistycznym) bądź „złagodzonej” (inkluzywistycznym). Nie wnikając w biblijne podstawy tej formuły i jej historię, przykładem pierwszej interpretacji jest w czasach współczesnych K. Barth oraz niektórzy teologowie protestancy; drugiej, II Sobór Watykański (szczególnie dokumenty: *Nostra aetate*, *Lumen gentium*, *Ad gentes*), wielu teologów katolickich (m.in. K. Rahner, E. Schillebeeckx, H. Küng) i orzeczenia Światowej Rady Kościołów (zwłaszcza dokumenty: *Living Faiths and Ultimate Goals: A Discussion on the Meaning of Salvation According to a Hindu, a Buddhist, a Jew, a Christian, a Muslim, and a Marxist* (1974), *Guidelines on Dialogue with People of Living Faiths and Ideologies* (1979)).

Stanowisko ekskluzywistyczne Kościoła protestanckiego jest dość popularne i wpływowe zwłaszcza w Niemczech, Holandii oraz, jak zauważa P. Knitter, w ewangelickiej teologii w Ameryce Północnej<sup>16</sup>. Opiera się ono na trzech głównych przeświadczeniach, że jedynym i wyłącznym zbawicielem jest Jezus Chrystus; że wszystkie religie są produktem ludzkim i w konsekwencji są fałszywe; że człowiek o własnych siłach (bez ingerencji łaski) nie jest w stanie ani Boga poznać, ani też rozpoznać właściwych dróg zbawienia<sup>17</sup>.

<sup>15</sup> Zob. hasło: „Extra Ecclesiam Salus Nulla”, w: *Encyklopedia Katolicka*, t. 4, TN KUL, Lublin 1985, kol. 1474-1475; zwięzłe omówienie historii tej zasady zob. G. D’Costa, „*Extra ecclesiam nulla salus*” revisited, w: *Religious Pluralism and Unbelief*, s. 130-147.

<sup>16</sup> P. Knitter, *No Other Name? A Critical Survey of Christian Attitudes Toward the World Religions*, Maryknoll 1985, s. 80nn.

<sup>17</sup> K. Barth, *Kirchliche Dogmatik*, t. 1/2, Zurich 1938, s. 299-306. Charakterystyczne jest pod tym względem protestanckie określenie misjologii jako subdyscypliny teologicznej, „która w przeciwieństwie do religii niechrześcijańskich pokazuje, że chrześcijaństwo jest Drogą, Prawdą i Życiem; która usiłuje wypełnić religie niechrześcijańskie i w ich miejsce zaszczerpić

Inkluzywistyczna interpretacja zasady *extra Ecclesiam nulla salus* przyjmuje dwa podstawowe założenia, po pierwsze, że „całe zbawienie pochodzi jedynie od Chrystusa-Głowy przez Kościół, który jest Jego Ciałem”<sup>18</sup>; po drugie, że w innych religiach mają miejsce rzeczy prawdziwe i święte, i że Kościół ich nie odrzuca<sup>19</sup>. Z tych dwóch ogólnych przesłanek wyprowadzony jest wniosek, że wszyscy ludzie, realizujący prawdę i miłość poza instytucją Kościołów chrześcijańskich, należą do Kościoła przynajmniej w pragnieniu, tzn. są doń w pewien sposób przyporządkowani i w związku z tym mogą się zbawić. Przyjmuje się ideę Kościoła jako „Mistycznego Ciała Chrystusa”. W dokumentach II Soboru Watykańskiego wyjaśnia się, że „... ten pielgrzymujący Kościół konieczny jest do zbawienia. Chrystus bowiem jest jedynym pośrednikiem i drogą zbawienia, On, który staje się dla nas obecny w Ciele swoim, którym jest Kościół; On to właśnie podkreślając wyraźnie konieczność wiary i chrztu, potwierdził równocześnie konieczność Kościoła, do którego ludzie dostają się przez chrzest jak przez bramę. Nie mogliby więc zostać zbawieni ludzie, którzy wiedząc, że Kościół założony został przez Boga za pośrednictwem Chrystusa jako konieczny, mimo to nie chcieliby bądź przystąpić do niego, bądź też w nim wytrwać”<sup>20</sup>. Sobór jednocześnie podkreśla, że człowiek chcąc się zbawić, nie zawsze musi stać się faktycznym członkiem Kościoła: „Ci bowiem, którzy bez własnej winy nie znając Ewangelii Chrystusowej i Kościoła Chrystusowego, szczerym sercem jednak szukają Boga i wolę Jego przez nakaz sumienia poznaną starają się pod wpływem łaski pełnić czynem, mogą osiągnąć wieczne zbawienie”<sup>21</sup>.

Popularną koncepcją teologiczną interpretującą strukturę procesu zbawienia człowieka nie należącego do chrześcijańskiej wspólnoty religijnej jest teoria „anonimowego chrześcijaństwa” sformułowana i rozwinięta przez K. R a h n e r a. Teoria ta opiera się na trzech zało-

---

na ziemi pogańskiej narodowe życie ewangelicznej wiary i życie chrześcijańskie”; J. Richter, *Missionary Apologetics: Its Problems and Its Methods*, International Review of Mission, 2/1913, s. 540; cyt. za. J. Hick, *The Non-Absoluteness of Christianity*, s. 17.

<sup>18</sup> *Katechizm Kościoła Katolickiego*, Pallottinum, Poznań 1994, s. 212.

<sup>19</sup> Deklaracja o stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich *Nostra aetate*, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje. Dekrety. Deklaracje. Tekst polski*, Pallottinum, Poznań 1968, nr 2.

<sup>20</sup> Konstytucja, *Lumen gentium*, nr 14, w: *tamże*.

<sup>21</sup> *Tamże*, nr 16.



zeniach: przyjmuje objawioną prawdę o powszechnej woli zbawczej Boga (1 Tm 2, 4: „Bóg chce, aby wszyscy ludzie zostali zbawieni”); uznaje pełnię zbawienia urzeczywistnioną we wcieleniu, śmierci i zmartwychwstaniu Syna Bożego w Jezusie Chrystusie (Mk 16, 16: „kto nie uwierzy będzie potępiony”; Dz 4, 12: „nie ma innego imienia, w którym moglibyśmy być zbawieni”); przyjmuje, że człowiek realizując własną osobowość naturalną zbawia się przez Chrystusa (Mt 25, 35-36: uzależnienie zbawienia od realizacji dobra). Zgodnie z tą teorią uważa się, że religie pozachrześcijańskie stanowią zwyczajną drogę zbawienia, w przeciwieństwie do religii chrześcijańskiej, którą uznaje się za drogę nadzwyczajną, ponieważ jedynie ona uświadamia człowiekowi strukturę procesu zbawczego<sup>22</sup>. Według Rahnera, zasada *extra Ecclesiam nulla salus* „nie mówi, że poza Kościołem nie jest udzielana żadna łaska, lecz że łaska udzielana każdemu dla jego usprawiedliwienia przez samoudzielanie się Boga w Jego wcielonym Synu w sposób ostateczny i stale osiągalny w historii, pozostaje historycznie obecna i jest osiągalna w Kościele; (...) łaska udzielona przez Boga poza Kościołem pozostaje wciąż łaską, która mocą swojego wewnętrznego dynamizmu dąży do historycznego ucieleśnienia się w Kościele”<sup>23</sup>. Skoro zbawienie dokonuje się przez Kościół, wszyscy ludzie muszą w jakiś sposób być jego członkami. Nie potwierdziwszy jednak swej przynależności przez świadome pragnienie chrztu, mogą być chrześcijanami i członkami Kościoła posiadającymi wiarę zbawczą jedynie w sposób anonimowy.

Wśród filozofów analitycznych obronę stanowiska ekskluzywistycznego<sup>24</sup> podejmują m.in. A. Plantinga, P. van Inwagen, W. Alston, D. Basinger, K.J. Clark (filozofowie z tradycji kalwińskiej). Ekskluzywizm w ich rozumieniu oznacza przyjęcie twierdzenia o prawdziwości

<sup>22</sup> K. Rahner, *Anonymes Christentum und Missionsauftrag der Kirche*, Schriften zur Theologie (I-XV, Einsiedeln 1954-1983), IX, s. 498-515; W. Przemysławski, *Anonimowi chrześcijanie*, w: H. Bogacki, S. Moysa (red.), *Kościół w świetle soboru*, Poznań 1968, s. 467-488; R. Łukaszyk, *Religie niechrześcijańskie w ocenie współczesnej teologii katolickiej*, Ateneum Kaplańskie, 73/1969, s. 247-259; J. Hick, *Problems of Religious Pluralism*, rozdz. 4; H.M. Vroom, *Religions and the Truth*, tłum J. Rebel, Amsterdam-Grand Rapids 1989, s. 254nn.

<sup>23</sup> K. Rahner, H. Vorgrimler, *Mały słownik teologiczny*, tłum. T. Mieszkowski, P. Pachciarek, Warszawa 1987, s. 116.

<sup>24</sup> Niektórzy myśliciele przyjmujący pogląd o prawdziwości jednej tylko religii (chrześcijaństwa) wolą określać się jako „partykularyści”; zob. D. Ockholm, T. Phillips (wyd.), *More Than One Way? Four Views on Salvation in a Pluralistic World*, Grand Rapids, Michigan 1995.

jednej tylko religii, co pociąga za sobą twierdzenie, że inne religie są w większym lub mniejszym stopniu w błędzie. Ekskluzywiści usiłują wykazać, że akceptacja takiego stanowiska ma charakter racjonalny.

W artykule *Pluralism: A Defence of Religious Exclusivism* A. Plantinga wyjaśnia, że bycie religijnym ekskluzywistą nie jest postawą ani irracjonalną, ani nieuzasadnioną, ani egoistyczną, ani intelektualnie arogancką, ani elitarną, ani też przejawem urażonej dumy, podejściem nieuczciwym albo imperialistycznym. Plantinga dowodzi, że „nie jest się arogantem i egoistą z mocy wiary w to, o czym wiem, że inni nie wierzą, gdzie nie potrafię pokazać im, że mam rację”<sup>25</sup>. Ten, kto wierzy, że chrześcijanie mają rację, a niechrześcijanie są w błędzie, „nie pogwałcił żadnych intelektualnych wymogów ani obowiązków w tworzeniu i utrzymaniu przekonania, o którym mowa”<sup>26</sup>. W innym miejscu Plantinga raz jeszcze podkreśla, że stanowisko, jakie przyjmuje ekskluzywista, „nie jest w istocie rzeczy arbitralne, ponieważ nie sądzi on, że poglądy niezgodne z jego poglądami są równie dobrze epistemologicznie ugruntowane jak jego chrześcijańskie przekonania. Może on zgadzać się, że poglądy innych są dla nich tak samo prawdziwe jak jego [poglądy] dla niego [samego]; wszystkie one mają takie same wewnętrzne cechy rozpoznawcze [*internal markers*] jak jego własne. Może on dalej zgadzać się, że ci inni są usprawiedliwieni w swoich przeświadczeniach, nie naruszają żadnego epistemicznego wymogu. Może też jeszcze dalej zgadzać się, że nic nie wie o żadnych argumentach, które przekonałyby ich, że są w błędzie, i że on ma rację. Mimo to sądzi, że jego stanowisko jest nie tylko prawdziwe i w ten sposób aletycznie wyższe w stosunku do poglądów niezgodnych z jego [poglądami], ale również wyższe z epistemicznego punktu widzenia”<sup>27</sup>.

Argumentacja P. van Inwagena jest utrzymana w nurcie ortodoksji protestanckiej. W artykule *Non Est Hick*<sup>28</sup> przyjmuje on dwa główne założenia, że religie świata „są dziełem ludzkim, i że ich istnienie i właściwości nie są częścią planu Boga względem świata”, chociaż Bóg może posłużyć się nimi tak, jak posługuje się innymi

<sup>25</sup> A. Plantinga, *Pluralism: A Defense of Religious Exclusivism*, w: T.D. Senor (wyd.), *The Rationality of Belief and the Plurality of Faith: Essays in Honor of William P. Alston*, London 1995, s. 200.

<sup>26</sup> Tamże, s. 202.

<sup>27</sup> A. Plantinga, *Ad Hick*, *Faith and Philosophy* 14/1997, s. 296.

<sup>28</sup> W: T. Senor (wyd.), *The Rationality of Belief and the Plurality of Faith*, s. 216-241.

działaniami ludzkimi, których nie chce, oraz że Kościół jest jedynym narzędziem zbawienia<sup>29</sup>. Na pytanie, czy poza Kościołem ma miejsce zbawienie, Inwagen odpowiada, że „dla chrześcijan nie jest konieczne wierzyć, że poza widzialnym Kościołem nie ma zbawienia”. Faktycznie tylko ten, „kto przyjął wiarę chrześcijańską i odrzuca ją w chwili śmierci – (...) mając przy tym jasny umysł, niezmacony bólem, smutkiem albo strachem – jest potępiony”. Według Inwagena ludzie tego typu stanowią znikomą grupę, tym niemniej, nie wie on „jaką decyzję podejmie Bóg w stosunku do tych, którzy nigdy nie słyszeli chrześcijańskiego orędzia, albo którzy słyszeli je jedynie w spaczonyj i fałszywej postaci”. Sądzi, że „nie jest to nasz interes tylko Boga”<sup>30</sup>. Z religijnego punktu widzenia trudno jest, zdaniem Inwagena, uniknąć stanowiska ekskluzywistycznego, ponieważ „żadna wiara religijna nie jest wspólna dla całej albo większej części ludzkości”. Jedynym sposobem wyjścia poza ekskluzywizm jest brak przekonań religijnych, ale nie jest to łatwe, bo nawet ateści i agnostycy mają w tym względzie jakieś przekonania, co prawda negatywne<sup>31</sup>. Nie widząc możliwości ostatecznego rozstrzygnięcia kwestii ekskluzywizmu, tzn., że poza Kościołem nie ma ustanowionych przez Boga narzędzi zbawienia, Inwagen, podobnie jak Plantinga, ogranicza się do stwierdzenia, dlaczego dla niego jest racjonalne przyjmowanie powyższego zdania. Jest przekonany o jego prawdziwości, ponieważ jest ono częścią jego religii, jednym z artykułów wiary chrześcijańskiej, częścią religii św. Pawła i apostołów, pierwotnych chrześcijan, Ojców Kościoła i scholastyków, Lutra, Kalwina, Wesleya, Newmana i innych. Inwagen uważa, że odrzucić ten artykuł wiary, to znaczy przestać być chrześcijaninem<sup>32</sup>. Jednocześnie wierzy on, że „Bóg jest Panem sprawiedliwym i miłującym Ojcem, i dlatego jakiegokolwiek plany poczyni On w stosunku do bezwiednych niechrześcijan, nie będą one pociągały za sobą niesprawiedliwości (...); będą one dziełem miłości, która przewyższa ludzkie pojmowanie”<sup>33</sup>.

<sup>29</sup> *Tamże*, s. 225, 237.

<sup>30</sup> *Tamże*, s. 239.

<sup>31</sup> P. van Inwagen, *A Reply to Profesor Hick*, Faith and Philosophy 14/1997, s. 301 (przyp. 6).

<sup>32</sup> *Tamże*, s. 300.

<sup>33</sup> *Tamże*, s. 300-301; głębsze uzasadnienie przyjęcia religii chrześcijańskiej zamieszcza P. van Inwagen w eseju *Quam Dilecta*, w: Th.V. Morris (wyd.), *God and the Philosophers*, New York 1994, s. 31-60.

Uznając fakt wielości i różnorodności religii W. Alston i D. Basinger, aczkolwiek w sposób mniej wyrazisty niż Plantinga i Inwagen, zakładają prawdziwość (i tym samym wyższość) religii chrześcijańskiej, czyli religii, którą wyznają<sup>34</sup>. Umiarkowane stanowisko ekskluzywistyczne przyjmuje Kelly James Clark. W artykule *Perils of Pluralism* Clark polemizuje z tezą Hicka o egalitaryzmie soteriologicznym, opartą na Kantowskim modelu rzeczywistości. Biorąc pod uwagę fakt, że w głównych religiach świata ma miejsce transformacja człowieka od skoncentrowania się na sobie w kierunku Rzeczywistości Ostatecznej, oraz że istnieją ludzie, którzy są zdolni do autentycznego poszukiwania prawdy i dochodzą do rozbieżnych twierdzeń o naturze tej rzeczywistości, Clark uważa, że hipoteza pluralistyczna Hicka nie jest ani jedyna, ani najlepsza<sup>35</sup>. Autor rozpatruje trzy inne teorie, które jego zdaniem tłumaczą zjawisko pluralizmu religijnego, mianowicie teorię filtru kulturowego, teorię moralnego zepsucia i teorię epistemologicznie uprzywilejowaną. Pierwsza głosi, że chociaż wszystkie przekonania są obciążone kontekstem społecznym-kulturowym, niektóre z nich w porównaniu z innymi są bliższe prawdy. Druga utrzymuje, że niegodziwość ludzka wypacza przekonania o Bogu. W tej teorii zakłada się, że skaza nie obejmuje ani płaszczyzny noetycznej, ani też metafizycznej; dotyczy ona sfery wolicjonalnej człowieka. W związku z tym przyjmuje się, że ci, którzy szukają prawdy religijnej, przejawiają jedynie pozorną szczerłość, to znaczy, że ci, którzy wyznają fałszywe poglądy, są uwikłani w rozmyślną, złudną, samooszukańczą nieszczerłość. Trzecia teoria zakłada, że Bóg w określony sposób (przez doświadczenie, przyrodę, moralność) objawia samego siebie wszystkim ludziom, ale niektórzy z nich dzięki łasce otrzymali o Nim więcej informacji. Pozostali nie są wprawdzie pozbawieni religijnego poznania, muszą jednak polegać na własnym rozumie, jeśli chodzi o rozwój ich tradycji religijnych<sup>36</sup>. Clark dochodzi do wniosku, że o ile hipoteza Hicka da się obronić na płaszczyźnie teoretycznej, o tyle stoi ona w sprzeczności z tym, co wiemy o praktycznej stronie życia

<sup>34</sup> Zob. W. Alston, *Religious Diversity and Perceptual Knowledge of God*, *Faith and Philosophy* 5/1988, s. 444-446; D. Basinger, *Plantinga, Pluralism and Justified Religious Belief*, *Faith and Philosophy* 8/1991, s. 71, 79.

<sup>35</sup> K.J. Clark, *Perils of Pluralism*, *Faith and Philosophy* 14/1997, s. 303.

<sup>36</sup> *Tamże*, s. 306.

religijnego. W gruncie rzeczy podważa ona zbawczą moc poszczególnych tradycji religijnych<sup>37</sup>.

Obie koncepcje soteriologiczne: ekskluzywistyczna i inkluzywistyczna są krytykowane głównie przez pluralistów religijnych. W przypadku ekskluzywizmu podważa się jego główną tezę, że inne religie są naznaczone piętnem grzechu i przez to błędne, i że w związku z tym chrześcijaństwo oferuje jedynie słuszną drogę. Inkluzywizmowi zarzuca się, że uznając rangę i wartość wszystkich religii, chrześcijaństwu przypisuje charakter ostateczny i normatywny. Ze stanowiska pluralizmu „inne religie są w równym stopniu drogami zbawienia prowadzącymi do jednego Boga, a twierdzenie, że chrześcijaństwo jest jedyną drogą, powinno być odrzucone, zarówno ze względów teologicznych jak i fenomenologicznych”<sup>38</sup>. O ile ekskluzywizm „traktuje uniwersalność jako przedłużenie własnej partykularności i usiłuje podbić inne religie”, a „inkluzywizm, zdając się być hojny, faktycznie wchłania inne wiary bez ich zezwolenia”<sup>39</sup>, pluralizm, w rozumieniu jego zwolenników, jest „uznaniem trwałej niezależności innych dróg”<sup>40</sup>. W konsekwencji oznacza to, że żadnej religii nie przysługuje prawo przywileju, nie może ona zajmować centralnego miejsca i być punktem odniesienia dla innych. Przyjmuje się co prawda istnienie jednej Transcendentnej Rzeczywistości zwanej Bogiem, ale twierdzi się zarazem, że wszelkie doświadczenia religijne, sposoby mówienia o niej, doktryny soteriologiczne itd. są partykularnymi drogami prowadzącymi do tej jednej Rzeczywistości<sup>41</sup>.

### Problematyczność egalitaryzmu soteriologicznego

Pluralistyczna (egalitarystyczna) interpretacja soteriologii religijnej spotkała się w ostatniej dekadzie z wieloma poważnymi za-

<sup>37</sup> Tamże, s. 317-319.

<sup>38</sup> G. D'Costa, *Theology and Religious Pluralism: The Challenge of Other Religions*, Oxford 1986, s. 22.

<sup>39</sup> S.J. Samartha, *The Cross and the Rainbow*, s. 79.

<sup>40</sup> P. Knitter, *Preface*, w: *The Myth of Christian Uniqueness*, s. VIII; J. Hick, *The Non-Absoluteness of Christianity*, s. 33; por. J. Runzo, *God, Commitment and Other Faiths: Pluralism vs. Relativism*, *Faith and Philosophy*, 5/1988, s. 343-364; P. Knitter, *No Other Names: A Critical Survey of Christian Attitudes Toward the World Religions*, Maryknoll-New York 1990; S.J. Samartha, *One Christ – Many Religions: Toward a Revised Christology*, Maryknoll-New York 1991; J. Hick, *The Possibility of Religious Pluralism: A Reply to Gavin D'Costa*, *Religious Studies* 33/1997, s. 161-166.

<sup>41</sup> J. Hick, *Religious Pluralism and Salvation*, *Faith and Philosophy* 5/1988, s. 365-375.

strzeżeniami. Zarzuca się jej m.in.: że przejawia tendencje rewizjonistyczne w dziedzinie teologii poszczególnych religii; że zakłada liberalizm doktrynalny; że narzucając pewne modele interpretacyjne relatywizuje i zniekształca wierzenia religijne (relatywizm historyczno-kulturowy); że w gruncie rzeczy sama przejawia charakter ekskluzywistyczny<sup>42</sup>. Uznając zasadność powyższych uwag należy podkreślić, że stają się one oczywiste, gdy dokonamy porównania idei soteriologicznych sześciu głównych religii świata.

Analiza porównawcza idei soteriologicznych judaizmu, chrześcijaństwa, islamu, hinduizmu, buddyzmu i taoizmu<sup>43</sup> stawia nas w obliczu problemu metodologicznego, dotyczącego kryterium wyboru kategorii pojęciowych. Jest to szczególnie ważne, gdy przedmiotem analizy są zjawiska niejednorodne, występujące w różnych kulturach i właściwe tylko dla nich. Zdaje się, że dylemat ten można roz-

<sup>42</sup> Zob. S.B. Twiss, *The Philosophy of Religious Pluralism: A Critical Appraisal of Hick and His Critics*, *The Journal of Religion* 70/1990, nr 4, s. 533-568; G. D'Costa (wyd.), *Christian Uniqueness Reconsidered: The Myth of a Pluralistic Theology of Religions*, Maryknoll-New York 1990; K. Surin, *Towards a „Materialist” Critique of „Religious Pluralism”: An Examination of the Discourse of John Hick and Wilfred Cantwell Smith*, w: *Religious Pluralism and Unbelief*, s. 114-129; J. DiNoia, *Varieties of Religious Aims: Beyond Exclusivism, Inclusivism, and Pluralism*, w: B.D. Marshall (wyd.), *Theology and Dialogue: Essays in Conversations with George Lindbeck*, Notre Dame 1990, s. 249-274; tenże, *The Diversity of Religions*, Washington, DC 1992; H. Hewitt (wyd.), *Problems in the Philosophy of Religion: Critical Studies of the Work of John Hick*, London 1991; P. Donovan, *The Intolerance of Religious Pluralism*, *Religious Studies* 29/1993, s. 217-229; G. D'Costa, *The Impossibility of a Pluralist View of Religions*, *Religious Studies* 32/1996, s. 223-232;

<sup>43</sup> Dokonując porównania idei soteriologicznych sześciu religii świata korzystamy m. in z następujących rozpraw: (judaizm): K. Kaufmann, *Jewish Theology*, New York 1968, s. 298-309; L. Jacobs, *Principles of the Jewish Faith*, Northvale, NJ-London 1988, s. 350-367; A. Cohen, *Talmud*, rozdz. III-IV; (chrześcijaństwo): Y. Congar, *Chrystus i zbawienie świata*, Kraków 1968; W. Hryniewicz, *Chrystus nasza Pascha*, Lublin 1982, s. 63-77; P. Evdokimov, *Prawosławie*, tłum. J. Klinger, Warszawa 1986, s. 114-122; *Katechizm Kościoła Katolickiego*, s. 145-164, 450-465; (islam): S.H. Nasr, *Idee i wartości islamu*, tłum. J. Danecki, Warszawa 1988, rozdz. II, IV i V; M. Eliade, *Historia wierzeń i idei religijnych*, t. 3, tłum. A. Kuryś, Warszawa 1995, s. 83-89; (hinduizm): S. Radhakrishnan, *Filozofia indyjska*, t. I-II, tłum. Z. Wrzeszcz, Warszawa 1958/1960; *Bhagawadgita, czyli Pieśń Pana*, tłum. z sanskr. J. Sachse, Wrocław 1988; H. v. Stietencorn, hasło: „Zbawienie w hinduizmie”, w: *Leksykon religii*, s. 543-544; (buddyzm): Th. Stcherbatsky, *The Conception of Buddhist Nirvana*, (reprint), The Hague 1965; M. Mejer, *Buddyzm*, Warszawa 1980; S. Schayer, *Mit, kult i etyka buddyzmu*, w: tenże, *O filozofowaniu Hindusów. Artykuły wybrane*, wybór i wstęp. M. Mejer, Warszawa 1988, s. 189-219; H. Oldenberg, *Życie, nauce i wspólnota Buddy*, tłum. i wstęp I. Kania, Kraków 1995, s. 125nn., 298-304; (taoizm): A. Seidel, *Taoist Messianism*, *Numen*, 31/1984, s. 161-174; M. Eliade, *Historia idei i wierzeń religijnych*, t. II, tłum. S. Tokarski, Warszawa 1994, s. 21-32.

wiązać przyjmując pewne kategorie na tyle ogólne, że będą one oznaczały zakresy zbiorów cech wspólnych, przynależących do określonych zjawisk i grupujących je w zespoły na podstawie identyfikacji tych cech. Przyjmujemy pięć takich kategorii: źródło zbawienia; medium zbawienia; moc sprawcza zbawienia; cel zbawienia; zakres zbawienia. Zestawiając syntetycznie, według powyższych kategorii, elementy doktryn soteriologicznych wymienionych religii dochodzimy do następujących stwierdzeń.

W zakresie pierwszego wymiaru cztery religie: judaizm, chrześcijaństwo, islam i hinduizm mają transcendentne źródło zbawienia. W buddyzmie hinajanicznym i taoizmie takie źródło nie istnieje. Człowiek zbawia się sam, bez żadnej zewnętrznej, pozanaturalnej pomocy. Wynika to z faktu, że w buddyzmie świat materialny istnieje odwiecznie i razem ze zjawiskami psychometrycznymi tworzy nieoddzielną całość (monizm). Pośrednie stanowisko zajmuje doktryna soteriologiczna mahajany, w której Budda uzyskał status kosmicznego władcy. Ta sprawa wiąże się jednak przede wszystkim z pobożnością mas czczących Buddę jak boga; nie znajduje ona natomiast uzasadnienia w klasycznej doktrynie. Trudno także *sensu stricto* uznać bogów taoistycznych za zbawicieli, z tego powodu, że relacja między wyznawcą a całym panteonem taoistycznym ma głównie charakter magiczny. Podstawowym celem zabiegów magicznych jest pozyskanie ich przychylności i unieszkodliwienie ich ewentualnych działań negatywnych.

Medium zbawienia może być personalne lub apersonalne. Może nim być idea bądź jakaś technika (np. joga w hinduizmie i alchemia w taoizmie) lub awatar (bóg wcielony). Są religie, w których występują oba rodzaje medium; są też takie, w których przejawia się tylko jeden typ, ten drugi. Judaizm, chrześcijaństwo, islam i hinduizm oraz buddyzm mahajana uznają personalne medium zbawienia, chociaż tylko dwie z nich (hinduizm i chrześcijaństwo) przyjmują doktrynę inkarnacji Boga. Pozostałe religie uznają apersonalne medium zbawienia w postaci nauki lub techniki. W hinduizmie jest nim droga poznania, droga czynu i droga oddania i miłości; w obu odmianach buddyzmu – Cztery Szlachetne Prawdy i Ośmioraka Ścieżka; w taoizmie – techniki kontemplacyjne i alchemiczne (magia) oraz wiara w pomoc bóstw; w judaizmie – Tora i Talmud; w chrześcijaństwie – nauka Chrystusa (Logos); w islamie – objawienie zawarte w Koranie i tzw. pięć filarów religii.

Moc sprawcza zbawienia może być pojmowana jako czynnik wewnętrzny (np. w postaci dyspozycji, zdobytej wiedzy) lub zewnętrzny (łaska). Wszystkie religie w zasadzie przyjmują czynnik pierwszy, a niektóre także drugi. Indywidualny wysiłek w dążeniu do zbawienia jest szczególnie eksponowany w hinajanie i taoizmie. Hinduizm i buddyzm mahajaniczny uznają pojęcie wysiłku za konieczny warunek zbawienia, ale przyjmują także teorię łaski bądź naukę o przenoszeniu zasług jako przejawy zewnętrznej pomocy w osiągnięciu pełnego wyzwolenia od zła. W hinduizmie teoria łaski opiera się na wierze w Istotę Najwyższą, która przebywa w sercu człowieka jako kontroler (atman, dusza jednostkowa), dając mu wskazówki, jaką drogą ma podążać, by osiągnąć zbawienie. Teoria łaski w hinduizmie jest z jednej strony pokrewna doktrynie iluminacji intelektualnej, a z drugiej, w sensie ontologicznym, wynika z indyjskiej nauki o fizycznych i duchowych energiach Istoty Najwyższej (emanacjonizm). Judaizm podkreśla szczególnie aspekt miłości Jahwe do swego narodu i wzgląd na złożone obietnice wyzwolenia Izraela, nie pomijając zarazem konieczności porzucenia drogi grzechu. Islam podobnie, łączy miłosierdzie Allaha z osobistym wysiłkiem człowieka, zwracając uwagę na konieczność posłuszeństwa absolutnym nakazom Boga. W chrześcijaństwie łaska jest samoudzielaniem się Boga człowiekowi przez działanie Ducha Świętego i ma charakter nadprzyrodzony.

Celem zbawienia w danej religii może być osiągnięcie lepszego życia doczesnego bądź pozaziemskiego, albo też obu. Idee soteriologiczne wszystkich sześciu religii w zasadzie łączą w sobie te dwa cele. W hinduizmie celem zbawienia jest wyzwolenie się z cyklicznych narodzin i przywiązania się do świata materialnego, jak również utrzymanie porządku kosmicznego i osiągnięcie jedności z Najwyższym (*brahman*). W obu nurtach buddyzmu jest nim uwolnienie się od cierpienia (oswobodzenie się z więzów karmy) i przejście do nirwany. W taoizmie celem zbawienia jest osiągnięcie harmonii (zjednoczenia) z Tao (immanentne prawo natury i całego kosmosu) i nieśmiertelność. Judaizm jako cel doczesny zbawienia uważa pomyślność materialną i duchową Izraela. Celem wiecznym jest zjednoczenie z Bogiem. W chrześcijaństwie zbawienie polega na *metanoi* – wewnętrznej przemianie duchowej, a jego celem jest wyzwolenie od zła i grzechu oraz zjednoczenie z Bogiem w pełni szczęśliwości w życiu przyszlým. Jest nim także odnowienie całego kosmosu w czasach



eschatologicznych. Islam jako cel zbawienia stawia duchowe oczyszczenie, zbliżenie się do Boga i osiągnięcie raju.

Poruszając kwestię zakresu zbawienia w poszczególnych religiach należy odróżnić dwie sprawy: grupę ludzi, do których jest skierowana nauka o wyzwoleniu, którzy są niejako wezwani do zbawienia, oraz realne możliwości jego osiągnięcia zagwarantowane przez religię. Biorąc pod uwagę oba aspekty, hinduizm, buddyzm mahajaniczny, islam i chrześcijaństwo mają charakter wyraźnie uniwersalny. W hinajanie zbawienie może osiągnąć tylko nieliczna grupa ludzi, albowiem nie każdy jest w stanie sprostać surowym praktykom ascetycznym. Ściśle rzecz biorąc, według tego nurtu buddyzmu zbawienie może osiągnąć tylko mnich (*bhikszu*), co powoduje, że w krajach, w których przeważa therawada, wiele osób świeckich stara się choć część życia spędzić w klasztorze. Jednak w przeciwieństwie do poglądów na ten temat charakterystycznych dla wczesnego braminizmu, nauka o możliwości zbawienia już w tym życiu jest skierowana do wszystkich ludzi, bez względu na przynależność kastową. Taoizm głosi ideę powrotu wszystkich rzeczy do Tao, toteż w tym sensie wszystko ma rzekomo wrócić do pierwotnej jedności i harmonii. Faktycznie jednak zbawiają się ci, którzy opanowali rozmaite techniki wyzwalań się z uwikłań w materialną egzystencję i idąc za wskazaniem etyki taoistycznej własnym wysiłkiem i w tym życiu doprowadzają się do jedności z Tao. W judaizmie zbawienie jest z jednej strony zarezerwowane dla narodu wybranego, a z drugiej obejmuje odnowienie całego kosmosu (idea mesjanizmu eschatologicznego występująca w księgach prorockich).

Syntezę porównawczą idei soteriologicznych sześciu wielkich religii świata przedstawia poniższa tabela.

	Judaizm	Chrześcijaństwo	Islam	Hinduizm	Buddyzm Hinajana	Buddyzm Mahajana	Taoizm
Zródło	Transcendentne (Jahwe)	Transcendentne (Bóg)	Transcendentne (Allah)	Transcendentne (Iśwara)	nie istnieje	Budda kosmiczny	nie istnieje
Medium personalne	prorocy	Jezus Chrystus	Prorok Mahomet	awatary istoty Najwyższej	Budda historyczny	Budda i bodhisattwa	nie istnieje
Medium apersonalne	słowo Jahwe	nauka Chrystusa	Koran i pięć filarów islamu	droga poznania, czynu i oddania	Cztery Szlachetne Prawdy i Ośmiorka Ścieżka	Cztery Szlachetne Prawdy i Ośmiorka Ścieżka	techniki kontemplacyjne i alchemia

O EGALITARYZMIE SOTERIOLOGICZNYM I RÓWNOŚCI RELIGII

	Judaizm	Chrześcijaństwo	Islam	Hinduizm	Buddyzm Hinajana	Buddyzm Mahajana	Taoizm
Moc sprawcza: czynnik wewnętrzny	Indywidualny wysiłek	decyzja woli	Indywidualny wysiłek	Indywidualny wysiłek	Indywidualny wysiłek	Indywidualny wysiłek	Indywidualny wysiłek
Moc sprawcza: czynnik zewnętrzny	miłosierdzie Jahwe	łaska Boża (Duch Święty)	miłosierdzie Allaha	łaska Istoty Najwyższej		łaska Buddy i zasługi bodhisattwy	
Cel doczesny	pomyślność Izraela	metanoia	duchowe oczyszczenie	wyzwolenie się od świata materialnego	uwolnienie się od cierpienia	uwolnienie się od cierpienia	osiągnięcie harmonii z Tao
Cel pozadoczesny	życie wieczne	życie wieczne	życie w raju	zjednoczenie z brahmanem	nirwana	nirwana	osiągnięcie nieśmiertelności
Zakres	partykularno-uniwiersalny	uniwersalny	uniwersalny	uniwersalny	uniwersalno-partykularny	uniwersalny	uniwersalno-partykularny

Teza o egalitaryzmie soteriologicznym radzi również kilka problemów o charakterze metodologicznym. Wynikają one głównie z pomieszczenia filozoficznej płaszczyzny rozważań z teologiczną. Twierdzenie, że „poza Kościołem nie ma zbawienia” można równie zasadnie sformułować z punktu widzenia doktryny buddyjskiej, że „poza Buddą nie ma zbawienia”, bądź na gruncie teologii muzułmańskiej, że „poza islamem nie ma zbawienia”. Należy przy tym zdawać sobie sprawę, że soteriologie religii uniwersalistycznych kierują się wewnętrznymi regułami. Jeśli jakaś religia jest określoną drogą zbawienia, to w świetle doktryny soteriologicznej tejże religii jest z gruntu absurdalne wytyczanie jakichkolwiek granic zbawieniu człowieka, np. ze względu na przynależność rasową, kulturową, społeczną, a także religijną.

Istotnie, przegląd doktryn soteriologicznych głównych religii świata daje wyraźnie do zrozumienia, że zbawienie, wyzwolenie bądź spełnienie uobecniające się w danej religii jest skierowane potencjalnie do każdego człowieka, który, jeśli autentycznie przyjmie określoną religię i spełni warunki, jakie ona stawia, zostanie zbawiony. Podstawowy sens formuły *extra Ecclesiam nulla salus* jest spójny z całością chrześcijańskiej soteriologii i rozumiały w jej kontekście, podobnie jak w ramach soteriologii buddyjskiej zasadne jest twierdzenie, że wyzwolenie z kołowrotu powtórných narodzin i osiągnięcie nirwany jest

możliwe tylko dzięki nauce Buddy, a w islamie zbawienie można osiągnąć tylko z mocy słowa Allaha objawionego w Koranie. W tym sensie każda z wielkich religii światowych jest ekskluzywistyczna bądź inkluzywistyczna, tzn. skierowana do każdego człowieka, bez wyjątku, i przyjmująca metadogmat, że tylko ona jest religią prawdziwą, i że tylko ona gwarantuje pewną i skuteczną drogę zbawienia. Formułowanie twierdzeń typu, że wszystkie religie są równorzędnymi drogami zbawienia – tzn. stojącymi obok siebie, na tym samym poziomie, jeśli chodzi o ich moc soteriologiczną, albo że w poszczególnych religiach zbawienie realizuje się w wymiarze jedynie częściowym, ponieważ wszystkie one są historycznie i kulturowo uwarunkowane i opierają się tylko na częściowym objawieniu tej samej Transcendentnej Rzeczywistości, jest bezpodstawne zarówno w dziedzinie teologii, a tym bardziej filozofii. Tego typu postępowanie jest próbą tworzenia „nowego” światopoglądu, „nowej” doktryny ponadreligijnej i ma niewiele wspólnego z analizą naukową. Teologia (chrześcijańska, muzułmańska, żydowska), buddologia bądź taologia to dyscypliny zajmujące się wyjaśnianiem i obroną własnych systemów soteriologicznych, gdzie się wychodzi od zdań należących do określonego wyznania wiary, uznanych za prawdziwe z mocy autorytetu objawiającego. Z drugiej strony wiadomo przecież, o czym wymownie świadczą przypadki konwersji np. na chrześcijaństwo, hinduizm, buddyzm czy islam, że faktu zbawienia bądź wyzwolenia, nie da się potraktować w terminach wyłącznie jednej kultury i jednej religii.

Twierdzenie, że wszystkie religie są równorzędnymi drogami zbawienia, jest konkluzją rozumowania, które w punkcie wyjścia przyjmuje przynajmniej dwa założenia metafizyczne: że istnieje Transcendentna Rzeczywistość, której objawienia w historii ludzkości dały początek religiom światowym; że są to objawienia częściowe tej samej Transcendencji, uwarunkowane odmiennością kultur, struktur społecznych oraz typów psychologicznych. Założenia te są przyjęte religijnie, tzn. z mocy wiary. Teza o egalitaryzmie soteriologicznym, w wersji, że wszystkie religie są równorzędnymi drogami zbawienia (płaszczyzna doktrynalna), jest twierdzeniem światopoglądowym, nie dającym się ani potwierdzić, ani też sfalszować. Nie podejmujemy tutaj kwestii o charakterze empirycznym: czy ludzie wierzący różnych religii zbawiają się w jednakowy jakościowo sposób (płaszczyzna psychologiczna, doświadczeniowa).

*Kazimierz KONDRAT*