

Grzegorz Dziewulski

Objawienie jako kryterium określenia relacji chrześcijaństwa do religii

Łódzkie Studia Teologiczne 15, 41-57

2006

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, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

KS. GRZEGORZ DZIEWULSKI
Wyższe Seminarium Duchowne
Łódź

OBJAWIENIE JAKO KRYTERIUM OKREŚLENIA RELACJI CHRZEŚCIJAŃSTWA DO RELIGII

WPROWADZENIE

Do wyzwań, przed którymi stoją dziś chrześcijanie, należy także konieczność pogłębionego spojrzenia na określenie relacji chrześcijaństwa do religii. Zagadnienie to w istotnym zakresie dotyka także kwestii wyjątkowości chrześcijaństwa¹. Zagadnienie to, będące przedmiotem badań teologii religii, tradycyjnie sprowadzono do kwestii soteriologicznej: czy, a jeśli „tak”, to w jaki sposób niechrześcijan może się zbawić? Spektrum opinii rozciągało się między dwoma rozwiązaniami. Jedni, opierając się na interpretacji, a właściwie nadinterpretacji słów Cypriana *extra Ecclesiam salus nulla* odmawiali niechrześcijanom możliwości zbawienia, jeśli nie przyjmą chrztu (eklezjocentryzm, ekskluzywizm soteriologiczny)². Drudzy dopuszczali możliwość zbawienia niechrześcijan w ramach wła-

¹ Odnośnie do tematyki wyjątkowości chrześcijaństwa zob.: L. Scheffczyk, *Absolutny charakter chrześcijaństwa*, w: *Tajemnica odkupienia*, red. L. Balter i in., Poznań 1997, s. 477–490; I.S. Ledwoń, *Wyjątkowy charakter chrześcijaństwa*, w: *Chrześcijaństwo a religie. Dokument Międzynarodowej Komisji Teologicznej. Tekst – komentarze – studia.*, red. I.S. Ledwoń, K. Pek, Lublin–Warszawa 1999, s. 80–100; H. Waldenfels, *Chrystus a religie*, Kraków 2004, s. 10–26. Warto nadmienić, że C. Geffré określa jedyność (absolutność) chrześcijaństwa w stosunku do innych religii na sposób relacyjny, tzn. jako relatywną względem wszystkiego, co jest prawdziwe w innych religiach, przy czym nie jest to jedyność wywyższająca czy integrująca. Wzorem określania relacji chrześcijaństwo a inne religie ma być odniesienie: chrześcijaństwo – judaizm oraz chrześcijaństwo – religie pogańskie. Oznacza to, że analogicznie jak Izrael zachowuje swoje miejsce w historii zbawienia, a Kościół, przyjmując Stary Testament, nie zajmuje miejsca Izraela, tak i chrześcijaństwo (zgodnie z paradygmatem teologii wypełnienia) może zachować swoją jedyność, nie kwestionując wartości innych religii, C. Geffré, „Znak” 48 (1996), z. 8, s. 21–25.

² ChR 9–10. O równoległej, choć różnej pod względem intensywności, obecności w nauczaniu Kościoła poglądów, zarówno negujących, jak i potwierdzających możliwość zbawienia niechrześcijan: ChR 31, 33; H. Seweryniak, *Świadectwo i sens*, Płock 2000, s. 488–493; A. Bronk, *Pluralizm religijny i prawdziwość religii*, w: *Podstawy nauk o religii*, Lublin 2003, s. 32. O historii interpreta-

snych religii, wiążąc je jednak z łaską Chrystusa (chrystocentryzm, inkluzywizm). Zwolennicy tego ostatniego, wyrażającego także współczesne stanowisko Magisterium Kościoła, wyjaśniali możliwości zbawcze innych religii w odniesieniu do zbawienia Chrystusowego, przedstawiając różne szczegółowe sposoby rozwiązania³. Współcześnie coraz częściej można spotkać relatywistyczne przekonanie, które zrównuje chrześcijaństwo z innymi religiami w aspekcie ich skuteczności zbawczej oraz przyznaje im status przynajmniej nadzwyczajnych dróg zbawienia (teocentryzm, egalitaryzm zbawczy)⁴. Te trzy perspektywy (paradygmaty), a w konsekwencji trzy modele relacji chrześcijaństwa do religii, są pochodnymi sposobu zharmonizowania dwóch fundamentalnych prawd wiary: jedyności zbawczego pośrednictwa Chrystusa i Jego konieczności do zbawienia i (Dz 4, 12) oraz powszechnej woli zbawczej Boga (1 Tm 2, 3–5)⁵.

Teologia religii, oparta na przesłankach trynitarno-eklezjologicznych (por. ChR 4–7.27–79), poszukując kryteriów wzajemnych odniesień i oceny religii, jest świadoma ograniczeń kryteriów religioznawczych oraz konieczności formułowania kryteriów natury teologicznej⁶. W niniejszym artykule zostanie najpierw zaprezentowana i poddana ocenie tzw. relatywistyczna teologia pluralizmu religij-

cji formuły *extra Ecclesiam salus nulla*: J. Kracik, „Poza Kościołem nie ma zbawienia”. *Historia pojmowania formuły*, „Znak” 46 (1994), z. 5, s. 22–32; I.S. Ledwoń, *Kościół a zbawienie w religiach*, w: *Wokół deklaracji „Dominus Iesus”*, red. M. Rusecki, Lublin 2001, s. 129–135; K. Kucha, *Zasada „extra Ecclesiam salus nulla” w świetle dokumentu „Chrześcijaństwo a religie”*, w: *Chrześcijaństwo a religie...*, s. 147–155.

³ KDK 22, 45; RMis 10; ChR 10, 32–49; DI 13–15. Różne sposoby powiązania zbawienia chrystusowego z możliwościami religii przedstawia I.S. Ledwoń, *Wyjątkowy charakter...*, s. 83–86; Z. Kubacki, *Spór między Bogiem a Jezusem*, „Przegląd Powszechny” (1999), z. 6, s. 308–311.

⁴ ChR 12. Okolicznościami sprzyjającymi upowszechnianiu się relatywistycznego pluralizmu są: coraz szersza świadomość istnienia innych religii oraz możliwość spotkania z nimi, powszechność przekonania o konieczności tolerancji, dzięki której pluralizm religii nie będzie zagrażał pokojowi, upowszechnianie się myśli postmodernistycznej z jej zwątpieniem w istnienie obiektywnej prawdy oraz kryteriów jej poznania, a wreszcie sprzyjająca zachowaniu religii jej życiowa użyteczność – J. Wojtyśiak, *Wobec wielości religii: w obronie inkluzywizmu religijnego*, w: *Pluralizm religijny: moda czy konieczność?*, red. M. Bała, Pelplin 2005, s. 29–30. Obszerniejszą analizę potencjalnych stanowisk między religiami podaje A. Bronk, *Pluralizm religijny i prawdziwość religii*, w: *Podstawy nauk o religii*, Lublin 2004, s. 307–311. O rozwoju tych stanowisk: J. Dupuis, *Chrześcijaństwo i religie. Od konfrontacji do dialogu*, Kraków 2003, s. 119nn.

⁵ RMis 5. 10; G. Chrzanowski, *Zbawienie poza Kościołem. Filozofia pluralizmu religijnego Johna Hicka*, Poznań 2005, s. 41–62. Warto nadmienić, że wśród teologów i filozofów protestanckich nadal znajdują się zwolennicy postawy ekskluzywistycznej, którzy racjonalnie uzasadniają słuszność swojego stanowiska np. H. Kreamer (uczeń K. Bartha), filozofowie analityczni prowniencji kalwińskiej jak A. Platinga, P. van Inwagen, W.P. Alston, D. Basinger, K.J. Clarke, H.A. Netland, B.M. Winter; wśród teologów katolickich można wskazać np. H. Van Straelen – za K. Kondrat, *O egalitaryzmie soteriologicznym i równości religii*, „Collectanea Theologica” 73 (2003), 2, s. 68–72; J. Dupuis, dz.cyt., s. 120; G. Chrzanowski, dz.cyt., s. 279–281.

⁶ ChR 6–7. Por. I.S. Ledwoń, *Wyjątkowy charakter...*, s. 518–525; tenże, *Pelnia i ostateczność...*, s. 67; *Teologia fundamentalna*, t. 2, *Religie świata a chrześcijaństwo*, red. T. Dzidek i in., Kraków 1998, s. 117–121, 132–133.

nego, której stanowisko wobec wielości religii oraz miejsca chrześcijaństwa wpośród nich wymaga krytycznej oceny⁷. Następnie przedstawiona zostanie objawieniowa (filozoficzno-teologiczna) hipoteza genezy religii, teologicznie ujmowanej jako życiowy związek człowieka z Bogiem⁸.

1. RELATYWISTYCZNA TEOLOGIA PLURALIZMU RELIGIJNEGO I JEJ OCENA

1.1 Pojęcie relatywistycznej teologii pluralizmu religijnego

Soteriologiczny egalitaryzm, stojący u podstaw pluralistycznej teologii religii, względnie relatywistycznej teologii pluralizmu religijnego, znajduje przychyłość zarówno wśród teologów, jak i wśród chrześcijan⁹. Wydaje się, że pozostaje on w związku z postmodernistycznym sprzeciwem wobec idei istnienia jednej, powszechnej i zobowiązującej prawdy oraz z negatywną teologią religii azjatyckich¹⁰.

Stanowisko zwolenników pluralistycznej teologii religii opiera się na wprowadzonym przez I. Kanta rozróżnieniu: *noumen* i *fenomen*, wyrażającym przekonanie, że poznanie rzeczywistości nie dosięga jej samej, lecz jedynie kulturowo uwarunkowane kategorie, obrazy i pojęcia¹¹. Zwolennicy pluralistycznej teologii religii stoją na stanowisku jedności rzeczywistości transcendentnej (ang. *The*

⁷ Znaczenie tego nurtu teologicznego ilustruje pojawienie się poświęconego mu dokumentu Międzynarodowej Komisji Teologicznej *Chrześcijaństwo a religie* (1996). J. Ratzinger przyrównuje oddziaływanie pluralistycznej teologii religii do roli odegranej niegdyś przez teologie wyzwolenia – J. Ratzinger, *Wiara – Prawda – Tolerancja*, Kielce 2004, s. 96.

⁸ Odnośnie do pojęcia i definiowania religii zob.: *Handbuch der Fundamentaltheologie*, W. Kern, H.J. Pottmeyer, H. Seckler (hrsg.), Freiburg im Breisgau 2000², Bd. 1, s. 26–28, 33–46, 131–148; P. Schmidt-Leukel, *Grundkurs Fundamentaltheologie. Eine Einführung in die Grundfragen des christlichen Glaubens*, München 1999, s. 25–38; U. Berne, *Religia*, w: *Leksykon religii. Zjawiska – dzieje – idee. Z inicjatywy Franza Königa przy współpracy wielu uczonych wydał Hans Waldenfels.*, Warszawa 1997, s. 392–393; Z. Zdybicka, *Czym jest i dlaczego istnieje religia*, w: *Religia w świecie współczesnym. Zarys problematyki religiologicznej*, red. H. Zimoń, Lublin 2001, s. 53–69; H. Seweryniak, *Rozumienie religii*, w: *Chrześcijaństwo w kontekście judaizmu i islamu*, red. M. Skierkowski, Warszawa 2003, s. 7–26.

⁹ Należy rozróżniać wielość religii, traktowaną jako zjawisko historyczne (pluralizm *de facto*) od wielości religii interpretowanej jako zmierzoną przez Boga wielość różnych, jednakowo skutecznych dróg do zbawienia (pluralizm *de jure*).

¹⁰ Zwolennikami pluralistycznej teologii religii są tacy teolodzy protestancy, jak Stanley Samartha, Wilfred Cantwell Smith, Alan Race, Keith Ward i Schubert Ogden, a wśród teologów katolickich Paul Knitter, Raymundo Pannikar, Perry Schmidt-Leukel; w jakimś stopniu można zaliczyć także Jacques'a Dupuis. K. Kondrat, badając związek terminu „pluralizm religijny” z różnymi aspektami religii i Transcendencji, podaje sześć jego znaczeń: *de facto*, psychologiczno-pragmatyczny, epistemologiczny, metodologiczny, soteriologiczny oraz teologiczny, K. Kondrat, *Filozofia analityczna wobec pluralizmu religijnego*, Białystok 2000, s. 14–28.

¹¹ ChR 10. Krytykę posługiwania się przez J. Hicka kantowskim rozróżnieniem *noumen* – *fenomen* podaje G. Chranowski, dz.cyt., s. 195–197, 319–322.

Real, noumenal Real, Eternal one, Ultimate Realisty; Rzeczywistość *an sich*) oraz wielości i różności sposobów jej manifestacji, widząc potwierdzenie swoich przekonań w istnieniu wielu tradycji religijnych, ich założycieli i instytucji religijnych, w soteriologicznym uniwersalizmie wielu doktryn religijnych oraz w autentyczności przeżywania własnej religijności, potwierdzanej osobami świętymi i męczennikami. Owa rzeczywistość, będąca nieogarnioną i niewysłowioną tajemnicą, jedynie cząstkowo jest osiągnięta i wyrażana przez poszczególne religie, co metaforycznie wyraża buddyjska opowieść o grupie ślepców próbujących za pomocą dotyku opisać słonia.

Obok powyższego rozróżnienia na *noumen* i *fenomen* pluraliści odwołują się do kartezjańskiego dualizmu, orzekającego o niepoznawalności i niewyraźności relacji transcendentnego Boga i świata. Konsekwencją tego dualizmu jest wyłączenie z badań naukowych twierdzeń religijnych, gdyż ich przyjęcie i afirmacja możliwe są jedynie w wierze. Koncepcja pluralistów przejęła też pojmowaną w duchu obiektywnego panteizmu B. Spinozy idei substancji, według której różnorodność poznawanych przejawów bytu w istocie jest jedynie pozorna, gdyż są one objawem jednorodnej substancji. Przekonanie o „fenomenologicznej” równości religii prowadzi do interpretacji wielości religii jako alternatywnych sposobów doświadczania i ujmowania rzeczywistości transcendentnej, a w konsekwencji określenia ich jako równorzędnych (a więc i alternatywnych) dróg zbawienia. Egalitaryzm soteriologiczny relatywistów wyraża buddyjskie porównanie, mówiące, że w celu przeprawienia się na drugi brzeg rzeki można wybrać sobie jedną z wielu łodzi zacumowanych przy brzegu. Kulturowe uwarunkowanie postaci każdej religii redukuje je do jedynie historycznych i niekompletnych odpowiedzi na objawiające i zbawcze działanie Boga. Konsekwentnie zatem roszczenie którejkolwiek z nich, a nade wszystko chrześcijaństwa, do nadrzędności czy absolutności w stosunku do pozostałych jest bezzasadne i szkodliwe, gdyż prowadzi do napięć, wzajemnego izolowania oraz narusza relacje w obrębie wspólnoty ludzkiej. Dla chrześcijaństwa oznacza to, że rdzeń jego orędzia, którym jest darowanie mu w Chrystusie zobowiązującej prawdy wraz z jej trwaniem w wierze Kościoła, uznane jest za zagrażający wolności i tolerancji fundamentalizm, hamujący współpracę i integrację między religiami. Zakwestionowany zostaje też „Bóg [który] jest Miłością” (por. 1 J 4, 8), która – wskutek tożsamości miłości i prawdy – jest przecież najwyższą gwarancją tolerancji wobec innych religii¹².

¹² ChR 14; G. Chranowski, *John Hick – teolog religijnego pluralizmu*, „Analecta Cracoviensia” 29 (1997), s. 118–120; P. Kaznowski, dz.cyt., s. 114–117; J. Ratzinger, dz.cyt., s. 96–98. Prezentując deklarację *Dominus Jesus*, J. Ratzinger wskazał na 8 filozoficznych i teologicznych uwarunkowań leżących u podstaw teorii relatywistycznych mających usprawiedliwić paradygmat pluralistycznej teologii religii o wielości religii jako zamierzonej przez Boga (*de jure*) (DI 4) – J. Ratzinger, *Kościół pielgrzymująca wspólnota wiary*, Kraków 2005, s. 190. J.S. O’Leary uważa historyczne uwarunkowania kształtowania się religii, a zwłaszcza procesu dogmatyzowania prawd oraz złożoność empirycznych źródeł za wystarczające uzasadnienie tezy o relatywistycznym pluralizmie reli-

Negacja „ekskluzywnych” roszczeń chrześcijaństwa jest konsekwencją tezy o nieuniknionym ograniczeniu uniwersalizmu „wydarzenia Chrystusa” uwarunkowaniami społecznymi i kulturowymi. Przyjęcie przez pluralistów nadrzędności paradygmatu teocentrycznego, stawiającego w centrum religii Boga, domaga się konsekwentnie ograniczenia „jedyności i powszechności” zbawczego pośrednictwa Chrystusa wyłącznie do chrześcijan. Ponieważ, przynajmniej z racji ograniczeń niesionych przez naturę ludzką, rzeczywistość absolutna nie może się objawić w historii w sposób pełny i ostateczny, nie można zatem mówić o tożsamości jednorazowej postaci Jezusa z Nazaretu z rzeczywistością samego Boga. „Historyczna partykularność Jezusa” (J. Dupuis) określa Go jedną z wielu manifestacji Boga, analogicznie jak Kryszna dla Hindusów, Budda dla buddystów czy Allah dla wyznawców islamu¹³. Redukcja Chrystusa do jednego spośród wielu zbawczych pośredników ma swoje teologiczne podstawy także w metaforycznej interpretacji Wcielenia, ujmowanego ontologicznie jako puste i pozbawione wewnętrznej zawartości pojęcie. Szczegółność Jezusa zostaje sprowadzona do bycia przezeń najdoskonalszym znakiem wyrażającym zbawczą miłość Boga do człowieka oraz „wzorcem” pośrednictwa (tzw. chrystologia nienormatywna)¹⁴. Ci ze zwolenników pluralistycznej teologii religii, którzy wychodzą z założenia o niepojętości i transcendencji Boga, odrzucają zarówno samą możliwość wydawania sądów o planach Boga za pomocą naszych kategorii (agnostycyzm transcendentalny), jak i możliwość zestawiania ze sobą systemów religijnych, w konsekwencji odmawiając Chrystusowi nawet statusu wzorca pośrednika¹⁵.

gijnym. Uzasadnienie tej tezy widzi w analizie dogmatu chrystologicznego, w której odwołuje się także do kategorii „pustki” buddyjskiej. Wydaje się jednak, że uwarunkowania te nie są wystarczające do zakwestionowania wartości ujęć dogmatycznych – wszak przed skostnieniem i izolacją chroni je reinterpretacja, uwzględniająca powyższe determinanty, a także wielość typów uprawianej teologii, J.S. O’Leary, *Dogmat a spotkanie religii*, „Znak” 48 (1996), z. 8, s. 33–44.

¹³ J. Ratzinger, *Kościół pielgrzymująca wspólnota...*, s. 190; K. Kondrat, art.cyt. s. 61–65; Z. Kubacki, art.cyt., s. 312–317; R. Panikkar, *The Jordan, the Tiber and the Ganges*, w: *The Myth of Christian Uniqueness. Toward a Pluralistic Theology of Religions*, J. Hick, P.F. Knitter, (wyd.) Maryknoll 1987, s. 91–92 – podaje za K. Kondrat, art.cyt., s. 63. Zwolennikami Chrystusa „normatywnego” są E. Troeltsch, P. Tillich, J.B. Cobb czy S.M. Ogden. J. Dupuis, dz.cyt., s. 122.

¹⁴ ChR 12, 20; G. Chrzanowski, *John Hick...*, s. 121–122, na przykład S.J. Samartha uważa że Nowy Testament nie pozwala na stwierdzenie tożsamości (ang. *identical*) czy współ-równości (ang. *co-equal*) Jezusa z Bogiem Stwórcą: stwierdzenie, że Jezus jest boski (ang. *divinity*) nie jest równoznaczne z prawdą, że jest On Bogiem (ang. *deity*). Prawda o Bogu jako niezgłębioonej Tajemnicy pozwala na potraktowanie dogmatu o Trójcy Świętej jako równoległej wypowiedzi do hinduskiego stwierdzenia *Brahman jest sat-cit-ananda* (byt-świadomość-szczęśliwość) – S.J. Samartha, *One Christ – Many Religions. Toward a Revised Christology*, Maryknoll 1991, s. 83, 92, 118 – podaje za Z. Kubacki, art.cyt., s. 315–316.

¹⁵ Według dokumentu *Chrześcijaństwo a religie* najradzykalniejszą postacią teocentryzmu jest „soteriocentryzm”, który pragmatycznie i immanentystycznie przedkłada ortopraksję nad ortodoksję i redukuje rolę religii do krzewienia Królestwa, zbawienia i dobrobytu (ChR 12). W odniesieniu do religii chińskich i buddyzmu termin „soteriocentryzm” oznacza ich koncentrację na zbawieniu, ponieważ brak tam Boga jako punktu odniesienia (ChR 12). J. Hick uważa, że możliwa jest ocena

J. Hick, protestancki filozof i teolog, prekursor i popularyzator teologii pluralizmu religijnego (ur. 1922 r.), w trwałym podtrzymywaniu przekonania o wyłączności zbawienia w Chrystusie widzi przejaw arbitralnej i niedialogicznej postawy religijnej. Wiązanie zbawienia z osobą i dziełem Jezusa Chrystusa interpretuje on jako ślady dawnego religijnego imperializmu chrześcijaństwa, które nie dopuszcza uznania innych tradycji religijnych za prawomocne i alternatywne drogi zbawienia, wyzwolenia czy spełnienia. Według niego religie są równe zarówno pod względem prawdziwości posiadanego objawienia i skuteczności zbawczej, jak i oddziaływania na kulturę i historię. Potwierdzenie swojej tezy o równorzędności Jezusa w stosunku do innych założycieli religii oraz o partykularyzmie Jego zbawczego pośrednictwa widzi on w opinii Tomasza z Akwinu, który nie wykluczył możliwości wcieleń Ojca i Ducha Świętego ani możliwości innych wcieleń Jezusa Chrystusa (*Summa theologiae*, III, q. 3, a. 5. 7). Znaczenie propagowanego przez siebie modelu teocentrycznego wraz z relatywistyczną równością między religiami porównuje on do kopernikańskiego przewrotu w astronomii¹⁶.

Łagodniejszą postać relatywistycznego pluralizmu reprezentuje były kapłan katolicki P.F. Knitter. Prawdę o wyjątkowości objawienia i zbawienia w Chrystusie sytuuje on, analogicznie jak J. Hick, w kontekście faktycznej wielości religii. Wychodząc z założenia, że dogmat chrystologiczny i Wcielenie nie oznaczają tożsamości (identyczności) Jezusa z Nazaretu i drugiej osoby Trójcy Świętej – wszak żaden człowiek nie jest zdolny „pomieścić” w sobie Boga (bóstwa, Nie skończoności) – uważa on, że boski *Logos*, jako druga osoba Trójcy Świętej rzeczywiście przyjęła naturę ludzką, ale nie odwrotnie. Skutkiem tego możliwe, a nawet pewne są inne historyczne wcielenia *Logosu*, a obecność i działanie Ducha Świętego w świecie potwierdzają możliwość istnienia innych objawień Bożych. Wypowiedzi Nowego Testamentu o jedyności i powszechności zbawczej Jezusa interpretuje on jako wypowiedzi metaforyczno-symboliczne pełniące funkcję performatywną, np. z przyzwolenia i przychylności Jezusa wobec czyniących cuda w Jego imię, a nienależących do grona Jego uczniów (Mk 9, 38–41) wnioskuje on, że sam Jezus uważał się za jednego z wielu (ang. *one among many*). Zrozumiałe więc, że pośrednictwo Jezusa jako Zbawiciela nie oznacza wyłączności. Wyjątkowość chrześcijaństwa wyraża się w sferze ortopraksji, tzn. w dziełach

i hierarchizacja zjawisk religijnych, jak np. rytuały, przekonania religijne czy postawy moralne, jednak nie dotyczy to wielkich religii jako całości, a jeśliby nawet któraś z religii mogła bardziej niż inne ułatwiać osiągnięcie zbawienia, to nie jest to oczywiste, J. Hick, *O hierarchizacji religii*, „Znak” 48 (1996), z. 8, s. 79.

¹⁶ J. Dupuis, dz.cyt., s. 122–124; K. Kaucha, „*I nie ma w innym zbawienia [...]*”. *Współczesne interpretacje jedyności i powszechności zbawczej Jezusa Chrystusa w kontekście wielu religii*, w: *Wokół deklaracji...*, s. 150–151. Por. J. Hick, *The Non-Absoluteness of Christianity*, w: *The Myth of Christian Uniqueness...*, s. 22; tenże, *An Interpretation of Religion: Human Responses to the Transcendent*, London 1989, s. 32–54, 299–303 – za K. Kondrat, art.cyt., s. 64. Krytykę konieczności „przewrotu kopernikańskiego” podaje G. Chrzanowski, *Zbawienie poza Kościołem...*, s. 181–187, 274–290.

sprawiedliwości i miłości jako konsekwencji przymierza zawartego w Jezusie z najmniejszymi tego świata, a rolą religii jest stawanie się widzialnymi znakami Królestwa Bożego w historii¹⁷.

1.2. Ocena relatywistycznej teologii pluralizmu religijnego

Jakkolwiek hipoteza pluralistyczna jest zasadniczo filozoficzną próbą wyjaśnienia faktu wielości religii, to zawiera ona liczne odniesienia teologiczne. Dokument Międzynarodowej Komisji Teologicznej *Chrześcijaństwo a religie* (1996) wskazuje trzy zasadnicze błędy w stanowisku relatywistów: na płaszczyźnie historycznej zakładają oni pluralizm jako jedyną poprawną postawę wobec religii; na płaszczyźnie epistemologicznej ograniczają i kwestionują zdolność poznania prawdy teologicznej, a nawet suponują jej eliminację jako mitu; wreszcie na płaszczyźnie teologicznej wskazują podstawę jedności w równej godności religii, co prowadzi do modyfikacji, a nawet redukcji treści wiary, zwłaszcza w zakresie chrystologii (ChR 98). Problematyczność twierdzeń pluralistycznej teologii religii dotyczy więc najpierw zasadności zrównywania i ujednociania religii według apriorycznych założeń, tzn. bez liczenia się z ich własną historią, odrębnością i indywidualnością, które w wielu przypadkach są niemożliwe do uzgodnienia czy porównania¹⁸. Doty-

¹⁷ Por. K. Kaucha, art.cyt., s. 154; J. Ratzinger, *Wiara – Prawda...*, s. 99–100; J. Dupuis, dz.cyt., s. 125–126. J. Dupuis, określa swoje stanowisko mianem inkluzywego pluralizmu i usprawiedliwia przyjęcie tezy o zamierzonym przez Boga pluralizmie religijnym w planie zbawienia ludzkości przez wskazanie na rozpoczęcie historii zbawienia wraz ze stworzeniem i objawianiem się Boga w historii ludzkości, z którą Bóg zawierał przymierza: kosmiczne w akcie stworzenia, przymierze wieczne z Noem, symbolizujące przymierza z ludami w ich kulturach i religiach, przymierze synaityckie oraz definitywne przymierze Jezusa z całą ludzkością. Skutkiem tego „drogi zbawienia zaproponowane przez inne tradycje religijne mają, w relacji do wydarzenia Chrystusa, walor zbawczy dla ich członków, przewidziany i zamierzony przez Boga”. Tajemnica zbawienia w Jezusie Chrystusie dociera do członków innych religii przez ich tradycje – instytucje i praktyki społeczne tych tradycji zawierają komponenty naznaczone wpływem łaski (ślady spotkań z łaską), a obecność Boga urzeczywistnia się dla ich wyznawców w praktykowaniu religii i ma charakter ukryty (implicit), J. Dupuis, *Jedność i pluralizm: chrześcijaństwo a religie*, w: *Chrześcijaństwo jutra. Materiały II Międzynarodowego Kongresu Teologii Fundamentalnej, Lublin, 18–21 września 2001*, red. M. Rusecki i in., Lublin 2001, s. 727, 729, 739, 741. Relację między chrześcijaństwem a innymi religiami określa jako „wzajemną asymetryczną komplementarność i zbieżność”, a jedynność Chrystusa interpretuje relacyjnie (nie relatywnie!) wobec całego planu zbawienia, P. Plata, *Jacques Dupuis i teologiczne znaczenie pluralizmu religijnego*, „Przegląd Powszechny” (2004), z. 4, s. 44–46.

¹⁸ H. Waldenfels, *Religie odpowiedzi na pytanie o sens istnienia człowieka*, Warszawa 1987, s. 79–80; G. Chrzanowski, *Zbawienie poza Kościołem...*, s. 292–299; tenże, *John Hick...*, art.cyt., s. 122–123; H. Bürkle, *Człowiek w poszukiwaniu Boga: problem różnych religii*, Poznań 1998, s. 199–203. Niektóre idee transcendentnej hipotezy pluralistycznej, jak: poznawcza niejednoznaczność wszechświata, ludzka wolność poznawcza, wiara jako interpretacja, racjonalność zaufania wobec własnego doświadczenia mogą być pożyteczne w wyjaśnieniu pluralizmu religii *de facto*, G. Chrzanowski, *Zbawienie poza Kościołem...*, s. 272, 329.

czy to także własnych roszczeń poszczególnych religii w stosunku do innych. Taka egalitaryzacja religii pozbawia ich przekonania doktrynalnego ważności, oryginalności i odrębności oraz alienuje je z ich kontekstu. Poza tym przez zestawianie zewnętrznych podobieństw pomniejsza ich walor, a sprowadzanie różnorodności religii do czynników pozareligijnych, jak: język, kultura, stosunki społeczne, staje się nową, swoistą zarozumiałością i doktrynalnym imperializmem¹⁹.

Nie bez znaczenia pozostaje również fakt ogromnego zróżnicowania obrazu Boga w poszczególnych religiach: osobowy Bóg trzech wielkich tradycji monoteistycznych nieporównywalny jest z nieosobową „Absolutną Rzeczywistością” religii mistycznych Azji, a przecież w obu tych nurtach istnieje także własne wewnętrzne zróżnicowanie obrazu Boga²⁰. Nieuzasadnione jest także jednakowe waloryzowanie różnorodnych doktryn soteriologicznych, wyrażających radykalnie heterogeniczne rozumienie zbawienia w poszczególnych religiach, np. w chrześcijaństwie jest ono spełnieniem się osoby we wspólnocie życia z Bogiem i z innymi ludźmi wraz z odnowieniem świata; według buddyzmu zbawienie polega na wyzwoleniu z pragnień i cierpienia (*nirwana*); hinduizm widzi je w wybawieniu z kołowrotu narodzin (*sansara*) i stopieniu się z bezosobowym *brahmanem*; dla konfucjanisty zbawienie to zdrowie, długie życie, dobrobyt i dobra sława po śmierci, dla taoisty – osiągnięcie harmonii z *Tao*, a dla muzułmanina – życie w przyszłym raju. Redukcjonizmem jest także sprowadzanie rzeczywistości zbawienia do ocalenia od potępienia i wiecznej zguby, albo tylko do życia po śmierci. Redukcji to jest instrumentalizacją życia doczesnego do roli wysłużenia sobie szczęśliwej wieczności oraz pozbawia go jego własnej wartości – przestaje być ono miejscem urzeczywistniania się zbawienia (*hic et nunc*), obejmującego także jego rozwój wraz ze stawaniem się bardziej ludzkim i bardziej Bożym. Poszczególne religie nie są też zgodne co do znaczenia rzeczywistości doczesnej w kontekście zbawienia, np. buddyzm negatywnie odnosi się do życia ziemskiego (*maya*), to chrześcijaństwo je afirmuje i ceni. Istotne zróżnicowanie religii obejmuje także kwestię partycypacji doczesnej egzystencji w rzeczywistości zbawienia, np. w judaizmie zbawienie obejmuje także pomyślność Izraela, w chrześcijaństwie – *metanoię*, w hinduizmie jest wyzwoleniem się ze świata materialnego. Doktryny poszczególnych religii różnie też określają zakres potencjalnych

¹⁹ J. Hick posługuje się konsensualnym pojęciem prawdy i odrzuca jej klasyczne ujęcie (definicję korespondencyjną), które w teologii oznacza odkrywanie objawionej przez Boga prawdy – w ten sposób narzuca on własny, amerykański punkt widzenia innym obszarom kulturowym i jako relatywista przestaje być odpowiedzialnym partnerem dialogu, K. Kaucha, art.cyt., s. 152; G. Chrzanowski, *Zbawienie poza Kościołem...*, s. 291–309.

²⁰ ChR 107–108. Por. hasło *Bóg*, w: *Leksykon religii...*, s. 23–38. Kwestię objawienia Bożego w różnych religiach i pytania o identyczność czczonego w nich Boga analizuje J. Dupuis, *Chrześcijaństwo i religie...*, s. 170–181.

uczestników zbawienia, który rozciąga się od partykularyzmu religii etnicznych przez partykularno-universalny judaizm aż do uniwersalizmu chrześcijaństwa²¹.

Różnice między religiami obejmują także proponowane przez nie moce sprawcze i drogi wiodące do zbawienia oraz przekonania, co do skuteczności działania człowieka i sfery nadprzyrodzonej, np. w buddyzmie hinajany i taoizmie do osiągnięcia zbawienia wystarcza indywidualny wysiłek, w hinduizmie jest to wiedza traktowana jako mistyczne oświecenie (*widia*), asceza albo mistyczna miłość do osobowego bóstwa *bhakti*, w neokonfucjanizmie – wiedza o tym, co właściwe i ćwiczenie się w tym, w islamie – poddanie się woli Boga i wypełnianie koranicznych przepisów *szari'a*, a w chrześcijaństwie – współpraca z łaską (synergizm)²². Powyższe spostrzeżenia pozwalają na określenie tezy o egalitaryzmie religii jako twierdzeniu o charakterze światopoglądowym i empirycznie nie uprawomocnialnym.

Z punktu widzenia teologii katolickiej podstawowym zarzutem kierowanym do pluralistów jest nieuprawnione modyfikowanie doktryny chrześcijańskiej i posługiwanie się taką zdeformowaną postacią w komparatystyce religii²³. Ekstremalną postacią tej redukcji jest zanegowanie dogmatu chrystologicznego, który jako sama istota chrześcijaństwa musi zachować swoją tożsamość niezależnie od językowej i kulturowej formy jego wyrażenia²⁴. Przyjmowane przez pluralistów założenie o niezdolności natury ludzkiej (samej z siebie) do „pomieszczenia” w sobie bóstwa nie oznacza niemożliwości urzeczywistnienia Wcielenia przez akt Stwórcy, zwłaszcza że teologia podkreśla pierwotność inicjatywy Boga oraz misteryjny charakter tego wydarzenia. W wewnętrzną tożsamość i jedność tajemnicy Chrystusa godzi też wprowadzanie rozdziału między Słowo (*Logos*) i Jezusa, oddzielanie „Jezusa historii” („Jezusa z Nazaretu”) od „Chrystusa wiary”, wprowadzanie dwóch różnych ekonomii jak „ekonomii Słowa wiecznego” i „ekonomii Słowa wcielonego” albo

²¹ ChR 109–110. K. Kondrat, art.cyt., s. 74–78; H. Dalmais, *Wiara chrześcijańska wśród religii świata*, Warszawa 1991, s. 16; C.J. Godwin, *Ewangelizacja a antropologia*, w: *Ewangelizacja – dialog – rozwój. Wybrane Dokumenty Międzynarodowej Konferencji Teologicznej. Nagpur (Indie) 1971 r.*, red. M. Dhavamony, Warszawa 1986, s. 395. Por. *Zbawienie*, w: *Leksykon podstawowych pojęć religijnych. Judaizm. Chrześcijaństwo. Islam*, red. A. Th. Houry, Warszawa 1998, kol. 1220–1228; *Zbawienie*, w: *Leksykon religii...*, dz.cyt., s. 541–550; G. Chrzanowski, *Zbawienie poza Kościołem...*, s. 93–102; J. Bolewski, *Kim jest Bóg* (cz. 1), „Przegląd Powszechny” (1996), nr 10, s. 46–57. H. Waldenfels podkreśla potrzebę dostrzeżenia różności celów religii: „...czy wszyscy zawodnicy na bieżni mają ten sam cel przed oczami? Chodzi o cel naszego życia, lecz także cel historii ludzkości i świata, w którym żyjemy”, H. Waldenfels, dz.cyt., s. 10–26.

²² Por. *Zbawienie*, w: *Leksykon religii...*, s. 541–550.

²³ G. Chrzanowski, *Zbawienie poza Kościołem...*, s. 299–303.

²⁴ ChR 18–21. 103; G. Chrzanowski, *John Hick...*, s. 123–125; tenże, *Zbawienie poza Kościołem...*, s. 214–226, 305–309; J. Kracik, *Gdyby Justyn miał następców wcześniej*, „Znak” 48 (1996), z 8, s. 12–13. H. Waldenfels, przedstawiając istotę chrześcijaństwa w kontekście innych religii, przypomina o prymacie i centralnym miejscu osoby Jezusa Chrystusa w chrześcijaństwie, czego przypomnienie stało u podstaw ogłoszenia Deklaracji *Dominus Iesus* w Roku Wielkiego Jubileuszu 2000. Ostatecznie bowiem chodzi nie tyle o określenie stosunku chrześcijaństwa do innych religii, lecz określenie stosunku innych religii do Chrystusa, H. Waldenfels, dz.cyt., s. 64–71.

wprowadzanie teorii uniwersalnej ekonomii zbawczej Ducha Świętego szerszej od ekonomii wcielonego Słowa. Zarówno niedocenywanie, jak i przeakcentowanie historycznego wymiaru objawienia zagraża jego integralności i zrozumiałości. Nieuniknionym następstwem „chrystologii nienormatywnej” jest także zakwestionowanie historyczno-misteryjnego związku Jezusa z Kościołem, a w dalszej mierze także roli Kościoła w przekazie zbawienia²⁵.

Inną, ważką konsekwencją tezy relatywistycznej jest niemożność odróżnienia istoty religii od jej zaprzeczenia, a więc ustalenia kryterium rozgraniczenia pozytywnych fenomenów i elementów religii od zabobonu, błędu, fałszu czy wprost zła. Wyklucza to nie tylko możliwość pozytywnego rozstrzygnięcia problematyki prawdziwości (wzgl. prawdziwej) religii, ale także pozbawia szacunku do nich i deprecjonuje kwestię tego, co w religii jest naprawdę ważne. A przecież nie wszystko w religiach jest dobre i nie wszystko można uznać za *preparatio evangelica* – wszak istnieją chore formy i przejawy religii, jak np. składanie ofiar z ludzi czy sankcjonowanie niewolnictwa, palenie wdów i struktura kastowa, przyzwalanie religii na przemoc czy dyskryminacja kobiet. Religie różnią się między sobą nie tylko treścią prawd doktrynalnych, ale zawierają także nie dające się pogodzić przeciwieństwa i sprzeczności, wobec których postawa tolerancji czy egalitaryzmu prowadzą do realnego zagrożenia jednostki i społeczności. Niedopuszczalne jest tak po prostu, bez dokonania rozróżnień między doktrynami i praktykami religii, także w obrębie nich samych religii uznać, że każda religia jest równie drogą człowieka do Boga. Problemu religii nie można oddzielać od kwestii zbawienia, ale nie można też nie odnosić się do prawdy – zastępowanie pytania o prawdę pytaniem o zbawienie traci istotę religii²⁶. Jeśli uznać, że pierwotnie (ontologicznie) prawda oznacza to, co jest, co jest stałe, solidne i na czym można bazować (hebr. *emeth*), a dopiero wtórnie odnosi się do poznania – jako jego

²⁵ KK 1; RMis 6. 9; ChR 62–79, 95–96; DI 9–12, 20; Z. Kubacki, art.cyt., s. 310; I.S. Ledwoń, *Kościół a zbawienie...*, s. 127–142. Konieczność Kościoła do zbawienia wyraża jego funkcję pośrednika, tzn. bycie w „Chrystusie niejako sakramentem, czyli znakiem i narzędziem wewnętrznego zjednoczenia z Bogiem i jedności całego rodzaju ludzkiego” (KK 1), a zatem chodzi o konieczność na sposób funkcji, a nie sprawcy zbawienia. Funkcję powszechnego sakramentu zbawienia (sakramentu Królestwa Bożego) Kościół spełnia przez *martyria*, *leiturgia* i *diakonia* (ChR 62–79).

²⁶ Por. RMis 55; DI 21; ChR 96; J. Ratzinger, *Wiara – Prawda...*, s. 44, 60–62, 162–163; tenże, *Kościół pielgrzymująca wspólnota...*, s. 192–193; A. Bronk, *Pluralizm religijny...*, s. 305–306, 311. H. Waldenfels zauważa, że skoro w historii chrześcijaństwa są obecne ludzkie błędy, a ich oficjalnym uznaniem jest wypowiedź Jana Pawła II podczas audiencji generalnej 1 IX 1999 r. oraz modlitwa powszechna z pierwszej niedzieli Wielkiego Postu (12 III 2000 r.) z wyznaniem win i prośbą o przebaczenie, to należy prawo do błędu przyznać również innym religiom, H. Waldenfels, dz.cyt., s. 48–49, 113. Wydaje się jednak konieczne rozróżnienie obecności w religiach elementów ciemności, błędu i zła wpisanych w ich strukturę czy doktrynę (np. kastowość w hinduizmie) od czynów poszczególnych wyznawców, będących wynikiem słabości, uwikłania czy nawet złej woli (np. inkwizycja), czego nie dostrzega np. J. Hick, art.cyt., s. 77–78. Takie rozróżnienie nie usprawiedliwia samego zła, ale pozwala dostrzec, że wartość religii nie jest prostym przełożeniem postaw moralnych ich wyznawców.

przedmiot lub potwierdzenie jego zgodności z rzeczywistością (gr. *aletheia*) – to teologia religii nie może nie odnieść się do doktrynalnej zawartości religii, a więc do objawienia jako zbawczej prawdy²⁷.

Do punktów krytycznych w stanowisku pluralistów, zwłaszcza J. Hicka i P. Knittera, należy także egzegeza mająca uzasadniać przekonanie, że sam Jezus jedynie z czasem pozwolił się tak nazywać swoim zwolennikom Synem Bożym, pierwotnie jednak nie uważał się za takiego. Stanowisko to jest jednak pochodną przyjętych uprzednio filozoficznych założeń metody egzegetycznej, które wykluczają bóstwo Chrystusa i z takim nastawieniem dokonują hermeneutyki tekstu biblijnego. Sama metoda historyczno-krytyczna nie wystarcza do miarodajnego określenia tożsamości Jezusa, ponieważ w swoim „historycznym” podejściu do tekstu Biblii, bada przeszłość jako przeszłość i wprowadza rozdział Biblii z teraźniejszością. Takie nastawienie neutralizuje lekturę Biblii – pozbawia ją egzystencjalnego potencjału, a czytelnika stawia wobec licznych, lingwistycznie ograniczonych i wzajemnie konkurencyjnych wariantów interpretacyjnych. Dostrzegalne jest tu wprowadzenie założeń epistemologii E. Kanta o niemożności poznania pierwiastka absolutnego w historii, które wyklucza sferę metafizyki z zakresu poznania²⁸.

Krytyczne spojrzenie na stanowisko pluralistów domaga się też wskazania na zastępowanie przez nich tradycyjnego przewodnictwa i autorytetu w sferze religijnej jakimś enigmatycznym i bezkształtnym doświadczeniem religijnym. Doświadczenie to jest zbieżne z bezosobową identyfikacją „Ja to Ty” czy „Ty jesteś tym” właściwej mistyce hinduizmu czy buddyzmu i pozostaje obce chrześcijańskiemu oddaniu się Bogu w mistycznym „Jestem Twój”. Ta relatywizacja wypowiedzi religii i absolutyzacja owego nieartykułowanego doświadczenia duchowego definiuje myśl pluralistów jako teologię spirytualistycznej mistyki, która jedynie pozornie otwarta jest na wszelkie doświadczenie religijne, traktowane tożsamo w wszystkich religiach – w istocie ona sama staje się absolutyzacją relatywizmu między religiami i absolutyzacją nieokreślonych doznań²⁹. W porównaniu z

²⁷ Takie rozróżnienie pojęcia prawdy nie jest obce religiom – por. *Prawda*, w: *Leksykon religii...*, s. 354–355; *Prawda*, w: *Leksykon podstawowych pojęć...*, kol. 783–787. Filozofia średniowieczna w formule *adaequatio intellectus et rei* łączyła oba aspekty – ontologiczny i epistemologiczny, sytuując uzasadnienie i gwarancję prawdy w pojęciu Boga jako Stwórcy. W. Stróżewski uważa, że najbardziej pierwotnym rozumieniem prawdy jest prawda jako odsłonięcie *veritas ut manifestato*, która wydaje się, zawierać oba te aspekty. Ujawnia ona byt „w tym, czym on jest i w tym, że jest”, W. Stróżewski, *Tak – tak, nie – nie. Kilka uwag o prawdzie*, w: *W kręgu wartości*, Kraków 1992, s. 76–86.

²⁸ J. Ratzinger, *Wiara – Prawda...*, s. 106, 149–150. Przed takim błędem przestrzega Jan Paweł II, gdy przypomina, że rozumienie słowa Bożego nie może bez końca odsyłać czytelnika od jednej interpretacji do drugiej (FeR 84).

²⁹ M. Bała, analizując pojęcie mistyki i jego typów, wskazuje na istnienie w religiach zasadniczych różnic w pojmowaniu przeżycia mistycznego. Przeciw tezie pluralistów (np. W. Johnson, A. Gentili) o jedności doświadczenia mistycznego i różnicach na poziomie jedynie jego werbalizacji

chrześcijańskim przekonaniem o byciu religią prawdziwą – stanowisko pluralistów – z racji swoich licznych aprioryzmów oraz roszczenia do bycia „wiedzą wyższą”, dyskwalifikującą inne wyjaśnienia – stawia rozum wobec jeszcze większych trudności niż roszczenie chrześcijańskie³⁰.

Stanowisko pluralistów wydaje się echem postmodernistycznej niewiary w istnienie obiektywnej prawdy, która – wraz z ideą względności i niepojmowalności objawień boskości, przejętą z negatywnej teologii Azji – *a priori* deprecjonuje prawdziwość i wartość każdej doktryny religii³¹. Spirytualistyczna mistyka, będąca owocem tych wpływów, przynosi jednak poważne trudności w przeżywaniu aktów religijnych – jeśli bowiem nie istnieje fundamentalna różnica między Bogiem osobowym i nieosobowym, to niemożliwa jest też modlitwa jako akt osoby albo forma dialogu. Nieosobowy bóg nie jest ani bliski, ani odległy, nie widzi ani nie słyszy, nie ma osobistego odniesienia do życia wyznawcy. Taki bóg nie ma też własnej woli, czego następstwem jest relatywizacja problemu zła w całej jego powadze, kwestionowanie istnienia ostatecznego kryterium odróżniania dobra od zła, czy uznanie zła jako dialektycznej strony bytu, która przekształca aksjologiczną sprzeczność „dobro – zło” we wzajemnie uzupełniające się przeciwieństwa³². Akt nawrócenia nie jest już zwróceniem się ku prawdziwemu Bogu i po-

w konkretnej religii przemawia radykalne zróżnicowanie przedmiotu przeżycia mistycznego tzn. pojmowania boga: w mistyce typu ekstazy (np. buddyzm) w zjednoczeniu z kosmosem i naturą dokonuje się zatracenie „ja”; w mistyce typu instatycznego (np. joga) celem zjednoczenia, a w konsekwencji ubóstwienia staje się sama dusza; w mistyce typu dialogicznego (np. chrześcijaństwo) mistyk doświadcza jedności z osobowym Bogiem. Podobieństwo niektórych elementów wystarczająco wyjaśnia wspólna natura ludzka z jej ukierunkowaniem na transcendencję. Rozstrzygające jest stwierdzenie obecności objawienia, na które konkretna religia jest odpowiedzią człowieka, M. Bała, *Wielość religii – jedność mistyki?*, w: *Pluralizm religijny...*, s. 45–54.

³⁰ J. Ratzinger, *Wiara – Prawda...*, s. 25–29, 101–102; G. Chrzanowski, *Zbawienie poza Kościołem...*, s. 291. Analogicznej absolutyzacji dokonuje oświecenie w stosunku do racjonalnego poznania naukowego, uznając w nim jedyny i wystarczający sposób poznania świata, które jednak w miarę rozwoju nauk przyrodniczych coraz bardziej ujawnia własne ograniczenia.

³¹ Mistyce Wschodu i „negatywnej teologii” religii przypisuje J. Ratzinger znaczny wpływ na mentalność i kulturę euroatlantycką, rozróżnia on jednak religie mistyczne i teistyczne, podkreślając zrywanie tych pierwszych z pytaniem o prawdę, np. przez zawieszenie roszczeń poznawczych, obojętność na personalizizm sacrum, oderwanie świata materialnego (historii) od sacrum i zbawienia – zob. J. Ratzinger, *Wielość religii i jedno Przymierze*, Poznań 2004, s. 96–112. K. Kondrat przedstawia pojęcie rzeczywistości Transcendentnej w ujęciu pluralistów, K. Kondrat, dz.cyt., s. 149–171.

³² Por. ChR 17. G. Chrzanowski, *Zbawienie poza Kościołem...*, s. 198–208. Ilustracją powagi tej trudności jest problem modlitwy międzyreligijnej, np. podczas spotkania w Asyżu 1986 i 2002 r. (różnej od wieloreligijnej), w której wyznawcy „są razem”, modlą się jednak „osobno” (por. RMis 29); *Nieoczekiwane spotkania z Bogiem. O dialogu międzyreligijnym i teologii religii niechrześcijańskich z prof. Terrence Merriganem rozmawia Przemysław Plata OSA*, „Przegląd Powszechny” (2004), z. 9, s. 316–318; G. Chrzanowski, *John Hick...*, s. 125–127. W tym kontekście J. Ratzinger pyta, czy wobec tak różnego pojmowania „bóstwa” i sposobów modlitwy w poszczególnych religiach „akt wspólnej modlitwy” nie jest relatywizacją znaczenia wiary i nie dewaluuje istoty modlitwy jako takiej? Wszak chodzi nie tyle o przewyżczenie drugorzędnych różnic, jak np. miejsce czy

wierzeniem się Mu jako miłującej osobie – staje się on jedynie przełomem na drodze duchowej czy zmianą religii. Efektem wpływu spirytualistycznej mistyki jest też zakwestionowanie ostateczności uzasadnienia godności człowieka, zakazanej w pojmowaniu Boga jako osoby³³.

Nie można też nie zauważyć, że pluralistyczna koncepcja dialogu między religiami, określająca go jako zestawianie przekonań religijnych w celu intensyfikacji wzajemnej współpracy, raczej wyklucza go niż pogłębia. Nie tylko samemu rezygnuje się z własnej tożsamości i prawdy, ale prawa do niej odmawia się też partnerowi. Wynikająca z jednakowej godności równość partnerów nie może oznaczać równowartości ich przekonań, a tym bardziej uprawomocnić rację każdego z nich, czy pozwalać na swobodne i dowolne rozstrzygnięcie o prawdzie. Dialog i spotkanie religii nie jest rezygnacją z prawdy swoich przekonań, lecz wspólnym i pogłębionym jej poszukiwaniem, otwartym również na krytykę w stosunku do własnej religii³⁴.

Krytyczne spojrzenie na teologię pluralistyczną ukazało słabość jej wyjaśnień, polegającą na przyjęciu *a priori* założenia o wyłącznej słuszności swojego stanowiska, odmawianiu możliwości i zdolności poznania prawdy, nieuprawnionym ujednocnieniu religii i nieliczeniu się z różnicami między nimi w kwestii obrazu boga, pojmowania zbawienia, proponowanych dróg i środków zbawczych. Błędne jest też zastępowanie problematyki prawdziwości przez soteriologię oraz wprowadzanie elementów negatywnej teologii i mistyki religii Azji. W stosunku do chrześcijaństwa wadliwość dotyczy przede wszystkim redukcji dogmatu chryzologicznego i posługiwania się zniekształconą jego postacią, wprowadzania rozdziału między Słowo a Jezusa Chrystusa oraz między ekonomią Słowa i ekonomią Ducha czy uproszczoną koncepcją dialogu. Radykalizm pluralistów staje się nowym ekskluzywizmem religijnym, któremu przecież się sprzeciwia, konsekwentne zaś potraktowanie zasady relatywizmu prowadzi do uznania ich stanowiska jako niezobowiązującej, a nawet zbędnej teorii.

pora modlitwy, ale o samą jej istotę, za którą stoją ostateczne rozstrzygnięcia i postawy życiowe, kryteria dobra i godziwości czynów, J. Ratzinger, *Wiara – Prawda...*, s. 39–41, 86–89.

³³ J. Ratzinger, *Wiara – Prawda...*, s. 83–86, 98–99. Teza o pokojowej wymiennosci bogów, do której sięgała religijna polityka Cesarstwa Rzymskiego, wyrosła z przekonania o istnieniu ich odpowiedników w politeistycznym panteonie religii, nie znajduje jednak potwierdzenia w historii politeizmu, tamże, s. 173–174.

³⁴ ChR 99–113. Por. J. Ratzinger, dz.cyt., s. 113–115; G. Chrzanowski, *Zbawienie poza Kościołem...*, s. 36–41; H. Waldenfels, dz.cyt., s. 98–118. Pożyteczne uwagi na temat napięcia „tolerancja – religia” w kontekście życia społecznego oraz w odniesieniu do natury religii podaje S. Wszolek, *Racjonalność wiary*, Kraków 2003, s. 144–151.

2. OBJAWIENIE ZNAJDUJĄCE SIĘ U PODSTAW RELIGII JAKO KRYTERIUM OKREŚLANIA RELACJI MIĘDZY NIMI

Podjęcie kwestii genezy religii wynika z potrzeby wskazania takiego sposobu odnoszenia się do niej, który uwzględni jej istotę, tj. nadprzyrodzoną więź człowieka z Bogiem, którą to więź – na podstawie odpowiedzi człowieka na Jego objawienie – może ustanawiać jedynie sam Bóg. Kryterium to powinno też harmonizować z danymi klasycznej filozofii religii i nauk religioznawczych. Ponieważ teologia religii widzi to kryterium w rzeczywistości objawienia, należy zatem pogłębić wzajemny związek objawienia, zbawienia i religii. Rozróżnienie w religii wymiaru kulturowego oraz objawienia w postaci elementów nadprzyrodzonej prawdy, dobra i świętości, każe uznać, że możliwości zbawcze religii mają u swoich podstaw działanie Boga, a nie aktywność człowieka. To nie tyle religie jako takie udzielają zbawienia, ile zawarte w nich nadprzyrodzone objawienie, będące owocem działania w nich Ducha (por. RMis 28–29). Określenie istoty religii jedynie w ramach skuteczności soteriologicznej zapoznaje rolę objawienia.

Niewystarczalność i wadliwość naturalistycznych (redukcjonistycznych) wyjaśnień genezy religii wynika z ujmowania religii jako rzeczywistości wyłącznie kulturowej i wywodzenia jej z deifikacji jednego z jej składników czy aspektów, np. z poszukiwań zabezpieczenia przed zagrożeniami ze strony przyrody (wyjaśnienie przyrodniczo-gnozeologiczne, D. Hume, F. Nietzsche) albo z psychicznych dynamizmów i potrzeb człowieka (hipoteza psychologiczna, L. Feuerbach, S. Freud, C.G. Jung), z potrzeb życia społecznego (stanowisko socjologiczne, Th. Hobbes, E. Durkheim, marksiści) czy z ewolucjonizmu przyrodniczego i kulturowego (stanowisko ewolucjonistyczne, M. Mueller, J. Lubbock, E.B. Taylor, H. Spencer, A. Frazer, E.O. Wilson, R. Dawkins)³⁵.

Filozofia religii uprawiana na gruncie filozofii klasycznej (realistycznej) w swoich wyjaśnieniach wskazuje na naturalne, tj. podmiotowe, uwarunkowania genezy religii, którymi są egzystencjalna i bytowa przygodność człowieka korelująca z jego otwartością na to, co absolutne wraz z przedfilozoficznym i filozoficznym poznaniem Boga. Samo jednak racjonalne poznanie Boga nie wykracza poza rozpoznanie w nim Pierwszej Przyczyny oraz afirmacji spełnienia w Nim egzystencjalnych pragnień człowieka, jak np. dążenie do trwałej relacji z inną osobą, poznanie pełnej prawdy, zjednoczenie się z najwyższym dobrem, nasycenie się najdoskonalszym pięknem czy doskonałe urzeczywistnienie wolności. Istotnym

³⁵ *Handbuch der Fundamentaltheologie...*, Bd. 1, s. 11–24; M. Rusecki, *Istota i geneza religii*, Lublin–Sandomierz 1997, s. 161–187; H. Seweryniak, *Doświadczenie u źródeł religii*, „Studia Theologica Varsoviensia” 34 (1996), nr 2, s. 29–39; S. Wszolek, *Wprowadzenie do filozofii religii*, s. 11–54; *Encyklopedia religii świata*, red. F. Lenoir, Y. Tardan–Masquelier, Warszawa 2002, t. 2, s. 1417–1420. I.S. Ledwoń w rozstrzygnięciu kwestii genezy religii widzi wyjaśnienie wyjątkowości chrześcijaństwa oraz kryterium jego stosunku do innych religii, I.S. Ledwoń, *Wyjątkowy charakter...*, s. 98–100.

ograniczeniem roli filozoficznego poznania Boga jest niemożność ustanowienia nadprzyrodzonej więzi z Nim (wiary) – jedynie Bóg, jako dawca łaski, jest jej inicjatorem³⁶.

Chrześcijańska teologia religii stoi na stanowisku, że u podstaw religii znajduje się objawienie Boga, na które człowiek udziela odpowiedzi wiary. Chrześcijaństwo, judaizm oraz islam (w stopniu, w jakim przyswoił on objawienie biblijne) swoje początki mają w rozpoznaniu i akceptacji historycznego objawienia się Boga, u podstaw zaś pozostałych religii stoi objawienie się Boga w stworzeniu i przez stworzenie, a także objawienie pierwotne (dane wszystkim ludziom na początku dziejów), prorockie i transcendentalne (oświecenie człowieka łaską działającą we wnętrzu lub w umyśle człowieka)³⁷. Przyjęcie fundamentalnej „otwartości człowieka na Boga” (*capax Dei* – Syr 17,1; Mdr 13, 1–5; Rz 1, 19n) ma u swoich podstaw takie doświadczenia jak rozpoznanie stworzonego charakteru świata, dostrzeżenie wyjątkowej godności człowieka w świecie stworzeń, zdolność tworzenia kultury, głos sumienia, pragnienie szczęścia ostatecznego, spełnienia się i sprawiedliwości (por. KKK 27–49). Doświadczenia te są epifaniami Boga. Ich rozpoznanie to nie tyle filozoficzne poznanie Boga, wynikające z umiejętności abstrakcji, ile sposób przeżywania świata naznaczony doświadczeniem Boga. Dostrzegalne między religiami podobieństwa są pochodną samej natury religii, która musi zawierać prawdy o istnieniu bóstwa i jego charakterze, idee objawienia, cudu, winy i zadośćuczynienia, istnienia świata duchów czy przekonania o życiu wiecznym. Różnice między religiami, polegające na wielości interpretacji prawd czy odmiennych praktykach i instytucjach religijnych wynikają różnego stopnia dostępności, rozpoznania i odczytania objawienia w stworzeniu i objawienia historycznego. Obecne w religiach niechrześcijańskich elementy prawdy, dobra i łaski postrzegane są jako „zarodki Słowa” (Justyn, Klemens Aleksandryjski)³⁸. Możliwości zbawcze religii pochodzą więc z obecności w nich objawienia.

³⁶ P. Moskal, *Problem genezy religii*, w: *Filozofować w kontekście teologii. Religia – natura – łaska*, Lublin 2003, s. 9–19; Z. Zdybicka, *Czym jest i dlaczego istnieje religia?*, w: *Religia w świecie współczesnym. Zarys problematyki religiológicznej*, red. H. Zimoń, Lublin 2000, s. 60–66; I.S. Ledwoń, *Objawienie Boże*, w: *Leksykon teologii fundamentalnej*, red. M. Rusecki i in., Lublin–Kraków 2002, s. 863–864.

³⁷ RMis 28–29; I.S. Ledwoń, *Pluralizm religii...*, s. 924; tenże, *Geneza religii pozachrześcijańskich w ujęciu Vaticanum II*, „Roczniki Teologiczne”, Teologia fundamentalna i religiológia, 47 (2000), z. 9, s. 67–89. J. Ratzinger akcentuje, że zewnętrzny i historyczny charakter rzeczywistości stojącej u początków chrześcijaństwa (poznanie, prawda), obecny jest już np. w nakazie opuszczenia przez Abrahama ziemi rodzinnej, w wydarzeniu *Exodus*, ale nade wszystko w wydarzeniu Wcielenia oraz w spotkaniach z Jezusem z Nazaretu, choć oczywiście owa zewnętrzność nie abstrahuje od wewnętrznego doświadczenia. Ta historyczność radykalnie odróżnia chrześcijaństwo od religii typu mistycznego, uformowanych w oparciu o wewnętrzne poznanie i „oświecenie”, co ustanawia je „produktem” doświadczeń człowieka, J. Ratzinger, *Wiara – Prawda...*, s. 67, 72–74.

³⁸ DWR 2; RMis 28; ChR 40–48. M. Rusecki, dz.cyt., s. 198–221, 259–266; H. Seweryniak, *Świadectwo i sens...*, s. 77–86; tamże, *Doświadczenie u źródeł...*, s. 59–49; I.S. Ledwoń, *Pelnia*

Stanowisko takie zgodne jest z regułą „gdzie objawienie, tam zbawienie”³⁹, jak i nie wprowadza równości religii czy jednakowej skuteczności zbawczej. Wszak w religiach niechrześcijańskich objawienie występuje w niejednakowym stopniu (w różnej „ilości” i „intensywności”) i zmieszane jest z „brakami, niedostatkami i błędami” dotyczącymi podstawowych prawd o Bogu, człowieku i świecie⁴⁰. Określenie wzajemnej relacji „chrześcijaństwo a religie” powinno uwzględniać chrześcijańskie przekonanie o pełni i ostateczności objawienia w Jezusie Chrystusie oraz uznanie obecności elementów objawienia (względnie oświecenia) w innych religiach w postaci pierwiastków uświęcenia i prawdy. Miano tekstów natchnionych zastrzeżone zostaje dla ksiąg kanonicznych Pisma Świętego⁴¹.

*

Podsumowując, należy wskazać, że przedstawiona powyżej analiza stanowiska przedstawicieli relatywistycznej teologii pluralizmu religijnego wykazała niewystarczalność, a nawet błędność ujmowania przez nich religii i określenia wzajemnych relacji między religiami. Teologia religii, która opiera się na trynitarno-eklezyjalnych założeniach i opowiada się za objawieniową genezą religii, wskazuje objawienie jako adekwatne kryterium określenia i badania religii. Wielość i złożoność okoliczności towarzyszących formowaniu się konkretnej religii, polegającej istotnie na rozpoznaniu i odczytaniu objawienia zawartego w stworzeniu i wydarzającego się w historii, wyjaśnia różny zakres obecności objawienia w religiach. Przyjęcie objawienia jako kryterium uwzględnia postulat metodologiczny teologicznego charakteru i uniwersalności, będący pochodną teologicznego pojęcia religii i jej genezy. Pozwala ono pytać o prawdziwość religii i badać ich soteriologiczne możliwości, doktryny religijne w ich złożoności, rozwoju i

i ostateczność objawienia..., s. 68–69; Por. K. McNamara, *Czy istnieje objawienie niechrześcijańskie*, w: *Ewangelizacja...*, s. 176–185.

³⁹ M. Rusecki, *Uniwersalizm zbawienia...*, s. 55–60, w: *Uniwersalizm chrześcijaństwa a pluralizm religii. Materiały z sympozjum Tarnów–Kraków*, 14–15 kwietnia 1999 r., red. S. Budzik, Z. Kijas, Tarnów 2000.

⁴⁰ Zob. F. Solarz, *Sobór Watykański II a religie niechrześcijańskie*, Kraków 2005, s. 223–251; M. Rusecki, *Elementy zbawcze w religiach pozachrześcijańskich*, w: *Religia w świecie współczesnym...*, s. 531–562 (tam też obszerniejsze uwagi nt obecności w innych religiach nie tylko elementów, ale i wręcz struktur zbawczych). Na temat „pełni objawienia w Chrystusie” w kontekście innych religii zob.: J. Dupuis, *Chrześcijaństwo a religie...*, s. 185–195 oraz I.S. Ledwoń, *Pełnia i ostateczność...*, s. 57–71. *Komentarz do „Noty” Kongregacji Nauki Wiary na temat książki Jacques’a Dupuis, „L’Osservatore Romano”* 2001, nr 5, s. 47 (edycja polska).

⁴¹ ChR 91–92; DI 6, 8, KO 11. J. Dupuis, podnosząc konieczność unikania „zbyt sztywnej interpretacji pojęć” oraz „uwzględniając w wystarczający sposób kosmiczny wpływ Ducha Świętego”, wyraża przekonanie, że „osobiste doświadczenie Ducha przez widzających, o ile stanowi, z woli Bożej, osobiste otwarcie Boga na narody i, o ile zostało poświęcone w sposób autentyczny w ich Świętych Księgach, jest osobistym Słowem Boga, które skierował On do nich przez pośredników”, J. Dupuis, *Chrześcijaństwo i religie...*, s. 185.

wymieszaniu elementów objawienia z elementami naturalnymi oraz wyjaśniać wzajemne podobieństwa i różnice między nimi.

REVELATION AS A CRITERION FOR DEFINING OF THE RELATIONSHIP BETWEEN CHRISTIANITY AND RELIGIONS

Summary

The subject of the foregoing article is a problem of an adequate criterion for the research religions in their multiplicity and diversity. The analysis of the standpoint of the relative pluralism indicates insufficiency and even faultiness of this kind of attitude towards religions and mutual relations between them. Theology of religion that is based on the premises of trinity and ecclesiology and that accept the revelation as the explanation the origin of religion, recognizes this criterion in the revelation. Religion is comprehended as vital relation to God which is the consequence of recognizing and accepting the revelation which is included in creation and takes part in history. Revelation as a criterion and grounds for defining of relations between religions makes the research into genuinity of religions possible and enables, their adequate comparison and explanation of their savoir possibility. This criterion respects the methodological postulate of theological character and universality which is the result of the concept of religion and its origins in generality. The recognition of multiplicity of circumstance which accompany the forming of a concrete religion seems to sufficiently explain the different degrees of existence of revelation in religions and its mix with natural elements, complexity and development of doctrine and similarity and differences between them.

Nota o Autorze: ks. dr GRZEGORZ DZIEWULSKI, ur. 1965 r. Wykładowca teologii fundamentalnej i religiologii w diecezjalnym seminarium duchownym w Łodzi oraz teologii fundamentalnej w Seminarium Ojców Franciszkanów i Księża Salezjanów w Łodzi. Zainteresowania dotyczą obszaru eklezjologii fundamentalnej.

Słowa kluczowe: objawienie, teologia religii, pluralistyczna teologia religii, komparatystyka religii