

# Ireneusz Sławomir Ledwoń

---

## Zbawienie w religiach świata

---

Biblioteka Teologii Fundamentalnej 10, 114-141

---

2015

Artykuł został 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.

*Ireneusz Sławomir Ledwoń OFM<sup>1</sup>*

---

## **Zbawienie w religiach świata**

### **Wprowadzenie**

Niniejsze opracowanie nie ma charakteru prezentacji eschatologii różnych religii, czyli rozumienia zbawienia w poszczególnych religiach. Tego rodzaju informacje są powszechnie dostępne, po części także znane, zaś wyczerpujące ujęcie tak postawionego tematu byłoby praktycznie niewykonalne ze względu na wielość propozycji zbawienia oferowanych w religiach, pseudoreligiach, „nowych” religiach, sektach itd. Samo kryterium rozróżniania między religiami i „niereligiami” nie jest dziś jednoznaczne na płaszczyźnie poszczególnych dyscyplin religiologicznych.

Po wtóre, temat „zbawienie w religiach” może mieć różne konotacje: od stwierdzenia faktu po znak zapytania odnośnie do tego faktu. Biorąc pod uwagę dyskusje i postulaty teologów z jednej strony oraz wypowiedzi Magisterium Ecclesiae z drugiej – najbardziej odpowiedni byłby temat ze znakiem zapytania. Tym samym temat jawi się jako problem do rozwiązania.

Podjęty temat można też dookreślić za pomocą znanych teologiczno-religijnych paradygmatów, sprowadzających zagadnienie „religia a zbawienie” do trzech głównych stanowisk: ekskluzywistycznego (zbawienie „mimo religii”, a nawet „wbrew religii”), inkluzywistycznego (zbawienie „w religiach”) oraz pluralistyczno-relatywistycznego (zbawienie „dzięki religiom”).

W niniejszym opracowaniu przyjęto punkt widzenia teologii katolickiej, a ściślej katolickiej teologii religii; nawet nie „chrze-

---

<sup>1</sup> Dr hab. Ireneusz S. Ledwoń OFM – prof. KUL, Kierownik Katedry Teologii Religii w Instytucie Teologii Fundamentalnej KUL; prodziekan Wydziału Teologii.

ścijańskiej”; gdyż poszczególne denominacje chrześcijańskie cechuje cała paleta ujęć: od ekskluzywistycznego eklezjocentryzmu (m.in. prawosławie, ruchy ewangelikalne w protestantyzmie, integrystyczne ugrupowania typu lefebrystów czy sedewakantystów) po relatywistyczny pluralizm, właściwy większości wyznań protestanckich. Jakkolwiek podobne stanowiska można odnaleźć i w katolicyzmie, to jednak oficjalny pogląd Kościoła katolickiego, reprezentowany przez Nauczycielski Urząd Kościoła, wyraża się w paradygmacie inkluzywistycznym. W ujęciu katolickiej teologii religii oznacza w świetle danych biblijnych i z uwzględnieniem katolickiej chrystologii, z jej założeniami i konsekwencjami, o których niżej.

Konkretyzując pytamy, czy w ramach paradygmatu inkluzywistycznego można mówić nie tylko o zbawieniu w religiach, a nawet dzięki religiom, ale o znaczeniu samej religii dla realizowania się tego zbawienia; a jeśli tak, to na jakiej podstawie i na ile taki pogląd „abstrahuje” od pluralistycznej teologii religii. Jeszcze inaczej rzecz ujmując, pytamy, czy w ramach paradygmatu inkluzywistycznego można mówić nie tylko o zbawieniu w religiach, ale także w jakimś sensie dzięki religiom; jest to pytanie o znaczenie samej religii i podejmowanych w jej ramach aktów religijnych dla realizowania się tego zbawienia. Przy pozytywnej odpowiedzi na tak postawioną kwestię należy sprecyzować, na ile i na jakiej podstawie pogląd taki różni się od pluralistycznej teologii religii. Reasumując: pytamy o znaczenie religii w procesie zbawienia (zbawiania) jej wyznawców, co jest równoznaczne z pytaniem o znaczenie religii (jako *religionis* i *religionum*) w historii zbawienia. Oznacza to możliwość przyjęcia odrzucanego przez Magisterium Ecclesias pluralizmu religii *de iure* bez relatywizowania chrześcijaństwa, tj. przy zachowaniu jego nadrzędnej pozycji wśród religi świata. Nie chodzi bowiem tylko o zgodę na zbawienie niechrześcijan ujmowanych indywidualnie (takiej możliwości nigdy w Kościele nie kwestionowano, nawet na płaszczyźnie ekzkluzywistycznego eklezjocentryzmu, a więc niemal do poło-

wy XX w.), ale o obiektywną zdolność religii, jako wielkości historycznej, socjologicznej i teologicznej, do prowadzenia czy też o jej udział w procesie osiągania tego zbawienia. Na tej podstawie niektórzy teologowie, jak np. J. Dupuis, odróżniają teologię religii od teologii pluralizmu religijnego.

Ze względu na obszerność zagadnienia nie obejdzie się bez pewnych skrótów czy uproszczeń, które jednak nie powinny wpłynąć na w miarę całościową prezentację problematyki i poglądów samego piszącego w tej materii.

### **Pojęcie religii i zbawienia**

Dla właściwego ujęcia, przedstawienia i rozwiązania postawionego w tytule problemu konieczne jest sprecyzowanie zawartych w nim pojęć religii i zbawienia. Zgodnie z przyjętym teologicznym punktem widzenia rezygnujemy z ujęć religioznawczych, a więc empirycznych, gdzie z braku kompetencji metodologicznych nie może być mowy o obiektywnych soterycznych zdolnościach religii, zaś samo zbawienie, podobnie jak religia, prezentowane są z pozycji roszczeń wysuwanych przez daną grupę wyznaniową lub też z pozycji przyjętej przez nią doktryny, bez możliwości ich weryfikacji, którą daje dopiero objawienie Boże, a na jego podstawie teologia. W ujęciu religioznawczym więc za religię uznawane jest każde zjawisko do tego miana pretendujące lub też aplikujące do siebie to pojęcie, zaś prawdziwość religii równoznaczna jest z faktem jej historycznego istnienia<sup>2</sup>.

W świetle zorientowanej biblijnie teologii religii za religię uznajemy – w znaczeniu najbardziej ogólnym – zbawczą relację człowieka z Bogiem (lub bóstwem czy bóstwami, przy czym ten związek zawsze w Biblii traktowany jest jako religia fałszywa), zaś sama „zbawczość” religii oznacza zarówno aktualny związek bosko-ludzki oparty na łasce, jak i eschatyczny, ostateczny cel,

---

<sup>2</sup> Zob. A. Bronk, *Nauka wobec religii*, Lublin 1996, s. 99-122.

do którego religia prowadzi. Przez zbawienie rozumiemy więc bosko-ludzką wspólnotę osób, zainicjowaną przez łaskę w immanencji świata, a sfinalizowaną w eschatonie (jakościowo innym świecie) jako wieczne życie z Bogiem i innymi zbawionymi (zbawienie subiektywne). Tak rozumiane zbawienie zawiera w sobie zarówno element odkupienia i usprawiedliwienia (zbawienie obiektywne), jak i element wyzwolenia od obciążeń ziemskiej kontyngencji (grzech, zło, cierpienie, śmierć).

Można na tej podstawie wnioskować, że niezależnie od soteriologicznej doktryny danej religii, zawartych w niej pojęć Boga, zbawienia, religii, zbawienie zawsze jest jedno, udzielane przez tego samego Boga, ponieważ innego zbawienia nie ma, tak jak nie ma innego, „niechrześcijańskiego” Boga<sup>3</sup>.

W rozumieniu chrześcijańskim zbawienie jest darem Bożym (łaską) oferowanym przez Chrystusa (lub ze względu na Chrystusa) każdemu człowiekowi, również niechrześcijaninowi. Powstaje jednak pytanie, czy istnieje związek między tą zbawczą łaską Chrystusową a wyznawaną przez danego człowieka religią. Pozytywna odpowiedź na to pytanie prowadzi do następnego, mianowicie czy oznacza to niebezpieczeństwo relatywizowania chrześcijaństwa, jak czytamy w deklaracji *Dominus Iesus*: „Nieustanne przepowiadanie misyjne Kościoła jest dzisiaj zagrożone przez teorie relatywistyczne, które usiłują usprawiedliwić pluralizm religijny nie tylko *de facto*, lecz także *de iure* (czyli jako zasadę). W konsekwencji uznaje się za przestarzałe takie na przykład prawdy, jak prawda o ostatecznym i całkowitym charakterze objawienia Jezusa Chrystusa (...), o jedyności i zbawczej powszechności tajemnicy Jezusa Chrystusa, o powszechnym pośrednictwie zbawczym Kościoła (...)” (DI 4).

---

<sup>3</sup> Por.: „wiemy dobrze, że nie ma na świecie ani żadnych bożków, ani żadnego boga, prócz Boga jedynego” (1 Kor 8, 4).

## Rys historyczny zagadnienia

Do Vaticanum II i deklaracji *Nostra aetate* Kościół nie wypowiedział się wprost na temat soterycznego waloru religii niechrześcijańskich, co było konsekwencją takich m.in. czynników, jak: przekonanie o powszechnym ogłoszeniu Ewangelii całemu światu (*status post Evangelium promulgatum*); traktowanie chrześcijaństwa jako jedynej religii prawdziwej, tj. objawionej i zbawczej; powszechna zgoda na ekskluzywistyczną, Fulgencjuszową interpretację zasady *Extra Ecclesiam salus nulla*, stanowiącą podstawę kościelnej misji *ad gentes*. Tych utrwalonych od czasów patrystycznych przekonań nie zmieniły odkrycia geograficzne i będące ich rezultatem poznanie nowych ludów oraz ich religii; wręcz przeciwnie, odkrycia te zintensyfikowało wysiłki misyjne Kościoła w imię troski o zbawienie owych ludów na podstawie chrztu i wiary w Ewangelię. Jakikolwiek elementy zbieżne z objawieniem biblijnym, odnajdywane w ich religiach, interpretowano wyłącznie w ramach tzw. teorii zapożyczeń (rozumianych *de facto* jako kradzież bądź oszustwo).

Owszem, nie negowano możliwości udzielania zbawczej łaski Bożej poza widzialnymi granicami Kościoła i zdecydowanie potępiano wszelkie tego rodzaju poglądy, jak chociażby bajaranizm czy jansenizm; nie odmawiano też szansy na indywidualne zbawienie niechrześcijan, jeśli żyją zgodnie z sumieniem (przywoływano tu Tomaszową zasadę *facienti quod in se est Deus non denegat gratiam*). Jednakże wszystkie teorie teologiczne, przyjmujące *votum baptismi* czy *votum Ecclesiae*, wysłannika Bożego przynoszącego Ewangelię człowiekowi żyjącemu w warunkach uniemożliwiających jej poznanie na normalnej drodze (Tomasz z Akwinu, Aleksander z Hales), czy też inne cudowne interwencje Boże, z czasem także teorie specjalnego objawienia, objawienia naturalnego, minimalnego depozytu prawdy objawionej, niezbędnego do podjęcia aktu wiary teologicznej (na podstawie Hbr 11, 6)<sup>4</sup>, a wreszcie

<sup>4</sup> Należy pamiętać, że objawienie rozumiano wówczas powszechnie jako *locutio Dei manifestant et attestans*, nie zaś jako manifestację Osoby, jak ujmuje to współczesna teologia.

kwestia sposobu poznania tych prawd (oświecenie, natchnienie wewnętrzne, *vocatio interior gratiae*) – prowadzić miały ostatecznie do poznania i przyjęcia Ewangelii lub do *fides implicita* z nią związanej, a rezultatem tego mogło być indywidualne zbawienie: zawsze jako *possibilitas*, nigdy w zasadzie jako *realitas*.

Do czasów nowożytnych pozytywne spojrzenia teologów czy Magisterium Kościoła na religie są nieliczne: Justyn Męczennik (zm. ok. 165) w kontekście swej doktryny nasion Logosu i w odniesieniu do religii przedchrześcijańskich oraz filozofii greckiej uważał, że wszyscy ludzie partycypują w Logosie i jako tacy są chrześcijanami, choć na różne sposoby, a chrześcijaństwo przekracza swoje granice do tego stopnia, że istniało już przed swoim historycznym powstaniem. Ireneusz (zm. 202) widział religie jako pozostające w ramach oddziaływania przymierzy: Adamiwego i Noachickiego. Zdaniem Klemensa Aleksandryjskiego (zm. ok. 212) Logos obecny był w judaizmie, w greckiej filozofii i poezji oraz w religiach Indii. Augustyn (zm. 430) przyjmował nie tylko powszechną zbawczą aktywność Logosu przed Inkarnacją, ale także istnienie chrześcijaństwa i Kościoła *a iusto Abel*. W średniowieczu Hugon od św. Wiktora (zm. 1141) akceptował aktualność przedchrystusowej ekonomii zbawienia po zaistnieniu chrześcijaństwa, a więc niezależnie od obowiązku przyjęcia chrztu. Tomasz z Akwinu (zm. 1274) nie był jednoznaczny w swych opiniach. Z jednej strony na pytanie „*utrum infidelium ritus sint tolerandi?*” odpowiadał, że nie mają one „*nihil veritatis aut utilitatis*”, z drugiej zaś stwierdzał, że Bóg „*per internam revelationem revelaret ea quae sunt ad credendum necessaria*”, uściślając, że „*multis gentilium facta fuit revelatio de Christo*”; owa *revelatio* mogła jednak być podstawą co najwyżej indywidualnego zbawienia niechrześcijan, i to do momentu historycznego dokonania się Inkarnacji. W zasadzie jeszcze tylko Mikołaj z Kuzy (zm. 1464), w kontekście dostrzegania pozytywnych wartości islamu twierdził, że Bóg przemawiał, i to nawet przez proroków, do wszystkich ludzi, oraz że właśnie ci prorocy i doktorzy stwo-

rzyli doktryny i obrzędy każdej religii; różnorodność ta podoba się Bogu, gdyż pozwala bardziej jaśnieć Jego chwale; Kuzańczyk widział nawet możliwość powstania, na mocy porozumienia między przywódcami różnych religii, jednej religii o zróżnicowanym wyrazie zewnętrznym (*una religio in rituum varietate*)<sup>5</sup>.

Funkcjonujące w apologetyce pojęcie *revelatio naturae* było wprawdzie odnoszone do sposobu poznania Boga przez niechrześcijan, ale nie do genezy ich religii, podobnie jak kategoria objawienia pierwotnego (praobjawienia), pojawiająca się już w XIX zarówno w. w teologii katolickiej (H.-F. R. de Lammenais, zm. 1854; W. Schmidt, zm. 1954), jak i protestanckiej (P. Althaus, zm. 1966, który jednak utożsamiał je z objawieniem przez stworzenia, lansowanym także przez E. Brunnera, zm. 1966). Zbawienie było nagrodą za życie zgodne z sumieniem, ale nie z zasadami swojej religii, które miały mieć genezę czysto ludzką, a od czasów Reformatorów nawet szatańską<sup>6</sup>.

Pewną zmianę przyniosła francuska teologia wypełnienia, której przedstawiciele uznawali zbawcze znaczenie religii niechrześcijańskich, ale w zasadzie tylko do historycznego momentu Wcielecia Chrystusa; wraz z Inkarnacją i nastaniem czasu Kościoła ich znaczenie definitywnie ustało. J. Daniélou (zm. 1974) jest autorem tez (tzw. *tendance Daniélou*), że religie są historycznym wyrazem ludzkiego poszukiwania Boga na podstawie objawienia kosmicznego i tzw. faktu religijnego obecnego w człowieku; twierdzenie o tak właśnie ujętej ludzkiej genezie religii utrwaliło się po dzień

---

<sup>5</sup> Zob. I.S. Ledwoń, *I nie ma w żadnym innym zbawienia. Wyjątkowy charakter chrześcijaństwa w teologii posoborowej*, Lublin 2012<sup>2</sup>, s. 44-53.

<sup>6</sup> Niedalekie od takiego myślenia były poglądy niektórych teologów katolickich; jeszcze w 1966 r., w komentarzu do soborowej deklaracji *Nostra aetate*, znany misjonarz i teolog, H. Maurier, pisał, powołując się na Rz 3, 25 n.: „Le temps du paganisme, c'est le temps de la patience de Dieu” (sic!). Zob. Tenże, *Lecture de la Déclaration par un missionnaire d'Afrique*, w: *Les relations de l'Église avec les religions non chrétiennes. Déclaration «Nostra aetate»*, éd. A.-M. Henry, Paris 1966, s. 159.



dzisiejszy w nauczaniu Magisterium Ecclesiae. O religijnej naturze człowieka uczył także H. de Lubac (zm. 1991; *désir naturel de Dieu*, jakkolwiek będący owocem łaski); w jego przekonaniu niechrześcijanin może się zbawić dzięki sięgającej go łasce Chrystusa, a więc indywidualnie. Y. Congara (zm. 1994) „sakrament bliźniego” (*sacrement du prochain*), w nawiązaniu do sceny sądu ostatecznego opisaney w Mt 25, 31-46, także odnosi się do indywidualnej możliwości zbawienia, a więc do życia zgodnego z sumieniem i przynoszącego w efekcie *fides implicita*. Religie pośredniczą w spotkaniu człowieka z Bogiem – i to jest nowe zupełnie ujęcie – ale są dopuszczone jedynie, a nie zamierzone przez Boga.

Rewolucyjna jak na owe czasy była teoria anonimowych chrześcijan K. Rahnera (zm. 1984), uważana także za odmianę teologii wypełnienia, jakkolwiek znacznie różniąca się od ujęć teologów francuskich i uznająca religie za prawomocne drogi zbawienia, przynajmniej do momentu zetknięcia się konkretnego wyznawcy z Ewangelią. Wiara *implicita*, akceptowana przez Boga jako wiara zbawcza, ma miejsce nawet wtedy, gdy człowiek akceptuje swą naturę, która jest zawsze wychylona na Boga; wewnętrznym centrum tej natury jest łaska, która dąży do obiektywizacji, historyzacji i inkarnacji w religii (tzw. egzystencjał nadprzyrodzony). Taka wiara, nawet nieświadomiona, ma zawsze charakter usprawiedliwiający i zbawczy, oczekuje jednak na wypełnienie w wierze *explicite*. Łaska i objawienie potrzebują religii jako koniecznego zbawczego pośrednictwa, tym bardziej że człowiek zawsze funkcjonuje w relacjach społecznych, w tym także religijnych, i w ich ramach realizuje swe odniesienie do Boga. Prawomocność religii niechrześcijańskich odnosi się do religii przedchrześcijańskich, gdzie jednak owa przedchrześcijańskość rozumiana jest teologicznie, a nie historycznie czy chronologicznie. Oznacza „przed spotkaniem z obiektywnie obowiązującą religią Chrystusa” i trwa dopóty, dopóki chrześcijaństwo nie stanie się realną wielkością wewnątrz danej historii i kultury.

Teoria Rahnera, przedstawiona tu w ogromnym skrócie, została poddana krytyce i nie znalazła uznania w oczach ojców soborowych, być może jako zbyt odważna, jeśli nie rewolucyjna. Teologia religii jako dyscyplina praktycznie jeszcze nie istniała, a teologicznym badaniom nad religiami (poza właśnie teorią wypełnienia) zielone światło dał w zasadzie dopiero sam sobór. Dlatego też, w kontekście ogólnego nawrotu do źródeł patrystycznych, widocznego także w doktrynie Vaticanum II, przyjęto na soborze teorię *semina Verbi* i religii rozumianych jako *praeparatio evangelica*.

Teorię wypełnienia, zwłaszcza w jej wydaniu francuskim i soborowym, warto poddać krótkiej ocenie, bo do dziś uważana jest ona za oficjalne stanowisko kościelnego magisterium. Otóż w przekonaniu wielu dzisiejszych teologów, teologia wypełnienia nie odpowiada na wszystkie pytania stawiane przez współczesną teologię religii. Trudno mówić o utracie znaczenia religii pozachrześcijańskich po zaistnieniu chrześcijaństwa w sytuacji, kiedy nie tylko nadal one istnieją, ale nadto wykazują się dużą żywotnością i aktywnością misyjną, zdobywając nowych wyznawców, wobec których z perspektywy chrześcijańskiej pojawia się ponownie pytanie o możliwość ich zbawienia. Uznanie obecnych w religiach pozytywnych i nadprzyrodzonych wartości jedynie jako „przynależących” do chrześcijaństwa, mimo postrzegania ich jako pochodzących od Chrystusa, stanowi pewnego rodzaju zawłaszczenie tych religii przez chrześcijaństwo. Na pewno też nie odpowiada na pytanie o ich znaczenie w Bożej ekonomii zbawienia i o możliwość zbawienia dzięki religiom oraz w religiach, a nie mimo nich. Zdaniem C. Geffré, w teorii wypełnienia ciągle pobrzmiewa Hegłowska koncepcja chrześcijaństwa jako religii absolutnej<sup>7</sup>. Dodajmy, że pobrzmiewa tu nawet Hegłowski model rozwoju rzeczywistości i religii. Ponadto należy zwrócić uwagę

---

<sup>7</sup> C. Geffré, *La théologie des religions non chrétiennes vingt ans après Vatican II*, „Islamochristiana” 11(1985), s. 122.

na inny jeszcze brak teorii wypełnienia, którym jest oderwanie życia religijnego niechrześcijan od tradycji religijnej, do której przynależą (do tego jeszcze powrócimy). Nie sposób bowiem separować życie religijne od słowa, rytów, moralności czy symboliki, w których się ono wyraża, ani tym bardziej od wymiaru wspólnotowego, bez którego żadna wiara religijna ani nie jest przeżywana, ani nawet nie istnieje. Jeżeli więc dla zbawienia człowieka istotna jest jego wiara, to konsekwentnie także jej kontekst i środowisko życiowe: religia wraz z wszystkimi jej elementami strukturalnymi.

Wreszcie teoria wypełnienia zdaje się sugerować pewną ewolucję w świecie religii, od pozachrześcijańskich do chrześcijaństwa, co może prowadzić do błędnego wniosku, że chrześcijaństwo jest prostą kontynuacją religii przedchrystusowych. Tymczasem tak nie jest gdyż nawet w stosunku do judaizmu chrześcijaństwo jest przeskokiem i zerwaniem, nową jakością, podobnie jak Chrystusowe objawienie w stosunku do każdego innego rodzaju objawienia<sup>8</sup>.

Warto przytoczyć także tzw. teorię historycznej obecności Chrystusa, wysuniętą przez R. Panikara (z początku lat 60. XX w., na długo przedtem, zanim przeszedł on na pozycje pluralistyczne); zarówno sam twórca teorii, jak i późniejsi jej zwolennicy (G. Thils, K. McNamara i in.) twierdzą, że nie wystarczy uznać możliwość działania zbawczej mocy Chrystusa w duszach jednostek, lecz zbawczą wartość należy przyznać samym religiom pozachrześcijańskim jako obiektywnym, historycznym zjawiskom i instytucjom, które zachowały zbawczą wartość również po przyjściu Chrystusa i po ustanowieniu przezeń nowej ekonomii. Niechrześcijanie są zbawiani przez Chrystusa, którego zbawcza moc działa w sposób realny, choć ukryty, w ich religiach

---

<sup>8</sup> Por. H. van Straelen, *Le christianisme est plus qu'un accomplissement*, w: *ten-ze, Ouverture à l'autre laquelle? L'apostolat missionnaire et le monde non chrétien*, Paris 1982, s. 139-166. W tym miejscu warto zwrócić uwagę na teologicznie niepoprawne odnoszenie do wyznawców judaizmu określenia „starsi bracia w wierze”, sugerującego, jakoby chrześcijaństwo było prostym, historycznym przedłużeniem religii Starego Testamentu.

i poprzez nie, nawet jeżeli wyznawcy tych religii nie poznali orędzia ewangelicznego<sup>9</sup>.

Natomiast zupełnie przeciwne opinie zawarte są w teorii ogólnej i specjalnej historii zbawienia. Jakkolwiek pojęcie historii zbawienia pojawiło się po raz pierwszy w kościelnym nauczaniu w dokumentach soborowych (np. KL 16; KO 2; KK 9; KDK 1; 9; 13; 41; 53; 74), to jednak mowa jest w nich tylko o historii zbawienia jako takiej. Tymczasem w teologii w ramach tej kategorii wyróżnia się konkretne jej typy, np. specjalną i powszechną (ogólną; A. Darlap jako pierwszy, także H.R. Schlette, G. Thils), zwyczajną i nadzwyczajną (H. Küng). Według tej teorii religie mieszczą się w Bożej ekonomii zbawienia jako zwyczajne drogi zbawienia dla swoich wyznawców. Bóg jest bowiem Panem całej historii zbawienia, obejmującej całą ludzkość, która w ramach teje historii zbawienia ma możliwość osiągnięcia swego ostatecznego celu. Jezus Chrystus, który stanowi kryterium rozróżniające te dwa typy historii zbawienia, jest równocześnie gwarantem ich zbawczej skuteczności. Nie ma tu mowy o dwóch historiach zbawienia, ale o jednej, o dwóch nurtach lub sposobach realizacji. Religie są więc zwyczajnymi drogami zbawienia dla niechrześcijan. Dla przeważającej części ludzkości jeszcze dziś stanowią one podstawową formę poznania Boga, które to poznanie zawiera w sobie ciągle aktualne Boże wezwanie do zbawienia, implikatywnie ukierunkowane na Chrystusa; a jak zauważa przywoływany już C. Geffré, trudno przyjąć, że przez tysiące lat swej historii ludzkość żyła wyłącznie w grzesznym zaślepieniu, jeśli chodzi o poznanie Boga. Należy też mimo wszystko pytać o podstawy trwałości i żywotności tradycyjnych przynajmniej religii, mimo misyjnej działalności Kościoła; tenże autor pyta, czy wielość religii nie jest przynajmniej akceptowana, jeśli nie wprost chciana przez Boga, podobnie jak wielość kultur czy języków<sup>10</sup>.

<sup>9</sup> I.S. Ledwoń, *I nie ma w żadnym innym zbawienia*, s. 131-170.

<sup>10</sup> C. Geffré, *Le pluralisme religieux comme nouvel horizon de la théologie*, w: *La responsabilité des théologiens*. Mélanges offerts à Joseph Doré, éd. F. Bousquet,

Zupełnie inne podejście do omawianego problemu prezentuje pluralistyczna teologia religii, jednak zostanie ono tu pominięte z dwóch przynajmniej powodów: jest ona już dość dokładnie omówiona w literaturze, po wtóre – w przekonaniu piszącego te słowa nie może ona być uznana za teologię, a przynajmniej za teologią chrześcijańską, skoro neguje same jej podstawy: bóstwo Jezusa Chrystusa z wszystkimi tego konsekwencjami<sup>11</sup>.

Nieco inaczej sytuacja przedstawia się w nauczaniu Magisterium Ecclesiae. Wspomniano już o przyczynach „milczenia” Magisterium w sprawach religii aż do ostatniego soboru. Wprawdzie można odnotować kilka wcześniejszych wypowiedzi łagodzących ogólny ton negatywnej oceny religii<sup>12</sup>, ale dotyczą one wciąż wyznawców religii niechrześcijańskich traktowanych indywidualnie. W czasie soboru miało miejsce kilka wydarzeń, niepozostających zapewne bez wpływu na powstanie deklaracji *Nostra aetate*, która jako dokument poświęcony w całości religiom bynajmniej nie była planowana<sup>13</sup>. Do wspomnianych wydarzeń należało ogłoszenie przez Pawła VI encykliki *Ecclesiam suam* (1964), w której papież zaznacza, że dialog z religiami pozachrześcijańskimi staje się elementem nowego odniesienia Kościoła do świata; jako partnerów tego dialogu encyklika wymienia Żydów, muzułmanów oraz wyznawców wielkich religii afrykańskich i azjatyckich. W tym samym roku, 1964, Paweł VI utworzył Sekretariat ds. Niechrześcijan oraz odbył pielgrzymki do Indii i do Ziemi świętej, w czasie których spotkał się z przedstawicielami tamtejszych religii<sup>14</sup>.

---

H.-J. Gagey, G. Médevielle, J.-L. Spiletie, Paris 2002, s. 214; por. Tenże, *La place des religions dans le plan du salut*, „Spiritus” 138(1995), s. 82-84.

<sup>11</sup> Zob. I.S. Ledwoń. *Pluralistyczna teologia religii*, w: *Teologia religii. Chrześcijański punkt widzenia*, red. G. Dziewulski, Łódź-Kraków 2007, s. 35-54.

<sup>12</sup> Pius IX, Mowa konsystorialna *Singulari quadam*, 1854; Pius XII, Encyklika *Mystici Corporis Christi*, 1943; Kongregacja św. Officium, *List Suprema haec sacra*, 1949.

<sup>13</sup> Zgodnie z intencjami papieża Jana XXIII, w dokumencie o ekumenizmie miał być jedynie zawarty rozdział *De Iudaeis*. Na temat historii deklaracji zob. F. Solarz, *Sobór Watykański II a religie niechrześcijańskie*, Kraków 2005.

<sup>14</sup> Rok 1964 uważany jest też za formalny początek istnienia teologii religii jako samodzielnej dyscypliny teologicznej, w związku z ukazaniem się książki H.-R.

Należy jeszcze podkreślić, że w opinii zarówno samych ojców soboru, jak i teologów oraz komentatorów orzeczeń koncyliarnych, *Nostra aetate* nie ma charakteru wypowiedzi teologicznej czy teologiczno-religijnej, ale jest wyłącznie dokumentem pastoralnym; nie zawiera oceny wspomnianych religii w aspekcie ich objawionego lub zbawczego charakteru, lecz mówi o praktycznym odniesieniu Kościoła względem nich, a właściwie wobec ich wyznawców. Pytania o zbawczy i normatywny charakter religii pozachrześcijańskich sobór świadomie pozostawił otwarte, pozostawiając je teologom, gdyż, jak zaznaczono wyżej, teologiczna refleksja nad tymi zagadnieniami zaczęła się wówczas dopiero rozwijać<sup>15</sup>. Ocenianie więc poszczególnych poglądów czy opinii teologicznych w nawiązaniu do doktryny soborowej, jak ma to czasem miejsce jeszcze dziś, jest zupełnie nieuprawnione. Ponadto deklaracja nie jest jedynym dokumentem soboru na temat religii; odniesienia do nich wprost lub pośrednio zawierają się w wielu innych wypowiedziach Vaticanum II: w konstytucjach *Dei verbum* (3, 6), *Gaudium et spes* (10-11, 22, 26, 37-38, 41, 57, 78, 36, 92), *Lumen gentium* (1-2, 13, 16-17), *Sacrosanctum concilium* (2, 7, 9, 37-38, 40), dekretach *Ad gentes divinitus* (3-4, 79) i *Optatam totius* (16), deklaracji *Dignitatis humanae* (1). Teksty te są dość zróżnicowane treściowo i kontekstualnie, różnią się też, jeżeli chodzi o doniosłość i znaczenie wypowiedzi dotyczących religii pozachrześcijańskich. Ale właśnie tu znaleźć można wiele danych mogących stanowić podstawę teologicznej refleksji nad znaczeniem religii w historii zbawienia. Sobór eksponuje prawdę o powszechnej woli zbawczej Boga, a wszystkich ludzi

---

Schlettego, *Die Religionen als Thema der Theologie. Überlegungen zu einer Theologie der Religionen*, Freiburg i.Br. 1963. W podtytule książki po raz pierwszy użyta została nazwa tejże dyscypliny.

<sup>15</sup> E. Kopeć, *Kościół a religie niechrześcijańskie*, „Zeszyty Naukowe KUL” 9(1966) nr 4, s. 31 n.; S. Nagy, *Wprowadzenie do Deklaracji o stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich*, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje, dekryty, deklaracje*, Poznań 1967, s. 329-331.

postrzega jako pozostających w orbicie oddziaływania skutków Paschalnego Misterium Chrystusa (por. KL 5; DM 7; DWR 11; KK 16). Wyrazem tej zbawczej woli („zbawiennych zamysłów” – DRN 1), jest obejmująca ludzi Opatrzność i dobroć Boga, który nigdy nie pozostawił ich samym sobie, będąc zawsze niedaleko od nich (KK 16; por. Dz 17, 27), nieustannie udzielał im pomocy do zbawienia (KK 2), tak że byli oni i są nadal „w rozmaity sposób przyporządkowani do Ludu Bożego”, czyli do Kościoła (KK 16). Niechrześcijanie wiodą święte życie, stanowiące owoc działającej w religiach Bożej łaski, której rezultatem są też elementy prawdy i dobra („dobra duchowe i moralne” – DRN 2; „cenne elementy religijne” – KDK 92). Religie zawierają *semina Verbi* (św. Justyn) i z tej racji stanowią dla swoich wyznawców *praeparatio evangelica*. Owe nasiona Słowa znajdują się nie tylko w ludzkich umysłach czy sercach, ale także w samych religiach i kulturach narodów, w ich tradycjach i obrzędach (KK 17; DM 9), w elementach ich doktryn i zasadach życia moralnego, wywodzących się z danego każdemu człowiekowi Bożego światła (DRN 2; KK 16) i będących wynikiem Bożego zrządzenia (DFK 16), a więc Bożej pedagogii wobec ludzkości (DM 3; KK 16; DM 9). Niezależnie jednak od tego religie zawierać mogą elementy błędu, fałszu, wypaczenia, które należy udoskonalić, a więc dopełnić tym, co płynie z pełni Chrystusa danej Kościołowi (KK 17; DM 3, 9).

Według konstytucji *Gaudium et spes*, Duch Święty był obecny i aktywny także w „religijnych przedsięwzięciach” i w kulturach ludzkości od początku dziejów ludzkości, a więc także w religiach przedchrześcijańskich. Ta Jego aktywność nie może mieć innego charakteru, jak tylko zbawczy. W dniu Pięćdziesiątnicy natomiast Duch Święty został dany Kościołowi w nowy sposób, również w nowy sposób będąc odtąd obecnym w świecie (DM 4). Jedynym Zbawicielem ludzkości jest Chrystus, który umarł i zmarł twychwał za wszystkich ludzi (KDK 10, 22, 38, 78; DM 7), a każdy człowiek ma dostęp do owoców Jego zbawczego dzieła właśnie za sprawą Ducha Świętego, nawet w sposób nieuświadomiony.

Sobór zdaje się też akceptować, przynajmniej *implicite*, istnienie zbawczej wiary w religiach, stwierdzając, że „wiadomymi tylko sobie drogami może Bóg doprowadzić ludzi, nie znających Ewangelii bez własnej winy, do wiary, bez której niepodobna podobać się Bogu” (DM 7; por. KDK 22); nie wiadomo jednak, czy chodzi o akt wiary w wyznawanej aktualnie religii, czy też o akt wiary w Chrystusa. Ludzie ci mogą osiągnąć zbawienie również dzięki życiu zgodnemu z nakazami własnego sumienia (KK 16). Sobór wiąże też religie z objawieniem Bożym, zwłaszcza z objawieniem przez stworzenia, zwanym w soborowych i posoborowych wypowiedziach kościelnych „świadcstwem stworzeń” (KDK 36; KO 3, 6; KK 16), oraz z praobjawieniem (KO 3; KDK 36). Te sposoby Bożej manifestacji mieszczą się w ogólnej historii zbawienia i jako „pomoce do zbawienia” (KK 2; KO 3) są wyrazem troski Boga o zbawienie ludzi. Objawienie przez stworzenia prowadzi wprawdzie do niepełnego, niedoskonałego poznania Boga, realizowanego „po omacku i wśród cielesnych wyobrażeń” (KK 16; por. Dz 17, 27), ale zawsze towarzyszy mu zbawcza łaska (KK 16). Pełnię poznania Boga, a tym samym „pełnię życia religijnego”, znaleźć można jednak wyłącznie w chrześcijaństwie, a ściślej – w Chrystusie, który jest „drogą, prawdą i życiem” (J 14, 6) i w którym Bóg wszystko z sobą pojednał (DRN 2). Swoją drogą pełnia życia religijnego w chrześcijaństwie sugeruje niepełne, lecz autentyczne życie religie w religiach<sup>16</sup>.

Pewną trudność sprawia soborowe stwierdzenie o zbawczej skuteczności życia zgodnego z sumieniem (por. KK 16). Czy u człowieka religijnego, wyznającego jakąkolwiek religię, sumienie może funkcjonować niezależnie od zasad głoszonych przez tę religię i w niej? Z pewnością nie, gdyż jak wiadomo, sumienie jest kształtowane dopiero w procesie dojrzewania człowieka, głównie na podstawie zasad moralnych danej religii. Religia miałaby więc decydujący wpływ na owo „życie zgodne z sumieniem”.

---

<sup>16</sup> Por. I.S. Ledwoń, *Geneza religii pozachrześcijańskich w ujęciu Soboru Watykańskiego II*, „Roczniki Teologiczne KUL” 47(2000) z. 2, s. 71-91.



Posoborowe magisterium Kościoła w zasadzie nie wychodzi poza nauczanie soboru. Warto jednak zwrócić uwagę na dokument Sekretariatu ds. Niechrześcijan pt. *Sugestie do dialogu między religiami* (1967). Podkreśla on istnienie łaski w religiach, zarówno przed historycznym zaistnieniem Kościoła, jak i poza jego widzialnymi granicami. Poznanie Boga w religiach możliwe jest dzięki objawieniu przez stworzenia i światła, jakie wszyscy ludzie otrzymują od Boga (czy to jest nawiązanie do *Prologu* Ewangelii Janowej? Bibliści raczej odnoszą ową światłość do pojawienia się Chrystusa na świecie<sup>17</sup>). Zbawienie w religiach możliwe jest dzięki życiu zgodnemu z sumieniem i przyporządkowaniu do Kościoła oraz jego pośrednictwu zbawczemu. Po raz pierwszy też pojawia się tu doktryna o ludzkiej genezie religii pozachrześcijańskich, wywodząca się wprost od Jeana Daniélou: będąc odbiciem „historycznego charakteru człowieka”, są one „wyrazem społecznym i instytucjonalnym świadomości religijnej danego ludu [...], postawy religijnej i zasad moralnych wrytych w duszach ludzkich”, efektem „poszukiwania Boga przez ludzi”. Precedensowe jest jednak inne stwierdzenie dokumentu, które później w zasadzie nigdzie nie zostało już powtórzone: religie stanowią wyraz woli Bożej jako „z góry zamierzone przez Boga drogi do zbawienia i do Kościoła” (II, 3).

Adhortacja Pawła VI *Evangeliæ nuntiandi* (1975) podejmuje problematykę misji Kościoła w kontekście jego dialogu z wszystkimi ludźmi, zwłaszcza z tymi, do których Kościół zwraca się ze swoją działalnością ewangelizacyjną. W przekonaniu papieża Kościół szanuje i ceni religie pozachrześcijańskie, będące „wyrazem ducha bardzo wielu grup ludzkich” i poszukiwania Boga, szczerego, choć niedoskonałego, którego owocem jest modlitwa oraz „godne podziwu dziedzictwo tekstów głęboko religijnych” (EN 53). Religie te stanowią przygotowanie do Ewangelii, mają

---

<sup>17</sup> Zob. H. Witczyk. *Logos wcielony – światłość prawdziwa*, w: *Nowy Testament a religie*, red. I.S. Ledwoń, Lublin 2011, s. 287-317.

jednak charakter naturalny (*religiones naturales*), gdyż jedyną religią prawdziwą jest chrześcijaństwo i tylko ono może doprowadzić człowieka do rzeczywistego kontaktu z Bogiem; same religie takiego efektu osiągnąć nie potrafią, „choćby wyciągały swoje ręce do Boga” (tamże).

Dokument Rady Biskupów ds. Dialogu Międzyreligijnego oraz Kongregacji ds. Ewangelizacji Narodów *Dialog i głoszenie (Dialog i przepowiadanie)* (1991) ukazuje religie jako *praeparatio evangelica*, ale sytuuje je w kontekście biblijnej i patrystycznej teologii przymierzy zawieranych przez Boga w dziejach świata (w stworzeniu, Noachickiego i synaickiego), świadczących o jedności historii zbawienia obejmującej całą ludzkość i potwierdzonych przykładami „sprawiedliwych Starego Testamentu”, a także o Królestwie Bożym zainicjowanym przez Chrystusa i obejmującym wszystkie narody. Dokument zwraca uwagę na pozytywne elementy istniejące w religiach, jak również na trudności związane z brakiem teologicznych kryteriów umożliwiających rozpoznanie w nich kanałów Bożej łaski (nr. 14-32). Niemniej jeden fragment godny jest przytoczenia jako potwierdzenie powyższych uwag dotyczących związku między religią i życiem zgodnym z sumieniem: „Konkretnie, 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 Zbawcy” (29). Pozytywne elementy w religiach „jako przygotowanie do Ewangelii, odgrywały i wciąż odgrywają opatrnościową rolę w ekonomii zbawienia” (17).

Magisterium Jana Pawła II pogłębia naukę soborową; papież docenia znaczenie pozytywnych elementów zawartych w religiach pozachrześcijańskich, uznając je nawet za środki umożliwiające Kościołowi pogłębianie własnej tożsamości i wyraz integralności objawienia Bożego (RMis 56). Dzięki temu religie, jako rezultat powszechnego działania Ducha Świętego w świecie (!)

od zarania dziejów ludzkości, a więc już przed wcieleniem Słowa (RHm 6; DV 53), stanowiły – i do dziś stanowią – przygotowanie do przyjęcia Ewangelii, która równocześnie jest jedynym kryterium ich oceny i w której znajdują one swe wypełnienie. Religie leżą jednak poza nurtem objawienia, obecnego wyłącznie w przestrzeni ekonomii biblijnej, a tym samym stanowią wyraz ludzkiego zmysłu religijnego, poszukiwania przez człowieka Boga i prawdy o sensie własnej egzystencji, popartego świadectwem stworzeń o Bogu i głosem sumienia. Pełnia życia religijnego znajduje się wyłącznie w Chrystusie i założonym przez Niego Kościele (RHm 1). Nowością w nauczaniu papieża i pewnym krokiem naprzód jest stwierdzenie dokonane w kontekście jedynego i powszechnego zbawczego pośrednictwa Chrystusa: „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” (RMis 5). Stanowi to rozwinięcie i pogłębienie soborowego stwierdzenia: „jedyne pośrednictwo Odkupiciela nie wyklucza, lecz wzbudza u stworzeń rozmaite współdziałania, pochodzące z uczestnictwa w jednym źródle” (KK 62).

Za podsumowanie dotychczasowej nauki Kościoła o religiach można uznać deklarację *Dominus Iesus* (2000), będącą z całą pewnością także odbiciem poglądów ówczesnego prefekta Kongregacji Nauki Wiary i późniejszego papieża Benedykta XVI. Dokument ten uznaje istnienie w religiach pozachrześcijańskich pozytywnych elementów pochodzących od Boga (!), będących wynikiem Bożej pedagogii i działania Ducha Świętego, otwierających ich wyznawców na działanie Boga (*praeparatio evangelica*). Wypowiedzi deklaracji nie są jednak jednoznaczne ani spójne. Przytoczmy przykładowo dwa fragmenty: „Z pewnością, różne tradycje religijne zawierają i ofiarowują elementy religijności, które **pochodzą od Boga** [podkr. I.S.L.] i stanowią część tego, co «Duch Święty działa w sercach ludzi i w dziejach narodów, w kulturach i w re-

ligiach»<sup>18</sup>. W istocie niektóre modlitwy i niektóre obrzędy innych religii mogą przygotowywać na przyjęcie Ewangelii, ponieważ stwarzają pewne sytuacje lub są formami pedagogii, dzięki którym ludzkie serca zostają pobudzone do otwarcia się na działanie Boże. **Nie można im jednak przypisywać pochodzenia Bożego** [podkr. I.S.L.] oraz zbawczej skuteczności *ex opere operato*, właściwej chrześcijańskim sakramentom. Z drugiej strony nie należy zapominać, że inne obrzędy, jako związane z przesądami lub innymi błędami (por. 1 Kor 10, 20-21), stanowią raczej przeszkodę na drodze do zbawienia” (21); „Jeśli jest prawdą, że wyznawcy religii niechrześcijańskich mogą otrzymać łaskę Bożą, jest także pewne, że *obiektywnie* znajdują się oni w sytuacji bardzo niekorzystnej w porównaniu z tymi, którzy posiadają w Kościele pełnię środków zbawczych” (22).

Tak więc podstawową przeszkodę w uznaniu religii niechrześcijańskich za drogi zbawienia stanowi w nauczaniu Magisterium Ecclesiae obawa indyferentyzmu i relatywizacji chrześcijaństwa, a zwłaszcza jedyne i uniwersalne zbawczego dzieła Jezusa Chrystusa. Czy te obawy są uzasadnione?

### **Propozycja uznania pluralizmu *de iure* na podstawie objawieniowej genezy religii**

Jedną z prób rozwiązania problemu zbawczego znaczenia religii w dziejach zbawienia jest tzw. objawieniowa teoria genezy religii<sup>19</sup>. U jej podstaw leżą najważniejsze dane objawienia Bożego: Bóg jest Miłością i Bytem absolutnie wolnym. Z miłości i w wolności stworzył człowieka na swój obraz, tj. jako istotę rozumną, wolną i zdolną do miłości; co więcej – powołanej do miłości. Człowiek został stworzony do zbawienia, które jednak może przyjąć jedynie w sposób wolny, dlatego Bóg w objawieniu wychodzi

<sup>18</sup> Jan Paweł II, Encyklika *Redemptoris missio*, Watykan 1990, nr 29.

<sup>19</sup> Zob. M. Rusecki. *Traktat o religii*, Warszawa 2007, s. 243-267; I.S. Ledwoń, *I nie ma w żadnym innym zbawienia*, s. 461-511.

doń z propozycją zbawienia, którą człowiek przyjmuje w akcie wiary lub odrzuca. Akt wiary staje się tym samym początkiem relacji religijnej człowieka z Bogiem. Dla zachowania więc wolności działania zarówno Boga, jak i człowieka, objawienie się Boga jest warunkiem każdego zbawienia przyjmowanego aktem wiary; z tej ekonomii nie jest wyjęty żaden człowiek, gdyż wola zbawcza Boga jest powszechna<sup>20</sup>.

Wielość religii stanowi w dziejach ludzkości część szeroko rozumianego zróżnicowania dokonującego się na wszystkich płaszczyznach ludzkiej egzystencji. Odnosi się ono do kultur, struktur społecznych, systemów politycznych, ekonomicznych i in. Wszędzie tam różnorodność ta oceniana jest jako istotny element dziedzictwa ludzkości, jako wyraz bogactwa ludzkiego serca i umysłu. Podobnie pluralizm wartościowany bywa na płaszczyźnie religijnej: jako wyraz wewnętrznego bogactwa człowieka poszukującego Boga i do Niego zmierzającego oraz duchowego bogactwa poszczególnych narodów i całej ludzkości (por. RMis 55). Pluralizm religijny zajmuje jednak szczególne miejsce w owym bogactwie, ponieważ dotyczy spraw dla człowieka najważniejszych, podejmujących kwestie sensowności całego jego życia, przede wszystkim zaś odnosi się on do wiecznego losu ludzkiej osoby.

Adekwatna odpowiedź na pytanie o sens pluralizmu religijnego ma istotne znaczenie nie tylko dla teologii religii, lecz także dla chrześcijańskiej egzystencji. Wielość religii może bowiem prowadzić człowieka religijnego (także niechrześcijanina) do kryzysu wiary, wyrażającego się w relatywistycznym przekonaniu o równości wszystkich religii lub w agnostycyzmie religijnym;

---

<sup>20</sup> Por. „Tak więc jeżeli wszędzie w historii ma być dane zbawienie i tym samym także wiara, to wszędzie w historii ludzkości musi działać nadnaturalne objawienie Boga 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” (K. Rahner, *Podstawowy wykład wiary. Wprowadzenie do pojęcia chrześcijaństwa*, przeł. T. Mieszkowski, Warszawa 1987, s. 126).

może temu towarzyszyć wzajemne kwestionowanie jednych religii (w aspekcie ich prawdziwości) przez inne, czy też wzajemne postępowanie się przez różne wyznania w ramach jednej religii. Także nawoływanie do szacunku wobec wyznawców innych religii może prowadzić do przekonania o ich wzajemnej równości.

Do ostatecznego wyjaśnienia zjawiska pluralizmu religijnego pretenduje teologia (teologia religii, ale i teologia fundamentalna<sup>21</sup>), przy czym różnice w udzielanych przez nią odpowiedziach uzależnione są od podejścia do zagadnienia relacji chrześcijaństwa do religii pozachrześcijańskich oraz od interpretacji genezy tych ostatnich i oceny ich znaczenia w ekonomii i historii zbawienia. W ujęciu ekskluzywistycznym pluralizm religii oceniany był generalnie negatywnie, a misyjna działalność Kościoła zmierzała jednoznacznie do likwidacji wielości religii na drodze nawrócenia wszystkich ludzi na wiarę chrześcijańską. Chrześcijaństwo w tym kontekście miało więc za zadanie „wybawić” ludzkość od religii, prowadzących niewątpliwie ich wyznawców do wiecznego potępienia. Pluralistyczno-relatywistyczna teologia religii uznaje pluralizm religii za wynik Bożej woli i Bożego planu zbawienia, przy czym wszystkie religie, w tym także chrześcijaństwo, uważa za równorzędne drogi prowadzące do zbawienia. Zróżnicowanie pomiędzy religiami jest wyłącznie rezultatem odmiennych czynników kulturowo-historycznych, odgrywających istotną rolę w odczytaniu i historycznym przekazie jednego powszechnego objawienia Bożego czy też jednej powszechnej objawieniowej działalności odwiecznego Logosu (wyrażającej się w wielu równorzędnych i komplementarnych objawieniach), obecnego w równym stopniu we wszystkich religiach.

Inny rodzaj poglądów prezentują teologowie opowiadający się za objawieniową genezą religii pozachrześcijańskich, reprezentujący stanowisko inkluzywistyczne (inne nie jest dziś możliwe

---

<sup>21</sup> Teologia religii korzysta z osiągnięć teologii fundamentalnej w zakresie teologii objawienia oraz z uzasadnienia boskiej godności Jezusa dla wykazania nadrzędności chrześcijaństwa pośród religii.

w ramach chrześcijańskiej ortodoksji). Postrzegają oni religie jako wynik stojącego u ich podstaw objawienia Bożego. Fakt ten tłumaczy w dużym stopniu doktrynalne podobieństwa istniejące między religiami. Natomiast ich zewnętrzne zróżnicowanie jest interpretowane jako rezultat różnego stopnia odczytania objawienia, co z kolei także uwarunkowane jest czynnikami teologicznymi i kulturowo-cywilizacyjnymi, takimi m.in. jak: rodzaj objawienia Bożego stojącego u podstaw religii (przez stworzenia, historyczne, przez oświecenie), stopień objawienia się Boga, sposób rozpoznania objawienia (religijne doświadczenie świata czy głos sumienia, wspomagane przez rozum oświecony łaską) i jego przekazu w danej religii (księgi święte, tradycja w religiach, zwłaszcza u ludów pierwotnych, niepiśmiennych), stopień cywilizacyjnego rozwoju danej społeczności, subiektywny wpływ ludzkiego pośrednika (przekaziciela, interpretatora) objawienia, wzajemne wpływy i przenikanie się różnych religii, kultów, misteriów, elementów mitologii i kosmologii, poziom i stopień rozwoju języka religijnego i języka w ogóle (zdolność do tworzenia pojęć abstrakcyjnych, symbolika, mity, różny stopień antropomorfizacji czy kosmomorfizacji pojęć religijnych) oraz jego przekładalność na inne języki. Nie bez wpływu są też takie czynniki, jak rodzaj i stopień rozwoju kultury oraz wpływ zachodzących w niej zjawisk i przemian na religię, teologia i rodzaj związanej z nią filozofii, a nawet uzależnienie od władzy państwowej (wpływ prawodawstwa na system zasad moralnych) czy przeprowadzane w ramach religii reformy<sup>22</sup>.

Przyjęcie objawieniowej genezy religii pozwala zarówno zaakceptować pluralizm *de iure*, jak i uniknąć zarzutu relatywizacji chrześcijaństwa. Koncepcja taka bowiem z jednej strony nie uznaje za religię każdego zjawiska, które do tego miana претенduje, zwłaszcza jeśli chodzi o wszelkiego rodzaju synkretyzmy

<sup>22</sup> Zob. I.S. Ledwoń, *Pluralizm religii. 2. W perspektywie filozoficznej. 3. W perspektywie teologicznej*, w: *Leksykon teologii fundamentalnej*, red. M. Rusecki, K. Kaucha, I.S. Ledwoń, J. Mastej, Lublin-Kraków 2002, s. 923-925.

i tzw. nowe ruchy religijne. Uznając jednak prawomocność religii pozachrześcijańskich jako wywodzących się z objawienia Bożego i posiadających zbawczą wartość, nie stawia ich wcale na jednej płaszczyźnie z chrześcijaństwem, ani nawet pomiędzy sobą. Wywodzą się one bowiem z różnych rodzajów objawienia, które absolutnie nie są równorzędne wobec objawienia Chrystusowego. Ponadto leżące u ich podstaw objawienie (przede wszystkim przez stworzenia i w stworzeniach) bywa w różnym stopniu odczytane i zwerbalizowane (skategoryzowane), co powoduje, że religie te różnią się między sobą w zakresie posiadanych elementów zbawczych, w tym także prawdy religijnej. Ponieważ jednak celem każdego objawienia jest zbawienie człowieka, dlatego każda religia opierająca się na objawieniu ma na celu doprowadzenie swych wyznawców do tego zbawienia (w tym znaczeniu każda religia jest prawdziwa); podobnie więc jak samo objawienie, również religia na nim oparta musi być zamierzona i chciana przez Boga.

Teoria objawieniowej genezy religii unika zarzutu relatywizmu także z tego powodu, że uznaje bezwzględną nadrzędność chrześcijaństwa i jedyność zbawczego dzieła Jezusa Chrystusa, w związku z czym każde zbawienie dokonujące się poza widzialnymi granicami chrześcijaństwa i Kościoła postrzega jako łaskę pochodzącą od Jezusa Chrystusa, udzieloną przez Ducha Świętego za pośrednictwem Kościoła. Religie, jakkolwiek odgrywają pozytywną rolę w historii zbawienia, nie dysponują własnymi możliwościami zbawczymi, niezależnymi od Chrystusa i Jego odkupieńczo-zbawczego dzieła. Tym samym teoria objawieniowej genezy religii mieści się bez wątpienia w granicach chrześcijańskiej ortodoksji. Odcina się też jednoznacznie od pluralistycznej teologii religii, a równocześnie w najwyższym stopniu poważnie traktuje pojęcie i rzeczywistość religii, nie rozmywając go poprzez aplikowanie do różnych zjawisk pseudoreligijnych. Nie pomniejsza też roli chrześcijaństwa jako religii wyjątkowej.



## Trudności

Teoria objawieniowej genezy religii niesie jednak ze sobą pewne trudności, leżące głównie na styku *magisterium theologorum* i *Magisterium Ecclesiae*; być może nie bez znaczenia jest tu ograniczony terytorialnie zasięg tej teorii i mała jej znajomość poza obszarem teologii polskiej, jakkolwiek podobne poglądy można też spotkać w literaturze zachodniej. Trudności te dotyczą:

a. pojęcia objawienia. Nauczanie *Magisterium Ecclesiae* ogranicza pojęcie objawienia wyłącznie do objawienia biblijnego, mimo iż w dziejach teologii funkcjonowało wiele jego desygnatów. Jan Paweł II w jednej z katechez uczył, że religie, w przeciwieństwie do chrześcijaństwa, czerpią „natchnienie z nauki mistrzów i innych tradycji, pozostających poza nurtem Objawienia (...) O ile różne religie pozachrześcijańskie są przede wszystkim wyrazem tego szukania ze strony człowieka, o tyle wiara chrześcijańska ma swoją podstawę w objawieniu ze strony Boga”<sup>23</sup>, podczas gdy w dokumencie *Dialog i głoszenie* czytamy: „Chrześcijanie powinni jednocześnie pamiętać, że Bóg objawił się również w pewien sposób członkom innych tradycji religijnych” (48);

b. kryteriów rozpoznawania objawienia Bożego. Dawne tzw. kryteria prawdziwości objawienia, stosowane w apologetyce<sup>24</sup>, odnoszone są dziś do objawień prywatnych<sup>25</sup>, bo dotyczyły objawienia rozumianego jako *locutio Dei*; nowych jak dotąd nie opracowano;

c. pojęcia wiary. W teologii fundamentalnej wiara rozumiana jest przede wszystkim jako akt przyjęcia objawienia Bożego<sup>26</sup>; to ona, nie chrzest, jest warunkiem zbawienia (chrzest nigdy nie

<sup>23</sup> *Wiara chrześcijańska a religie pozachrześcijańskie*, w: tenże. *Wierzę w Boga Ojca Stworzyciela*, Città del Vaticano 1987, s. 81.

<sup>24</sup> E. Kopeć, *Teologia fundamentalna*, Lublin 1976, s. 65-67.

<sup>25</sup> M. Rusecki, *Kryteria „objawień prywatnych”*, w: *Objawienia maryjne. Drogi interpretacji*, red. K. Pek, Warszawa 1994, s. 35-51.

<sup>26</sup> Zob. J. Mastej, *Od objawienia do wiary. Personalistyczna koncepcja aktu wiary chrześcijańskiej*, Lublin 2001.

występuje bez wiary, która zawsze jest wobec niego uprzednia; por. Mk 16, 16). Bez wiary, będącej zawsze łaską, nie mogą się zbawić także niechrześcijanie, dlatego sobór wspomina o tajemniczych, Bogu tylko znanych drogach doprowadzenia do wiary. Tymczasem w deklaracji *Dominu Iesus* czytamy: „należy zawsze stanowczo zachowywać rozróżnienie pomiędzy wiarą teologalną a wierzeniem w innych religiach. Podczas gdy wiara jest przyjęciem przez łaskę prawdy objawionej, która «pozwała wnikać do wnętrza tajemnicy i pomaga ją poprawnie zrozumieć», wierzenie w innych religiach to ów ogół doświadczeń i przemyśleń, stanowiących skarbnicę ludzkiej mądrości i religijności, które człowiek poszukujący prawdy wypracował i zastosował, aby wyrazić swoje odniesienie do rzeczywistości boskiej i do Absolutu” (DI 7). W religioznawstwie wierzenia częściej są synonimem nie tyle wiary, ile samych religii czy kultów; zaś w nauczaniu Kościoła wierzenie jest synonimem wiary (por. KK 18);

d. pytania o możliwość objawieniowej genezy religii po nastaniu chrześcijaństwa i dokonaniu się pełni objawienia w Chrystusie. Jan Paweł II, mówiąc o religiach, odnosi się wyłącznie do religii przedchrześcijańskich i tych, które odwołują się do wiary Abrahama (pomijam w tym momencie problemy związane z objawieniem w islamie)<sup>27</sup>; podobnie czytamy w DiP 12. Wydaje się, że możliwe jest nowe odczytywanie objawienia przez stworzenia i powstawanie na tej podstawie nowych religii; natomiast trudno zgodzić się z przyjęciem prawdziwości religii powstałej w wyniku synkretystycznego przejścia części objawienia staro- lub nowotestamentalnego.

---

<sup>27</sup> Zob. I.S. Ledwoń, *Chrześcijaństwo a religie pozachrześcijańskie w nauczaniu papieża Jana Pawła II*, w: *Jan Paweł II a religie świata*, red. J. Perszon, Toruń 2007, s. 67-82.

## Zakończenie

Objawieniowa geneza religii ma uzasadnienie *stricte* biblijne i najlepiej chyba rozwiązuje problem prawdziwości religii oraz jej zbawczego charakteru, jakkolwiek wymaga jeszcze dodatkowych uzasadnień, przede wszystkim jeśli chodzi o wypracowanie kryteriów objawienia Bożego pozabiblijnego. Wspomniane trudności i rozbieżności między poglądami teologów a nauczaniem Magisterium Ecclesiae nie są bynajmniej kresem refleksji teologicznej, a impulsem do niej. Za programowy w tej materii można uznać tekst z deklaracji *Dominus Iesus*: „Teologia współczesna ma badać, czy i w jaki sposób także postacie i pozytywne elementy innych religii mieszczą się w Bożym planie zbawczym. Otwiera się tutaj rozległe pole poszukiwań teologicznych, prowadzonych pod przewodnictwem Magisterium Kościoła. Sobór Watykański II stwierdził bowiem, że «jedyne pośrednictwo Odkupiciela nie wyklucza, lecz wzbudza u stworzeń rozmaite współdziałania, pochodzące z uczestnictwa w jednym źródle». Należy dążyć do głębszego zrozumienia, na czym polega ów współdział w pośrednictwie, który wszakże musi być zawsze podporządkowany zasadzie jedynego pośrednictwa Chrystusa” (DI 14).

### *Summary*

#### Salvation in the Religions of the World

This article focuses on possibility of salvation in non-Christian religions and their significance in the history of salvation. Responding positively to the question formulated in the topic, the author assumes theological understanding and truthfulness of religion based on the revelatory origin of religion. This means the acceptance of religious pluralism *de jure*, however, with the predominant role of Christianity and the sole salvific mediation of Jesus Christ. This theory seems to be the best criterion for the truthfulness of religion, but requires a refinement, especially in the scope of criteria for the recognition of God's revelation in religions.

### Keywords

*religion, salvation, revelatory origin of religion, truthfulness of religion, religious pluralism*

### Bibliografia

- Bronk A., *Nauka wobec religii*, Lublin 1996.
- Geffré C., *La place des religions dans le plan du salut*, „Spiritus“ 138(1995), s. 82-84.
- Geffré C., *La théologie des religions non chrétiennes vingt ans après Vatican II*, „Islamochristiana“ 11(1985), s. 115-133.
- Geffré C., *Le pluralisme religieux comme nouvel horizon de la théologie*, w: *La responsabilité des théologiens. Mélanges offerts à Joseph Doré*, éd. F. Bousquet, H.-J. Gagey, G. Médevielle, J.-L. Spiletie Paris 2002.
- Jan Paweł II, Encyklika *Redemptoris missio*, Watykan 1990.
- Jan Paweł II, *Wiara chrześcijańska a religie pozachrześcijańskie*, w: tenże. *Wierzę w Boga Ojca Stworzyciela*, Città del Vaticano 1987, s. 81-87.
- Kongregacja św. Officium, *List Suprema haec sacra*, 1949.
- Kopeć E., *Kościół a religie niechrześcijańskie*, „Zeszyty Naukowe KUL“ 9(1966) nr 4, s. 31-38.
- Kopeć E., *Teologia fundamentalna*, Lublin 1976.
- Ledwoń I.S., *Geneza religii pozachrześcijańskich w ujęciu Soboru Watykańskiego II*, „ROCZNIKI TEOLOGICZNE KUL” 47(2000), z. 2, s. 71-91.
- Ledwoń I.S., *Pluralizm religii. 2. W perspektywie filozoficznej. 3. W perspektywie teologicznej*, w: red. M. Rusecki, K. Kaucha, I.S. Ledwoń, J. Mastej. *Leksykon teologii fundamentalnej*. Lublin-Kraków 2002, s. 923-925.
- Ledwoń I.S., *Pluralistyczna teologia religii*, w: *Teologia religii. Chrześcijański punkt widzenia*, red. G. Dziewulski, Łódź-Kraków 2007, s. 35-54.
- Ledwoń I.S., *Chrześcijaństwo a religie pozachrześcijańskie w nauczaniu papieża Jana Pawła II*, w: *Jan Paweł II a religie świata*, red. J. Perszon, Toruń 2007, s. 67-82.
- Ledwoń I.S., *I nie ma w żadnym innym zbawienia. Wyjątkowy charakter chrześcijaństwa w teologii posoborowej*, Lublin 2012<sup>2</sup>.
- Mastej J., *Od objawienia do wiary. Personalistyczna koncepcja aktu wiary chrześcijańskiej*. Lublin 2001.

- Maurier H., *Lecture de la Déclaration par un missionnaire d'Afrique*, w: *Les relations de l'Église avec les religions non chrétiennes. Déclaration « Nostra aetate »*, éd. A.-M. Henry, Paris 1966.
- Nagy S., *Wprowadzenie do Deklaracji o stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich*, w: *Sobór Watykański II, Konstytucje, dekryty, deklaracje*, Poznań 1968, s. 329-331.
- Pius IX, *Mowa konsystorialna Singulari quadam*, 1854.
- Pius XII, *Encyklika Mystici Corporis Christi*, 1943.
- Rahner K., *Podstawowy wykład wiary. Wprowadzenie do pojęcia chrześcijaństwa*, przeł. T. Mieszkowski, Warszawa 1987.
- Rusecki M., *Kryteria „objawień prywatnych”*, w: *Objawienia maryjne. Drogi interpretacji*, red. K. Pek, Warszawa 1994, s. 35-51.
- Rusecki M., *Traktat o religii*, Warszawa 2007.
- Schlette H.-R., *Die Religionen als Thema der Theologie. Überlegungen zu einer Theologie der Religionen*. Freiburg i.Br. 1963.
- Solarz F., *Sobór Watykański II a religie niechrześcijańskie*. Kraków 2005.
- Straelen H. Van, *Le christianisme est plus qu'un accomplissement*, w: *ten-że. Ouverture à l'autre laquelle? L'apostolat missionnaire et le monde non chrétien*, Paris 1982, s. 139-166.
- Witczyk H., *Logos wcielony – światłość prawdziwa*, w: red. I.S. Ledwoń, *Nowy Testament a religie*, Lublin 2011, s. 287-317.