

Tadeusz Dajczer

Status teologiczny religii niechrześcijańskich

Studia Theologica Varsoviensia 27/2, 167-188

1989

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

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

TADEUSZ DAJCZER

STATUS TEOLOGICZNY RELIGII NIECHRZEŚCIJAŃSKICH

Treść: I. Stanowisko teologii protestanckiej; II. Nurt relatywistyczny w teologii katolickiej; III. Nurt ekskluzywistyczny w teologii katolickiej; IV. Nurt „soborowy”.

Współczesna teologia religii stanowi dziedzinę badań interdyscyplinarnych. Jest nauką teologiczną, ale materiał faktograficzny czerpie z empirycznego religioznawstwa. Z tym ostatnim łączy ją przedmiot materialny, którym są religie niechrześcijańskie, w przeciwieństwie jednak do nauk religioznawczych, które zajmują się religiami w świetle doświadczenia, teologia religii bada je w świetle Objawienia. Stanowi to jej przedmiot formalny. W przeciwieństwie do religioznawstwa, które jest nauką opisową, teologia religii — tak jak każda teologia — dokonuje ocen wartościujących i normatywnych. Jest na pograniczu między religioznawstwem w znaczeniu ścisłym (empirycznym) a klasyczną teologią.

Przedmiotem badań teologii religii są takie zagadnienia jak stosunek Biblii i Ojców Kościoła do innych religii, Sobór Watykański II o religiach niechrześcijańskich, miejsce religii niechrześcijańskich w ekonomii zbawienia, podstawy i perspektywy dialogu Kościoła z innymi religiami itp. Teologia religii różnicuje się na różne szkoły, kierunki, nurty. Jest przejawem różnych stanowisk w zależności od wyznania. Przedstawimy krótko jej główne tendencje występujące w świecie protestanckim, by następnie szerzej omówić główne nurty w ujęciu katolickim.

I. STANOWISKO TEOLOGII PROTESTANCKIEJ

W rozwiązywaniu problemu religii niechrześcijańskich teologowie protestanccy oscylują między dwiema skrajnymi pozycjami. Na jednym biegunie znajduje się teologia dialektyczna z K. Barthem na czele postulująca antagonizm i całkowite zerwanie między orędziem chrześcijańskim a innymi religiami. Religie nie mają charakteru zbawczego, chyba że w sensie dialektycznym, na ile

ujawniają stan grzechu ludzkości i niewystarczalność ludzkiego wysiłku w poszukiwaniu Boga. Sprzeciwiają się Bogu Ewangelii, który jest Bogiem Łaski i przed którym człowiek powinien stać z bezwzględną świadomością swej nicości. Religie według Bartha stanowią najbardziej absurdalną formę niewiary i bałwochwalstwa, są wyrazem pychy i ludzkiego grzechu. U podstaw tego skrajnego stanowiska leży tendencja luteraska podkreślająca zepsucie natury ludzkiej. Według Lutra religie same w sobie są czymś złym, ponieważ oczekują zbawienia nie przez wiarę, ale przez własne uczynki. Pozycja kalwińska z kolei akcentuje absolutną niepoznawalność Boga poza Biblią. Wywodząca się z tych tendencji teologia dialektyczna uważa religie za czystą bezsilność człowieka, twór człowieka bez udziału Boga, traktuje religie jako niezdolne, by zapewnić człowiekowi zbawienie a nawet szkodliwe dlań. Siemnasty paragraf *Dogmatyki* K. Bartha nosi znamienity tytuł: „Objawienie chrześcijańskie jako eliminacja religii”. Chrześcijaństwo nie stanowi wypełnienia innych religii, ale ich wyeliminowanie, jest ich potępieniem.

H. Kraemer reprezentuje bardziej liberalne skrzydło tego nurtu. Nie przyjmuje tak radykalnego potępienia religii. Kładzie raczej nacisk na podstawowe rozbieżności i brak ciągłości między chrześcijaństwem a innymi religiami, które to rozbieżności ujawniają się szczególnie w koncepcji objawienia. Objawienie Chrystusowe jest aktem darmowym Boga wobec grzeszników, natomiast zbawienie poszukiwane przez religie jest rezultatem wysiłku ludzkiego. Religie niechrześcijańskie nie stanowią więc przygotowania do Ewangelii. Do przedstawicieli tego nurtu, który wyraża ideę czystego ekskluzywizmu można zaliczyć poza K. Barthem i H. Kraemerem takich teologów jak D. Bonhoeffer, Visser't Hooft, L. Newbiggin i in.

Na przeciwległym biegunie sytuuje się teologia liberalna, która pod wpływem tradycji Hegla uznaje identyczne objawienie boskie we wszystkich wielkich tradycjach religijnych ludzkości. Teologia ta broni równoważności lub przynajmniej paralelizmu między objawieniem chrześcijańskim a objawieniem obecnym w tradycjach wielkich religii świata. E. Benz sądzi, że tradycyjna doktryna o absolutnym charakterze chrześcijaństwa została już definitywnie przewzyciężona. Można tylko mówić o pewnej wyższości i pierwszeństwie religii chrześcijańskiej. Do zwolenników pozycji tego czystego relatywizmu należą m. in. F. Heiler, R. Otto, S. Weil, N. Söderblom, C. J. Bleeker, W. E. Hocking, E. Benz.

Istnieje trzecia grupa, mniej liczna, teologów umiarkowanych jak np. E. Brunner, C. H. Ratschow, którzy odkrywają w religiach

niechrześcijańskich zarówno elementy prawdy jak i fałszu, a relacje między chrześcijaństwem i innymi religiami ujmują w kategoriach potępienia jak i odpowiedzi, antytezy ale i wypełnienia. Tylko trzecia grupa może zmieścić się w perspektywie katolickiej, która nie da się pogodzić ani ze skrajnym ekskluzywizmem ani skrajnym relatywizmem.¹

Katolicka teologia religii ma na swych obrzeżach dwa skrajne nurty teologii protestanckiej nie identyfikując się z żadnym z nich. Obejmuje ona z kolei trzy zasadnicze nurty, które wobec skrajnych tendencji teologii protestanckiej stanowią drogę środkową. Te trzy nurty katolickiej myśli różnicują się następująco: nurt skrajny zmierzający ku ekskluzywizmowi, zwany dlatego ekskluzywistycznym albo nurtem „zerwania”; drugi nurt skrajny zmierzający ku relatywizmowi religijnemu, zwany dlatego „relatywistycznym” albo nurtem „ciągłości” i wreszcie nurt trzeci wybierający „via media”, drogę środka między skrajnymi biegunami i kierujący się w swych dociekaniach linią wytyczoną przez Vaticanum II, zwany dlatego nurtem „środkowym”, albo „soborowym”. Zaczniemy od analizy nurtu „ciągłości”, następnie zajmiemy się przeciwstawnym mu nurtem „zerwania”, by wreszcie omówić tendencję opierającą się na myśli soborowej.

II. NURT RELATYWISTYCZNY W TEOLOGII KATOLICKIEJ

Nurt relatywistyczny, który określamy mianem „nurtu ciągłości”² pojawia się po Soborze Watykańskim II jako jeden z trzech nurtów współczesnej teologii religii. Stara się rozpoznawać w historii zbawienia wielość ekonomii zbawczych. Religiom świata jako obiektywnym instytucjom i zjawiskom historycznym przypisuje się wartość zbawczą. Traktuje się je jako „drogi zwyczajne” zbawienia i depozytariuszy prawdziwego i właściwego objawienia. Wskazując na ukrytą obecność Chrystusa w symbolach i rytach innych religii, podkreśla się w nich rzeczywistość i skuteczną działalność łaski. Jest możliwe zbawienie bez Ewangelii, ponieważ religie niechrześcijańskie są w taki czy inny sposób kanałem łaski oraz zbawczego działania Chrystusa. Zbawienie dokonuje się w religiach poprzez Chrystusa, który jest w nich obecny w sposób anonimowy. Stąd

¹ Por. P. Rossano, *La Chiesa e le religioni*, w: *Il dialogo con i non cristiani* (Via, Verità e Vita 21, 1969), s. 24 n.

² J. Dupuis określa ją jako teorię obecności Chrystusa w religiach świata; zob. J. Dupuis, *Zbawcza wartość religii niechrześcijańskich*, w: *Ewangelizacja, dialog i rozwój* (red. M. Dhavamonny), Warszawa 1986, s. 204.

tendencja do mówienia o „chrześcijanach anonimowych”, do których dociera zbawcza moc Chrystusa w sposób indywidualny i o ich wierze ukrytej (*fides implicita*). Mówi się również o ich religii jako „anonimowym chrześcijaństwie”, skoro łaska zbawienia dociera do niechrześcijan w praktykowaniu ich religii jako instytucji.³

W stosunku do chrześcijaństwa nie zamierza się co prawda stawiać innych religii na tej samej płaszczyźnie. Były to skrajny relatywizm. Środki zbawienia występują w religiach pozachrześcijańskich w mniejszym stopniu niż w chrześcijaństwie. Podkreśla się zjawisko ciągłości między chrześcijaństwem a innymi religiami i ich pewną ewolucję ku niemu. W stosunku do chrześcijaństwa religie te ujmowane są jako „przygotowanie ewangeliczne” i stawiane na równi ze Starym Testamentem. Ten kierunek myśli teologicznej reprezentują: K. Rahner, H. R. Schlette, A. Röper, H. Küng, E. Schillebeeckx, G. Thils, R. Panikkar, B. Griffiths, W. Bühlmann, H. Wahlenfels i inni, każdy z nich z mniej lub bardziej zróżnicowanymi odcieniami myśli, co zakłada znaczną różnicę oceny.

Według K. Rahnera człowiek jest istotą ukierunkowaną na nieskończoność. To otwarcie się na transcendencję zakłada subiektywne, niewyraźne (*implicite*) poznanie Boga, istniejące nawet przy Jego formalnym zanegowaniu. Jest ono już podstawą wiary egzystencjalnej jako otwarcie się całego człowieka na Boga, poprzez które realizuje się istotny element dialogu między Bogiem a człowiekiem. Wszyscy ludzie są w obiektywnej sytuacji zbawienia, są odkupieni zbawczą krwią Chrystusa, stąd egzystencjalna wiara implikuje w nich obecność wiary zbawczej choćby niejasno wyrażonej (*fides implicita*).

Człowiek przyjmuje w sposób niewyraźny (*implicite*) Chrystusa, kiedy akceptuje bez zastrzeżeń siebie samego, ponieważ istnieje w nim — wspomniane wyżej — ukierunkowanie na nieskończoność, żyje w nim oczekiwanie (choćby niewyraźne) na Słowo. Akceptując siebie samego przyjmuje w sposób anonimowy Chrystusa jako absolutny fundament i nieodzowną więź, która z kolei może prowadzić ku definitywnemu spotkaniu między człowiekiem i Bogiem wyrażającemu się w wierze wyraźnej i uświadomionej. Ta akceptacja siebie uważana jest przez Rahnera za nieuświadomiony akt wiary. Człowiek taki przynależy w sposób anonimowy do Chrystusa, a poprzez to przynależy do wspólnoty Kościoła, poza którą nie ma zbawienia. Przy nawróceniu na chrześcijaństwo na-

³ Por. P. Rossano, art. cyt., s. 25 n.

stępuje tylko „uwyrażnienie” wiary, która w człowieku istniała już uprzednio, ale w sposób niewyraźny, anonimowy, „atematyczny”. Słowo Ewangelii nie wprowadza „nowego” życia, ale „uwyrażnia” to, czym człowiek był już przedtem, ale w sposób atematyczny i anonimowy.⁴

Skrajne skrzydło nurtu relatywistycznego reprezentują W. Bühlmann, R. Panikkar oraz kierujący ostatnio aśramem indyjskim Bede Griffiths. W 1950 r. Jules Monchanin powziął śmiałą myśl zaszczerpienia ducha kontemplacji katolickiej na terenie Indii zakładając pierwszy benedyktyński aśram — rodzaj ośrodka monastycznego — pod nazwą Succidananda. Bezpośrednim współpracownikiem i następcą po jego śmierci w 1957 r. został benedyktyn francuski, o. H. Le Saux. Odkrywając w sobie jednak powołanie do życia pustelniczego odszedł na pustelnię w Himalajach przekazując kierowanie aśramem innemu benedyktynowi, o. Bede Griffithsowi, znanemu w Polsce ze swych publikacji: *Złota nić* oraz *Powrót do środka*.

Duchowa linia benedyktyńskiego aśramu w Indiach nie jest jednolita. Bede Griffiths wbrew myśli założyciela, Jules Monchanina, reprezentuje skrajny odłam nurtu „ciągłości”. Zamiast — zgodnie z myślą założyciela — próbować zaszczerpić ideał chrześcijańskiej kontemplacji na terenie Indii, Bede Griffiths sam uległ fascynacji Orientem. Duchowość jego uległa tak silnej hinduizacji, że przestała być praktycznie duchowością chrześcijańską. W swej książce *Powrót do środka* próbuje znaleźć punkt zgodności między religiami, ukazując jeden duch istniejący we wszystkich religiach i jedyne źródło, z którego wytryska każda religia. „Muszę być hinduistą, buddystą, dzainistą, Parsem, Sikkem, muzułmaninem i żydem — pisze Griffiths — tak samo jak chrześcijaninem, jeżeli mam poznać Prawdę i znaleźć punkt zgodności we wszelkiej religii (...). Nauki Buddy i nauki Chrystusa mają obie nieskończoną głębię, gdyż wywodzą się z jednego źródła, najwyższej Prawdy, Podstawy samego bytu”.⁵ Sprowadzając wszystkie religie do wspólnego mianownika Griffiths określa ten wspólny mianownik jako transcendentną Prawdę czy wieczną religię, którą można odnaleźć jako grunt, podstawę czy głębię każdej z nich. Wymyka się ona wszelkim sformułowaniom. A ponieważ ta transcendentna Prawda ma być głoszona i przekazywana, musi otrzymać dyskursywną i racjonalną formę, która ją tym samym w jakiś sposób

⁴ Zob. K. Rahner, *Das Christentum und die nichtchristlichen Religionen*, w: *Schrift. zur Theol.*, vol. V, Einsiedeln 1962, s. 136—158; tenże, *Die Anonymen Christen*, tamże, vol. VI, 1965, s. 545—554.

⁵ B. Griffiths, *Powrót do środka*, Warszawa 1985, s. 56, 94.

deformuje. „... Prawda musi być głoszona; trzeba ją przekazywać, a tego nie zrobi się bez słów, które Prawdę zarazem wyrażają i przesłaniają. Wszystkie święte pisma — Wedy, Sutry buddyjskie, Biblia, Koran — podległe są, stwierdza Griffiths, temu prawu. Sprzeniewierzają się Prawdzie, którą głoszą”⁶. W cytowanych miejscach relatywizm religijny Griffithsa jest tak skrajny, że ciśnie się niepokojące pytanie, czy autor nie zagubił się ostatecznie i nie odszedł już faktycznie od chrześcijaństwa.

W. Bühlmann, posługując się rahnerowską terminologią „anoni-mowych chrześcijan”, podejmuje myśl B. Griffithsa i R. Panik-kara nie wnosząc zasadniczo nic nowego. „U podstaw wszystkich systemów religijnych jest jakaś religia transcendentna, która konkretyzuje się w wielu religiach... Chrystus, podobnie jak Budda czy Mahomet, nie chcieli zakładać nowej religii, pragnęli odnowić i zreformować religię już istniejącą”. Oryginalność chrześcijaństwa zostaje u Bühlmanna sprowadzona do różnicy stopnia, nie samej natury. W innych religiach Chrystus jest obecny, ale w sposób anonimowy. Należy uczynić im Chrystusa znanym, nie wnosząc do ich religii nic obcego. Chodzi jedynie o nową interpretację ich życia religijnego. Proponując taką metodę postępowania Bühlmann *expressis verbis* godzi się na synkretyzm religijny.⁷

Relatywizm teologiczny występuje wyraźnie również w doktrynie R. Panik-kara. Religie niechrześcijańskie posiadają według niego zbawczą wartość nie na mocy ich przyporządkowania do chrześcijaństwa, ale na zasadzie obecności w nich Chrystusa. *Nieznaný Chrystus hinduizmu* — to tytuł jednej z książek Panik-kara. Dzięki obecności Chrystusa religie te są podobnie jak chrześcijaństwo drogami zbawienia. Chrześcijaństwo nie jest jedyną prawdziwą religią, ale wyraźną i doskonalszą formą tajemniczej obecności Chrystusa chwalebego realizującej się tak w historii religii jak i w całym wszechświecie. Różnica między chrześcijaństwem a innymi religiami pozostaje jedynie różnicą stopnia. Objawianie się obecności Chrystusa chwalebego w całym swym bogactwie nie może być jednak ograniczone do jednej konkretnej religii. Chrystus powinien ujawniać się, umrzeć i zmartwychwstać w innych religiach, tak jak ujawnił się, umarł i zmartwychwstał w chrześcijaństwie. Nie objawił dotąd całkowicie swego oblicza, które w przyszłości może rozbrzmieć w sposób wyraźny (*explicite*) w hinduizmie lub w buddyzmie, tak jak stało się to w przypadku religii chrześcijańskiej.⁸

⁶ Tamże, s. 83.

⁷ W. Bühlmann, *Gdzie żyją wiara*, Warszawa 1985, s. 135 n.

⁸ Zob. R. Panik-kar, *Religione e religioni*, Brescia 1965, s. 143—203,

Należy rozróżnić relatywizm religioznawczy oraz religijny, który z kolei może być praktyczny (w dziedzinie przekonań, postaw i praktyk religijnych) albo doktrynalny (teologiczny). Relatywizm religijny łączy się z mniej lub bardziej wyraźnym synkretyzmem i cechuje systemy religijne Dalekiego Wschodu oraz religie antycznego świata.

W 382 r. po Chr. został usunięty na rozkaz cesarza ołtarz bogini Zwycięstwa, znajdujący się w sali posiedzeń Senatu rzymskiego na Forum Romanum od czasów Augusta. W 2 lata później słynny mówca, Kwintus Aureliusz Symmach, wystosował prośbę w imieniu pogańskich senatorów do cesarza Walentyniana II. Z wielką elokwencją bronił w niej kultury i religii swych przodków, które wygasły. „Cokolwiek ktoś adoruje, jest to rzecz słuszna i sprawiedliwa — pisał — wszyscy wnosimy wzrok ku tym samym gwiazdom; wspólne jest dla nas niebo; ten sam świat nas otacza; czy to ważne, w jaki sposób ktoś szuka tego, co boskie? Nie jest możliwe, aby była tylko jedna droga do zgłębienia tak wielkiej tajemnicy”.⁹

Zdania te wyrażają relatywizm religii rzymskiej. W myśli Aureliusza Symmach wszystkie religie są sobie równe, wyrażają tylko względną prawdę, są różnymi drogami do tej samej niezgłębionej tajemnicy boskości. Relatywizm ten, powiązany w mniejszym lub większym stopniu z tendencją do synkretyzmu, charakteryzował obszar starożytnego Bliskiego Wschodu. Był nie do pogodzenia z pierwotnym chrześcijaństwem, które domagało się „metanoi”, radykalnego odwrócenia się od religii przodków, aby całym sercem i w sposób wyłączny oddać się nowej wspólnoty, która rozdziła się z wiary w żywą obecność Chrystusa, jedynego Oblicza Boga i jedynej Prawdy.

Systemy filozoficzne racjonalizmu i oświecenia przeniknięte są ideą relatywizmu religioznawczego. Mówi się o religii pozytywnej, religii naturalnej czy racjonalnej. Ponieważ wyklucza się objawienie jako sprzeczne z rozumem, chrześcijaństwo nie może zawierać prawd, które nie znajdowałyby się w innych systemach religijnych. Wszystkie religie są istotowo równe, różnią się jedynie formą, w którą się przyoblekają. Istnieje element niezmienny, mający wieczną wartość, ale nie można go identyfikować z określoną religią, można go odkryć w różnych systemach myśli reli-

tenże, *La Chiesa e la religioni del mondo*, „Humanitas” 21 (1966), s. 168—183.

⁹ Por. A. Toynbee, *Christianity among the Religions of the World*, New York 1957, s. 111 n.

gijnej ludzkości po oddzieleniu tego, co przypadłościowe i historycznie zmienne.

Tezę, że wszystkie religie są sobie równe podejmie religioznawstwo drugiej połowy XIX stulecia, rodzące się pod znakiem pozytywizmu, sejentyzmu i ewolucjonizmu. To wczesne religioznawstwo — ograniczone zasadniczo do historii religii, a zwłaszcza etnologii religii — zajmowało się przede wszystkim zagadnieniem pochodzenia religii. Problem ten rozwiązywany był w duchu redukcjonizmu oraz relatywizmu. Redukcjonizm jest teorią, która próbuje „redukować” religię genetycznie lub funkcjonalnie do czegoś, co religią nie jest. W sensie genetycznym ukazuje religię nie jako zjawisko pierwotne, ale jako wtórne, pochodne, wyrastające z korzeni psychicznych lub społecznych, nie posiadających charakteru specyficznego religijnego. W sensie funkcjonalnym redukcjonizm usiłuje wykazać, że religia nie posiada własnej religijnej treści, ale jest „formą”, „maską”, „wyrazem”, „objawem” czegoś, co nie jest specyficznym religijnym. Religia w sensie psychologicznym nie byłaby wyrazem potrzeb religijnych, ale zastępczym sposobem zaspokajania potrzeb czysto świeckich. W sensie socjologicznym byłaby zjawiskiem zastępczym, redukowalnym do pewnych dziedzin kultury, takich jak nauka, filozofia, moralność czy sztuka, albo do określonych stosunków społeczno-ekonomicznych.

Redukcjonizm ewolucjonistyczny XIX w. implikował tezę relatywizmu religioznawczego. Jedna religia różni się od drugiej jedynie stopniem rozwoju, wszystkie jednak przechodzą ten sam schemat ewolucji i posiadają te same istotne cechy charakterystyczne. Według ewolucjonizmu progresywnego ostatnim stadium rozwoju byłby monoteizm, odróżniający się od innych systemów religijnych jedynie różnicą ilościową, nie jakościową, różnicą stopnia a nie natury.

Należy podkreślić, że empiryczne religioznawstwo przeszło w swej historii zasadniczą ewolucję: z pozycji zdecydowanego redukcjonizmu i relatywizmu — charakteryzującego wczesną, XIX-wieczną fazę religioznawstwa — na pozycję wyraźnego autonomizmu i specyficzności zjawisk religijnych.

Współczesne religioznawstwo zasadniczo broni autonomii i specyfiki zjawisk religijnych podkreślając, że zjawiska religijne w sensie genetycznym wyrastają ze swojego własnego podłoża. Są stałym i ciągle występującym elementem kulturowym, nie wywodzą się z czegoś bardziej pierwotnego, jak również nie dadzą się wyjaśnić genetycznie za pomocą czynników pozareligijnych. Również w znaczeniu funkcjonalnym religia ukazuje się jako zjawisko sa-

moistne, niezależne, posiadające właściwą sobie, specyficzną i religijną treść oraz realizujące swoiste wartości. Osadzona głęboko w naturze ludzkiej religia zaspokaja potrzeby ludzkie specyficznie religijne, które w inny sposób nie mogą być zaspokojone. Jako zjawisko swoiste i specyficzne religia jest niesprowadzalna do żadnej innej dziedziny ludzkiej myśli i działania.

III. NURT EKSKLUZYWISTYCZNY W TEOLOGII KATOLICKIEJ

U podstaw drugiego skrajnego nurtu teologii religii, który określmy terminem nurtu „ekskluzywistycznego” albo nurtu „zerwania” leży bardziej dramatyczna wizja sytuacji ludzkości. Podkreśla się wagę grzechu działającego w życiu jednostki, w historii oraz w działających strukturach czy systemach. Wobec głoszonej Ewangelii stwierdza się opór religii niechrześcijańskich, narastający w miarę rozwoju religijnego. Akcentuje się wyjątkowy charakter ekonomii zbawczej Kościoła oraz wywodzącą się zeń dycho-tomię istniejącą w ludzkości. Wyżej wspomniane przesłanki oraz niepowodzenia misyjnej działalności skłaniają tych teologów do surowego sądu o religiach niechrześcijańskich. Są one w stosunku do chrześcijaństwa przedawnione i należą do minionej epoki ludzkości. Nie stanowią „przygotowania ewangelicznego”, ale wręcz przeciwnie stanowią przeszkodę dla głoszonej Ewangelii oraz działają odstręczająco od Prawdy i Dobra. O wartościach religii niechrześcijańskich w ujęciu soborowym można mówić dopiero po ich wydobyciu ze struktur religijnych, w których się znajdują i włączeniu ich w doktrynę katolicką. Czołowymi przedstawicielami tej tendencji są dwaj holenderscy werbiści: L. Elders i H. Van Straelen.¹⁰ Ten ostatni, profesor filozofii nowoczesnej i historii porównawczej religii, swą teonię przedstawił w książce *Our Attitude to Other Religions*, obejmującej cztery wykłady wygłoszone w Tokio, Londynie, Liverpoolu i Rzymie do przełożonych zgromadzeń zakonnych misyjnych. Inspiracją dla wykładów stała się krytyczna postawa wobec nurtu relatywistycznego z jego teorią o „anonimowym chrześcijaństwie”.

Van Straelen nie określa pojęcia dialogu międzyreligijnego. Oznacza on w jego ujęciu pewną formę kontaktu z niechrześcijanami, rozmowy o charakterze doktrynalnym między przedstawicielami różnych religii, ale dokonujące się niezależnie od ruchu ekumenicznego i realizowane w małych grupach specjalistów. Tego rodzaju dialog musi mieć swe założenia. Po pierwsze, obaj partnerzy

¹⁰ Por. P. Rossano, art. cyt., s. 26.

powinni uznawać wartość przekonań religijnych drugiej strony z szacunkiem i sympatią. Chrześcijanie powinni próbować odkryć znaki wewnętrznego wezwania Boga skierowane do wyznawców buddyzmu i sintoizmu. Po drugie, dialog musi być pokorny, nigdy nie ofensywny, roztropny, odznaczający się łagodnością i wielkim miłosierdziem, ale również poważną i szczerą konfrontacją. Ta właśnie szczerść domaga się, by chrześcijanie wyrazili swe wewnętrzne przekonanie o jedyności swej religii, jakkolwiek w bardzo łagodnych i spokojnych słowach. Po trzecie, dla owocnego dialogu konieczne jest znalezienie wspólnej podstawy oraz zrozumienia pojęć i terminologii drugiej strony biorąc pod uwagę wielkie różnice w myśleniu i mentalności Wschodu i Zachodu. Po czwarte, obie strony powinny pozostać otwarte na życzliwą krytykę i nigdy nie czuć się nią urażone.

Jeżeli założenia te byłyby zrealizowane, ten rodzaj spotkania religii mogłyby być owocny, ale Van Straelen wątpi w możliwość ich dokonania, zwłaszcza w dialogu z wyznawcami hinduizmu i buddyzmu. Na przeszkodzie stoją przede wszystkim wielkie różnice w myśleniu między Wschodem i Zachodem. Dużo łatwiej porozumieć się w tej dziedzinie ze światem muzułmańskim uformowanym na myśleniu zachodnim.

Drugim problemem, po założeniach wstępnych, jest punkt wyjścia w dialogu z niechrześcijanami. Pewne podobieństwa pomiędzy chrześcijaństwem a innymi religiami nie mogą stanowić punktu wyjścia. Każda bowiem religia jest całością organiczną i jako taka nie stanowi szeregu prawd, przepisów, praktyk, instytucji, które mogą być traktowane jako niezależne elementy życia religijnego dowolnie porównywalne z odpowiednimi elementami innej religii.

Na Soborze Watykańskim II mówi się o elementach prawdy i dobra w innych religiach. Faktycznie one w nich istnieją, ale nie ma w tych religiach dobra i prawdy, które nie znajdowałyby się już w czystszej i pełniejszej formie w chrześcijaństwie. Ewangelia oferuje wszystko to, co oferują hinduistyczna Wedanta, muzułmański Koran, buddyjskie Sutry czy sintoistyczne Kodziki oraz nieskończenie więcej. Ponadto, jedynie chrześcijaństwo może przechowywać i uwieczniać dobro, które jest w innych systemach. Elementy dobra i prawdy są w tych religiach tak przemieszane z elementami zła i fałszu, że ostatecznie ich wartość (moralna i społeczna) zanika wraz z systemami, do których przynależą.

Postulat adaptacji i przystosowania się do wschodniego sposobu życia oraz myślenia — o którym tak wiele się pisze i mówi ostatnio — powinien być wprowadzony tak dalece, jak to jest możliwe.

Nie jest to jednak panaceum, które usunie wszelkie trudności. Van Straelen pisze, że sam tego próbował przez dłuższy okres czasu nawiązując w swej pracy ewangelizacyjnej m. in. do sutr i literatury japońskiej, ale bez skutku. Nawet najdalej posunięta adaptacja może przynieść jedynie bardzo ograniczone rezultaty.

Książki tego rodzaju jak *The Unknown Christ of Hinduism* Panikara nie są popularne wśród hinduistów, a jeszcze mniej wśród katolików w Indiach. Pojęcie prostego „wypełnienia” propagowane przez nurt relatywistyczny nie oddaje prawdziwego stosunku chrześcijaństwa do innych religii. Większość gorliwych chrześcijan japońskich zaprzecza, jakoby ich poprzednia religia wypełniła się w chrześcijaństwie. Stwierdzają, że poprzez ich wejście do Kościoła stali się całkowicie inni.

Pierwsi chrześcijanie — w oczach pogan — byli ludźmi, którzy oddzielali się od reszty. Istnieją w N.T. słowa, które wyrażają postawę chrześcijanina wobec świata („xenos”, „parepidemos” i „paroikos”). Określają go jako pielgrzyma, obcego, nie posiadającego stałego miejsca zamieszkania. Hindus, który dziś nawraca się, staje się w jakimś stopniu obcy dla swego dawnego hinduistycznego środowiska.

Jezus Chrystus przyszedł, aby wypełnić, ale wypełnił prawo zastępując je. Co się z nim stało? Chrystus Pan w większości zniszczył je. Dzisiaj też przychodzi, nie aby przekształcić albo udoskonalić, ale zniszczyć niewolnictwo, poligamię, małżeństwa dzieci, kastowość, prostytucję sakralną, niesprawiedliwość społeczną. A nawet te dobre rzeczy i prawdy religii niechrześcijańskich, które miałby wypełnić Chrystus same muszą w pewien sposób być ochrzczone i odkupione. Zanim to nie nastąpi, nie mogą stanowić przygotowania ewangelicznego.

Ani dialog, ani dyskusje nie doprowadzą ostatecznie do nawrócenia Japonii — konkluduje Van Straelen — może tego dokonać tylko łaska, o uzyskanie której nigdy nie jest dość prosić i nigdy nie dość cierpieć.¹¹

IV. NURT „SOBOROWY”

Nurt środkowy (via media), który możemy nazwać nurtem „soborowym” stoi na stanowisku, że w zestawianiu chrześcijaństwa z innymi religiami należy unikać obu skrajności: zarówno relatywizmu jak i ekskluzywizmu i trzymać się linii wytyczonej przez

¹¹ Zob. H. van Straelen, *Our Attitude towards Other Religions*, Tokyo 1965, s. 22—76.

Sobór Watykański II. Kierunek ten reprezentują: Y. Congar, J. Daniélou, H. de Lubac, H. Urs von Balthasar, J. Ratzinger, profesorowie uniwersytetów papieskich: R. Latourelle, S. Lyonnet, J. Masson (misjolog i znawca buddyzmu), C. Papali (wykładowca hinduizmu), V. Boublik (profesor teologii fundamentalnej), wybitni etnologowie-misjonarze: H. Maurier i P. Dournes, J. Monchanin (założyciel pierwszego aśramu w Indiach), P. Rossano (przedstawiciel Watykańskiego Sekretariatu dla niechrześcijan) i in. Przede wszystkim jednak wykładnią tego nurtu są enuncjacje Stolicy Apostolskiej, zarówno jej dykasteriów (Sekretariat dla niechrześcijan, Kongregacja Doktryny Wiary), jak i samego papieża Jana Pawła II. Ostrze krytyki tego nurtu skierowane jest nie tyle przeciw kierunkowi ekskluzywistycznemu, który stopniowo zanika, ile przeciw wciąż bardzo aktualnym tendencjom relatywistycznym, obniżającym wartość chrześcijaństwa na rzecz innych religii.

Y. Congar krytykuje K. Rahnera za błędne jego zdaniem postrzeganie się ideą „chrześcijan anonimowych” w odniesieniu do wszystkich ludzi bez różnicy, z powodu faktu, iż są oni w obiektywnej sytuacji zbawienia. Pojęcia „lud Boży” nie można rozciągać na wszystkich ludzi, jako odkupionych krwią Chrystusa. Istotna jest tu ich subiektywna sytuacja zbawienia, tj. czy oni to odkupienie dobrą wolą przyjęli.

W myśli Rahnera i jego uczniów za mało rozdziela się dwie kwestie same w sobie niezależne, tj. sprawę zbawienia ludzi nie nawróconych oraz zagadnienie zbawczej wartości religii niechrześcijańskich. „Nie można bezpośrednio afirmować zbawczej wartości tych religii — pisze Congar — na podstawie faktu, że ich wyznawcy mogą otrzymać od Boga łaskę i zbawienie nie nawracając się na Ewangelię”¹².

Prefekt watykańskiej Kongregacji Nauki Wiary kardynał J. Ratzinger ubolewa nad relatywizmem Rahnera i jego szkoły umniejszającym znaczenie chrztu i przynależności do Kościoła. „Głosi się więc, że nawet ten kto nie wierzy, kto nie jest wyznawcą żadnej religii, otoczony jest łaską, jeśli tylko zaakceptuje siebie samego jako człowieka. Wedle tych teorii, chrześcijanin byłby tylko bardziej niż inni świadomy tej łaski, która jednakowo jest dana nam wszystkim, ochrzczonym i nieochrzczonym. W ten sposób umniejszając znaczenie chrztu i przesadnie oceniając wartości religii niechrześcijańskich, pewni teologowie dochodzą do

¹² Y. Congar, *Religie niechrześcijańskie a chrześcijaństwo*, w: *Ewangelizacja, dialog i rozwój*, Warszawa 1986, s. 162 n.

przedstawienia nadzwyczajnych dróg do zbawienia jako zwyczajnych.¹³

Nurt relatywistyczny można określić terminem „nurtu ciągłości”, ponieważ zacierając różnice podkreśla „ciągłość” między chrześcijaństwem a innymi religiami. Pomiedzy anonimowym spotkaniem z Chrystusem u niechrześcijan a Jego otwartym uznaniem u chrześcijan zachodziłaby jedynie różnica w świadomości. Stosunek między chrześcijaństwem a innymi religiami wyrażałby się w terminach: wyraźny—niewyraźny, świadomy—nieświadomy, określony—anonimowy. Takie ujęcie pomniejsza wartość chrześcijaństwa sprowadzając różnicę między nim a innymi religiami do różnicy stopnia a nie natury, do różnicy ilościowej. Według Rahnera między chrześcijaninem wyraźnym a chrześcijaninem anonimowym nie istnieje różnica ontologiczna, skoro obaj żyją w Chrystusie i uczestniczą w tajemnicy Jego życia. Wiara chrześcijańska czyni jedynie wyraźniejszym to uczestnictwo wskazując jasno drogę i środki zbawienia, oferując przeto większą możliwość zbawienia w sensie ilościowym, ale sytuacja obu jest ontologicznie identyczna.¹⁴

Takie ujęcie pomniejsza w dużej mierze funkcję głoszenia Ewangelii, którego jedyny cel polegałby na wyraźnym uświadamianiu wyznawcom innych religii tego, co one już posiadają. Przejście od religii niechrześcijańskiej do chrześcijaństwa nie może być sprowadzone do procesu samoprzebudzenia się, procesu ujawnienia, a więc pewnego rodzaju gnozy. Cała tradycja chrześcijańska zawsze podkreśla, że to przejście zakłada prawdziwe nawrócenie, „metanoie”, pociąga za sobą zerwanie z przeszłością, a tym samym proces śmierci i zmartwychwstania.

„Ważniejsze niż spór o słowa — pisze J. Dupuis — jest uświadomienie sobie istotnej różnicy istniejącej między religiami niechrześcijańskimi a chrześcijaństwem. Inną rzeczą jest przyjmować słowo wyrzeczone przez Boga do ludzi za pośrednictwem mędrców, którzy usłyszeli je w najtajniejszej głębi swej natury i przekazali swe doznania Boga innym; inną zaś jest posłyszeć decydujące słowo wyrzeczone przez Boga ludzi w Jego wcielonym Synu, który stanowi pełnię Jego objawienia”.¹⁵

Doktryna o chrześcijaństwie anonimowym minimalizuje znaczenie historii Jezusa z Nazaretu na rzecz kosmicznej obecności Lo-

¹³ Por. *Raport o stanie wiary*, Warszawa—Struga 1986, s. 170.

¹⁴ Por. V. Boublik, *Teologia delle religioni*, Roma 1973, s. 262; P. Rossano, *Il problema teologico delle religioni*, Roma 1975, s. 38.

¹⁵ J. Dupuis, *Zbawcza wartość religii niechrześcijańskich*, w: *Ewangelizacja, dialog i rozwój*, s. 204, 206 n., 222 n.

gosu w historii rodzaju ludzkiego. Pojęcie łaski jest za mało osobowe a zbyt anonimowe i kosmiczne. Stanowisko to nie da się pogodzić z nauką Soboru Watykańskiego II, który kładzie nacisk na nową i definitywną obecność Boga w historii, realizowaną w Chrystusie.¹⁶ Wcielanie Chrystusa wprowadziło w dzieje ludzkości absolutną nowość, doprowadziło do takiego przejawienia się Logosu, które — jak pisze św. Ireneusz — jest całkowicie nowe: „Wszelką nowość przyniósł (Chrystus) przynosząc samego Siebie”.¹⁷

Wśród skutków, jakie przyniósł relatywizm nurtu „ciągłości” należy umieścić wyraźny spadek powołań misyjnych. Były generał jezuitów o. Arrupe obarczył odpowiedzialnością za zmniejszenie zainteresowania sprawami misji przesadnie optymistyczną koncepcję religii niechrześcijańskich i ich roli zbawczej.¹⁸ Opinię tę podziela J. Ratzinger. „Hipotezy podobnego rodzaju — pisze — oczywiście bardzo osłabiły motywację powołań misyjnych. Niektórzy zaczęli pytać: Po co przeszkadzać niechrześcijanom, chrzcząc ich i wprowadzając w wiarę Chrystusową, skoro ich religia jest ich drogą zbawienia w ich kulturze i w ich części świata?”.¹⁹

Nurt „soborowy” nie tylko dokonuje krytyki tendencji relatywistycznej. Idąc po linii wytyczonej przez Sobór próbuje określić walor teologiczny religii niechrześcijańskich, tj. określić, czy religie te są depozytariuszami objawienia oraz czy mogą być uważane za drogi zbawienia. W poszukiwaniu odpowiedzi na pierwsze pytanie należy stwierdzić, że pojęcie objawienia jest typowe i specyficzne dla religii biblijnej. Oznacza interwencję Boga w historię, która odsłania i przekazuje misterium Boga i Jego działania, wynosząc przyjmującego to objawienie do statusu przybranego synostwa Bożego.²⁰ Tak pojęte objawienie zrodziło się w kręgu religii biblijnej i jako specyficzne dla niej nie może być odnoszone do zjawisk strukturalnie i typologicznie odmiennych w innych religiach.

Kiedy w naturze ma miejsce odsłonięcie się potęgi nadprzyrodzonej poprzez symbole kosmiczne takie jak drzewo, skała, miejsce święte albo też sny i wizje, stosowniej jest mówić o manifestowaniu się bóstwa, skoro nie zachodzi prawdziwe i właściwe oznaj-

¹⁶ Por. V. Boublik, dz. cyt., s. 262 n., 266.

¹⁷ Ireneusz, *Adversus Haereses*, 4, 34, 1, *Sources chrétiennes*, n. 100, s. 846.

¹⁸ Zob. P. Arrupe, *Foi chrétienne et action missionnaire aujourd'hui*, „Documentation catholique” (2. VI. 1968), 1023 n.

¹⁹ *Raport o stanie wiary*, s. 170.

²⁰ Por. P. Rossano, *Il problema teologico delle religioni*, s. 32.

mianie słowa. Termin „objawienie” powinien być zachowany na oznaczenie komunikowania się osobowego między Bogiem i człowiekiem. Warto zaznaczyć, że łacińskie słowo „revelatio” (objawienie) nie należy do technicznego języka strożytej religii rzymskiej, ale jest czystym wyrażeniem chrześcijańskim.²¹ Pojęcie „objawienia kosmicznego” czy „naturalnego” jest typowym europocentryzmem i chrystianocentryzmem. Należy jednak uszanować naturalny wstręt u samych niechrześcijan wobec europocentryzmu pojęć stosowanych do ich religii. M. Eliade pisze o hierofaniach i manifestowaniu się sacrum w naturze. Mówiąc o religiach niechrześcijańskich należałoby przyjąć, za przeważającą w fenomenologii religii tendencją, dwa uznane i stosowane ściśle terminy: „manifestowanie się Boga” — na oznaczenie zewnętrznego działania Bożego w świecie natury, na oznaczenie zaś wewnętrznego oddziaływania Boga na człowieka — termin „oświecenie”. W Polsce ideę objawienia kosmicznego w religiach niechrześcijańskich forsowała książka G. Thilsa *Problemy teologii religii niechrześcijańskich* o wyraźnej tendencji relatywistycznej.²² Poza brakami i błędami z zakresu religioznawstwa występują w niej również nieścisłości teologiczne, których nie omieszkiał wytknąć autorowi Y. Congar.

Indie według zgodnej oceny historyków religii są niezwykle zjawiskiem jako kraj w sposób szczególny i wyjątkowy ukierunkowany na poszukiwanie Boga. J. Monchanin założyciel pierwszego aśramu chrześcijańskiego w Indiach pisze, że otrzymały one od Boga niezwykle dar, jakim jest niezaspokojone pragnienie wszystkiego co duchowe, pragnienie wyrażane w ciągu całej historii Indii przez niezliczone zastępy ludzi poszukujące ostatecznej Rzeczywistości. J. Monchanin jest jednak świadomy zasadniczej różnicy dzielącej hinduizm i chrześcijaństwo. Nie mówi o dwu różnych i równoległych drogach zbawczych i dwóch objawieniach, ale o jednym Kościele i jednym Objawieniu. „Mądrość hinduska — pisze — jest niestety skażona błędnymi tendencjami i wydaje się, że nie znalazła jeszcze wewnętrznej równowagi (...). Człowiek, gdy się znajduje poza jednym Objawieniem i jednym Kościołem, zawsze myli się i nie jest zdolny odróżnić prawdy od fałszu ani dobra od zła (...). Ufamy, że Indie w głębi swej wie-

²¹ Por. G. Widengren, *Fenomenologia della religione*, Bologna 1984, s. 748; tenże, *Phenomenology of Revelation*, SMis 20 (1971), s. 301 n.

²² G. Thils, *Problemy teologii religii niechrześcijańskich*, Warszawa 1975.

kowej tęsknoty za Brahmanem zostaną ochrzczone tak na ciele, jak w duchu i przyjmą nieomyślne kierownictwo Kościoła".²³

J. Daniélou mówi o objawieniu kosmicznym i o religiach niechrześcijańskich będących wyrazem tego objawienia, ale w przeciwieństwie do Thilsa nie relatywizuje chrześcijaństwa. „Religie niechrześcijańskie w stosunku do chrześcijaństwa — pisze — są uprzednie, są przedawnione. Nie mówię, że one są fałszywe: judaizm nie jest fałszywy, buddyzm nie jest fałszywy, cywilizacje fetystyczne nie są fałszywe; one są dawne, tzn. w stosunku do chrześcijaństwa są one w położeniu poprzednictwa chronologicznego i poniekąd przeżytkami; chrześcijaństwo, które je wypełnia ukazało się i już to wszystko, co jest dobrego w nich jest wypełnione w chrześcijaństwie”. Odkąd nastąpiło po nich objawienie biblijne są one przestarzałe i przewyższone przez nową ekonomię. Są pozostałością epoki historii zbawienia, „która nie jest już nasza, a zatrzymywać się w niej jest błędem”.²⁴

Czy można mówić, że religie niechrześcijańskie prowadzą do chrześcijaństwa i czy są tym samym tzw. „przygotowaniem ewangelicznym”? Czy stanowią odrębną, autonomiczną drogę zbawienia? Nurt „soborowy” odrzuca skrajne stanowisko tendencji relatywistycznej odwołując się do nauki Soboru.

Analizując naukę Vaticanum II dotyczącą religii niechrześcijańskich można dostrzec podkreślenie przez Sobór dwóch zasadniczych momentów: potwierdzenie wymiaru religijnego człowieka, wyrażającego się w założeniach i formach pierwotnych religii oraz uznanie elementów prawdy i dobra w formach wtórnych religii realizujących się w różny sposób w historii. Czym jest pierwotna a czym wtórna forma religii? O ile Sobór Watykański I potwierdził naukę o zdolności człowieka do poznania — z rzeczy stworzonych — Boga jako początku i końca wszytkiego, dzięki naturalnemu światłu rozumu ludzkiego, Vaticanum II poszedł wyraźnie dalej ukazując, że poza tym naturalnym poznaniem Boga istnieje w człowieku *sensus religiosus*, poszukiwanie celów ostatecznych wrodzone naturze ludzkiej. Poszukiwanie to będące pierwotną formą religii stanowi korzeń, początek czy źródło religii.

Z tej religijnej dyspozycji będącej wymiarem religijnym na-

²³ Zob. H. Le Saux—J. Monchanin, *Benedyktyński aśram*, Kraków 1986, s. 131 n.

²⁴ J. Daniélou, *Le mystère de l'Avent*, Paris 1948, s. 21 n.; tenże, *Le problème théologique des religions non chrétiennes*, w: *Archivio di Filosofia* (1956), s. 214; tenże, *Christianisme et religions non chrétiennes*, „*Études*” (1964), s. 323—336; tenże, *Les Religions non chrétiennes et le salut*, „*Spiritus*” (1969), s. 379, 384.

tury ludzkiej wywodzą się religie świata będące wtórną formą religii. Należą one w ten sposób do porządku stworzenia i odbijają w sobie uswiewające i pobudzające działanie Boże. Należą one jednak jednocześnie do porządku historii i jako takie odzwierciedlają w sobie ludzki charakter poszczególnych jednostek i narodów, obejmują w sobie różnorodność odpowiedzi, jakie jednostki czy narody udzielały na pytania dotyczące spraw ostatecznych.

Podstawowe doświadczenie religijne (pierwotna forma religii) stanowi — według Deklaracji soborowej — dyspozycję religijną wrodzoną człowiekowi, która na płaszczyźnie psychologicznej obejmuje splot podstawowych pytań o charakterze egzystencjalnym, dotyczących poszukiwań ostatecznej perspektywy życia i podstawowych norm moralnego postępowania: Skąd pochodzę? Dokąd idę? Jaki jest sens mojej egzystencji? Co jest dobrem a co złem? Zakres tych pytań określa wymiar religijny człowieka, stanowiąc psychologiczne echo ontologicznej relacji zależności od Istoty absolutnej, zależności wpisanej w naturę ludzką, jakby odcisniętej w głębiach ludzkiej egzystencji przez akt stwórczy Boga. Ten wymiar religijny człowieka wyraża się w pierwotnych formach doświadczenia religijnego, takich jak modlitwa, poczucie zależności od Boga, poddanie się Jego woli, podstawowa powinność moralna itp.²⁵

Podstawowe doświadczenie religijne jako przejaw dyspozycji religijnej natury ludzkiej współistnieje z drugą płaszczyzną (wtórną formą religii), tj. ze strukturami religijnymi socjo-kulturowymi i wyraża się w nich w formie instytucjonalnej. Między tymi dwiema płaszczyznami istnieje złożona, obustronna korelacja. Wartościowanie teologiczne powinno uwzględniać istnienie tych dwóch poziomów i odpowiednio do nich różnicować się. Większa część teologów uznaje w podstawowym doświadczeniu religijnym czyli w założeniach i formach pierwotnych religii uprzedzające i oświecające działanie Boga. Takiego wartościowania nie można jednak przypisać religiom w ich formach wtórnych. Wyłonione w historii podlegają wpływom i uwarunkowaniom historycznym, społecznym, psychologicznym i kulturowym, które stanowią silne odbicie w ich historycznym kształcie. Na szczególną uwagę zasługuje tu psychologiczny wpływ osobowości założyciela²⁶ oraz odmowa, jaką człowiek może wyrażać wobec wezwań łaski.

Teologiczny osąd religii niechrześcijańskich w ich historycznych,

²⁵ Por. P. Rossano, *La Chiesa e le religioni*, s. 115 nt.

²⁶ Por. wpływ psychologiczny osobowości Buddy czy Mahometa na założone przez nich systemy religijne.

wtórnych formach (obejmujących m. in. rytuał, doktrynę, mitologię, prawo itd.) nie może być a priori globalny i jednoznaczny w sensie całkowicie pozytywnym lub całkowicie negatywnym. Religie te w swej historycznej konkretyzacji z jednej strony odbijają w sobie wszystkie komponenty dyspozycji religijnej człowieka, włącznie ze zbawczym działaniem Boga w historii, z drugiej zaś stanowią odbicie historycznego charakteru człowieka, z jego otwarciem się na łaskę, ale również odmową na jej wezwania. Stąd elementy o przeciwstawnej i sprzecznej naturze występujące w tych religiach. Współistnieją w nich — jak stwierdza Watykański Sekretariat dla Niechrześcijan — „łaska i grzech, światłość i ciemność, wielkoduszność i zamknięcie się w sobie (...). Tak jak ludzie, którymi te religie kierują, „potrzebują one oświecenia i uleczenia” (DM 3). Według myśli Soboru Watykańskiego II nie religie niechrześcijańskie jako takie, ale „elementy prawdy i dobra”, które się w nich znajdują, stanowią przygotowanie ewangeliczne. Religie niechrześcijańskie tam, gdzie historycznie wyrażają światła Słowa Przedwiecznego, które „oświeca każdego człowieka” i w miarę jak to czynią, mogą być uważane za depozytariuszy oświecenia Bożego i jako takie traktowane jako przygotowanie do Ewangelii i narzędzia zbawienia. W miarę zaś jak wyrażają zamknięcie się człowieka na łaskę, stają się przeszkodą w realizacji planów ekonomii zbawienia i zostają osądzone i odrzucone przez Chrystusa. Wartości duchowe obecne w nich zostają „uleczone, wyniesione i udoskonalone” w Kościele (AG 9).²⁷

Należy podkreślić, że w myśli soborowej ujmującej stanowisko Kościoła wobec niechrześcijan dominuje perspektywa personalistyczna, która uznaje pierwszeństwo osoby ludzkiej w stosunku do wyznawanej przez nią religii. Kościół Soboru chce widzieć jako partnera dialogu raczej osoby niż systemy, czy instytucje religijne. Zgodnie z Objawieniem, które poucza, że ludzie a nie religie są dziećmi Boga, odkupionymi na krzyżu. Celem działania Bożego jest człowiek, a nie system religijny.²⁸ Łaska dociera do ludzi indywidualnie, często ponad strukturami społecznymi, kulturowymi czy religijnymi, w które są uwikłani. Historia religii dostarcza w tej dziedzinie dużo cennego materiału. W ramach rozważań interdyscyplinarnych, teologiczno-religioznawczych, można wskazać na przykład mistyki muzułmańskiej będącej prawie permanentnie w większym lub mniejszym stopniu w konflikcie z oficjal-

²⁷ Sekretariat dla Niechrześcijan, *Sugestie do dialogu między religiami*, w: *Wiara katolicka w dialogu*, Warszawa 1970, s. 163; por. również P. Rossano, *Il problema teologico delle religioni*, s. 20—34, 36.

²⁸ Por. P. Rossano, *La Chiesa e le religioni*, s. 17.

na zinstytucjonalizowaną religią. Mistyk muzułmański, al-Halladz, ponad i poza swą religią dzięki łasce odkrył liczne prawdy autentycznie chrześcijańskie, za co zresztą poniósł śmierć męczeńską²⁹. Religia Tagorego i Gandhiego jest nie do pomyślenia bez silnych wpływów chrześcijaństwa na ich myśl i osobowość. Walka Gandhiego z dyskryminacją „niedotykalnych” w ramach systemu kast, domaganie się równych praw dla kobiet oraz zniesienia małżeństw dzieci była walką jego sumienia oświeconego łaską przeciw instytucjom posiadającym pochodzenie, treść i sankcje religijne hinduizmu. Wielka epopeja religijna Indii Mahabharata ukazuje w dramatyczny sposób jednego z jej głównych bohaterów, Judiszirę, będącego w konflikcie sumienia z wezwaniami boga Kryszny nakazującego zabijać w imię prawa kast i posłuszeństwa jego woli. Jest to konflikt między tzw. „sanatana dharma”, wieczną religią, religią sumienia, odpowiadającą wspomnianemu wyżej podstawowemu doświadczeniu religijnemu a tzw. „dharmawarna”, oficjalnym prawem moralnym kast, będącym wtórną formą religii.

Uprawianie teologii religii nie jest łatwe. Z jednej strony wymaga wysokiej kompetencji teologicznej, skoro konieczne jest badanie źródeł Objawienia chrześcijańskiego w celu znalezienia zasad hermeneutycznych do oceny ludzkiego zjawiska religijnego. Z drugiej strony wymaga solidnej wiedzy religioznawczej, bez której trudno jest, żeby nie powiedzieć niemożliwe, poznanie tożsamości zjawisk, które chciałoby się rozważyć w świetle wiary chrześcijańskiej. Brak solidnej wiedzy religioznawczej u K. Rahnera zaciążył w sposób istotny na jego koncepcjach z zakresu teologii religii a zwłaszcza hipotezy „anonimowego chrześcijaństwa”. Nie można tego powiedzieć o przedstawicielach nurtu myśli soborowej. H. de Lubac i J. Daniélou to nie tylko wybitni teologowie ale i wybitni religioznawcy. Y. Congar stwierdza, że jest świadomy niemal wszystkich ważniejszych rzeczy, jakie napisano na temat religii niechrześcijańskich.³⁰ Wysokich kompetencji religioznawczych nie można w żaden sposób odmówić takim uczonym (przed-

²⁹ Mistyczna doktryna al-Halladza ma wiele wspólnego z chrześcijaństwem, zwłaszcza gdy chodzi o miłość jako istotę istoty Boga, stworzenie człowieka na obraz Boży dla okazania tej miłości, głoszenie wzajemnej miłości między Bogiem a człowiekiem, zjednoczenie z Bogiem obecnym w człowieku, ale z zachowaniem odrębności, cierpienie przyjmowane z pokorą i miłością jako dowód miłości wobec Boga i jako środek do przewartościowania samego siebie, Jezus jako wzorzec świętości i in. Zob. T. Dajczer, *Mistyka al-Halladza (858—922 r.) w perspektywie dialogu Kościoła z islamem*, STV 16 (1978) nr 1, s. 168.

³⁰ Y. Congar, *Religie niechrześcijańskie a chrześcijaństwo*, w: *Ewangelizacja, dialog i rozwój*, Warszawa 1986, s. 161.

stawicielom nurtu „soborowego”) jak J. Masson, C. Papali, P. Rosano, J. Dournes czy H. Maurier.

Co mówi nurt „soborowy” na temat absolutnego charakteru chrześcijaństwa? Przytoczmy opinię Y. Congara, która zgadza się z następującą deklaracją sympozjum (Service de documentation et d'étude des Instituts missionnaires catholiques, w kwietniu 1967 w Rzymie): „W tej mierze, w jakiej religie niechrześcijańskie są tworcami religijnego geniuszu człowieka poszukującego swego przeznaczenia, nie mogą być drogami zbawienia, jedyna bowiem droga zbawienia wywodzi się z inicjatywy Ojca: jest nią Chrystus poznany przez wiarę i przyjęty w miłości. Niemniej religie niechrześcijańskie zawierają autentyczne wartości i stanowią w ten sposób prawdziwe przygotowanie do ewangelii, chociaż nawet nie wolne są od błędów i wypaczeń. Oczyszczone i wyniesione przez łaskę, wartości te mogą tworzyć środek dochodzenia do aktu wiary i miłości koniecznego do zbawienia. Niewykluczone, że w religiach tych, zarówno w ich wierzeniach, jak i obrzędach, można znaleźć elementy nadprzyrodzone — skądkolwiek one pochodzą (...). Należy przeto — pisze Y. Congar — zarówno serdecznie przyjmować, jak i przeciwstawiać się (...), rozpoznawać przygotowania, przyjmować autentyczne wartości i cierpliwie i w pokorze śmiało głosić to, co ewangelia przedstawia jako nowość i transcendencję. Jest to bowiem tworem nie paru religijnych geniuszy, lecz Boga. W tym właśnie znaczeniu chrześcijaństwo jest czymś innym niż religią, jest ono wiarą (...). Chrześcijaństwo jest samo z siebie doskonałą i absolutną religią. Jest przecież religią Chrystusa nie tylko stworzoną przez Niego, lecz mającą Chrystusa i Jego Ducha Świętego jako wewnętrzną zasadę i — można by rzec — jako substancję”.³¹

Na zakończenie przytoczmy opinie wyrażone na interesujący nas temat ze strony Watykańskiego Sekretariatu dla Niechrześcijan oraz papieża Jana Pawła II. Religie niechrześcijańskie — podaje dokument Sekretariatu — „będąc wyrazem poszukiwania Boga przez ludzi, znajdują się na innej płaszczyźnie niż Ewangelia (podkr. moje), która pochodzi z góry jako słowo i duch, dar wiary i miłości, zapowiedź i obietnica zbawienia dane przez Boga”.³²

Jan Paweł II w dniu 5 czerwca 1985 r. podczas cotygodniowej audyencji generalnej wypowiedział słowa, które są kwintesencją nurtu „soborowego”: „(...) Poza chrześcijaństwem znajdują się tak-

³¹ Y. Congar, art. cyt., s. 163, 173 nn.

³² *Sugestie do dialogu między religiami*, art. cyt., s. 163.

że inne religie (...). Te religie są wyrazem dążenia ducha ludzkiego do Boga, poszukiwania tej ostatecznej tajemnicy, która niejako otacza egzystencję ludzką na tym świecie; z którą łączy się ostateczne przeznaczenie człowieka, z którą łączy się porządek moralny. Ten wysiłek ducha ludzkiego posiada charakter religijny i kształtuje się w szereg systemów religijnych, zwłaszcza takich jak systemy Dalekiego Wschodu: hinduizm, buddyzm, sintoizm, konfucjanizm, o różnym zresztą zabarwieniu. Trzeba odróżnić od tych wszystkich systemów religijnych „religię objawioną”. Chrześcijaństwo jest religią w innym znaczeniu; nie jest to tylko wynik poszukiwań człowieka skierowany w stronę Absolutu, ale jest to odpowiedź człowieka na Objawienie Boga samego, którego szczyt znajduje się w Jezusie Chrystusie. W tym znaczeniu, pomiędzy chrześcijaństwem a religiami pozachrześcijańskimi zachodzi zasadnicza różnica”.³³

Spotkanie przedstawicieli różnych religii w Asyżu dalekie było od jakiegokolwiek synkretyzmu czy relatywizmu religijnego. Zostali zaproszeni, według słów Papieża, nie po to, „ażeby wspólnie modlić się”, ale żeby „razem być w celu modlenia się”.

Wobec dwóch skrajnych nurtów: „ciągłości” i „zerwania”, nurt „soborowy” jest nurtem pośrednim. Głosi, że chrześcijaństwo jest przyjęciem elementów prawdy i dobra w innych religiach, ale jest równocześnie ich przewyższeniem. Wciela się w każdą religię i realizuje odejście od nich, jest ciągłością i zarazem zerwaniem. Jest otwarciem na dialog, ale i wezwaniem do nawrócenia.

Le status théologique des religions non chrétiennes

Résumé

Le développement contemporain de la théologie de la religion est lié avec l'impulsion donnée par le Concile Vatican II, qui, pour la première fois dans l'histoire a précisé la position officielle de l'Église envers les religions non-chrétiennes. Dans la théologie de la religion contemporaine on peut distinguer trois courants essentiels. Le courant radical, relativiste, que l'on peut nommer „courant de la continuité”, essaie de trouver dans l'histoire du Salut la multitude des économies du Salut. Il voit dans les religions non-chrétiennes des voies du Salut „ordi-

³³ Jan Paweł II, *Wierzę w Boga Ojca Stworzyciela*, Città del Vaticano 1987, s. 85.

naires", en cherchant dans leurs rites et symboles la présence latente du Christ. D'où la tendance de parler des „chrétiens anonymes". Le Salut est atteint dans ces religions par le Christ, présent dans elles d'une manière anonyme et la grâce du Salut rejoint les non-chrétiens dans la pratique de leur propre religion. On souligne la continuité entre les religions non-chrétiennes et la chrétienté, en suggérant que ces religions ont tendance à évoluer dans une certaine mesure, vers le christianisme. On les considère comme une „préparation évangélique" et en les traitant de la même façon que l'Ancien Testament.

A la base du second courant radical de la théologie de la religion que l'on peut nommer „exclusiviste" ou courant „de rupture", se trouve la vision dramatique de la situation de l'humanité dans la vie de l'individu, comme dans le fonctionnement des structures ou des systèmes. On souligne, que les religions non-chrétiennes opposent leur résistance à l'Évangile prêché. On accentue le caractère exceptionnel de l'économie du Salut de l'Église. Les religions non-chrétiennes sont périmées par rapport au christianisme et appartiennent à une époque révolue de l'humanité. Elles ne sont pas „une préparation évangélique", mais au contraire un obstacle à la prédication de l'Évangile.

Le courant modéré de la théologie de la religion, que l'on peut nommer „conciliaire", représente la position que, en comparant le christianisme avec les autres religions, on doit éviter les deux extrêmes: relativiste et exclusiviste, et rester dans la voie tracée par le Concile Vatican II et par les déclarations du Saint-Siège. Ce courant proclame, que la chrétienté reconnaît des éléments de vérité et de bien dans d'autres religions, mais elle-même leur est supérieure, elle peut être „greffée" sur d'autres religions, mais en même temps elle s'éloigne d'elles; ce courant est simultanément continuité et rupture, ouverte au dialogue, mais aussi appel à la conversion.

Tadeusz Dajczer