

CHRZEŚCIJAŃSTWO WOBEC RELIGII A PROBLEM ZBAWIENIA

Treść: Wprowadzenie. — I. Współczesna geneza dialogu. II. Próba systematyzacji stanowisk.
— Résumé.

WPROWADZENIE

Poruszając problematykę stosunku chrześcijaństwa do innych religii stajemy wobec trudności w klarownym przedstawieniu tej kwestii, co związane jest z wielością Kościołów chrześcijańskich. Co prawda istnieje między nimi ekumeniczna zasada tożsamości wyznaniowej, precyzującej kwestię przynależności do tej samej chrześcijańskiej wspólnoty religijnej, tym niemniej, w wielu zagadnieniach szczegółowych, odnoszących się nawet do dość istotnych ustaleń teologicznych, czy eklesjalnych, trudno jest mówić o jednolitym stanowisku¹. Podobnie też sprawa wygląda z różnorodnie formułowanym stosunkiem tych Kościołów do religii niechrześcijańskich. W niniejszym szkicu skupimy się przede wszystkim na przedstawieniu poglądów wybranych teologów protestanckich oraz katolickich, jak również na oficjalnej nauce Kościoła Katolickiego, gdyż w obrębie chrześcijaństwa te dwa jego nurty poświęciły interesującemu nas zagadnieniu stosunkowo najwięcej refleksji teologicznej. W przypadku katolicyzmu, zaproponowany wybór jest o tyle ciekawy badawczo, że jego nauczanie charakteryzujące się pewną zwartością i jednością treści, rozwinęło po Soborze Watykańskim II bardzo oryginalną teologię religii niechrześcijańskich. Jeśli nawet uwzględni się zarzut, że stanowiska katolickie i protestanckie nie są reprezentatywne dla całego chrześcijaństwa, to są ono na tyle rozbudowane, że pozwalają na szersze zorientowanie się w powyższej problematyce. Wydaje się zatem, że wystarczającym argumentem za określeniem tematu jako relacji całego chrześcijaństwa do religii pozachrześcijańskich może być fakt, że obie wspólnoty kościelne dostarczają stosunkowo dużo materiału, który

¹ Dotychczas nie dopracowano się jednolitej formuły wyznaniowej, określającej chrześcijańską tożsamość wiary, przyjmuje się jednak, że jej rdzeniem jest wyznanie wiary w Jezusa Chrystusa, Syna Bożego i Zbawiciela oraz uznanie chrztu w imię Trójcy Świętej. W innych kwestiach szczegółowych, jak Eucharystia, rozumienie Kościoła, funkcja uświęcenia, posługiwania itd., mimo utrzymujących się różnic doktrynalnych, istnieją też próby zbliżenia ekumenicznego.

dobrze ilustruje ogólniejsze zmiany, jakie nastąpiły w ostatnich dekadach w chrześcijańskiej samoświadomości wiary i jej relacji do innych tradycji religijnych.

Współczesne wyczulenie na dialog międzyreligijny posiada wiele przyczyn, z których najważniejszą wydaje się być wzrastający pluralizm kulturowo-religijny. W ostatnich dziesiątkach lat nastąpiły procesy poszerzające, na niespotykaną dotychczas skalę, możliwość spotkania i poznania różnych tradycji religijnych, w tym przede wszystkim historycznie ukształtowanych i aktualnie obecnych w kulturze tzw. wielkich religii światowych, do których tradycyjnie zalicza się samo chrześcijaństwo, judaizm, islam, buddyzm oraz hinduizm. Taki rodzaj bezpośredniej i intensywnej obecności wielu typów religijnego odnoszenia się do *sacrum* wzmocnił świadomość istnienia wielości dróg zmierzających do Boga. Odkrywane bogactwo zjawisk religijnych postawiło w nowym świetle pytania dla teologa chrześcijańskiego o znaczenie i wartość innych religii w procesie rozumienia niewyczerpanej tajemnicy Boga².

Uwyraźnione napięcie między religią a religiami, między wiarą chrześcijańską, w uproszczeniu „moją” religią a wielością religii, otwiera dość zasadnicze pytanie, co chrześcijanin powinien myśleć, jak postrzegać inne tradycje religijne i ich wyznawców? Kiedy mówimy o wartości religii niechrześcijańskich, to ich ocena dotyczyć będzie przede wszystkim centralnego zagadnienia religijnego, jakim jest zbawienie. Soteriologia należy do jednego z kluczowych problemów, którymi zajmują się religie, odstawiając tym samym swoje istotne miejsce w egzystencjalnym i kulturowym wymiarze życia ludzkiego. Idee zbawcze posiadają różnorodne sformułowania w zależności od określenia obszaru, który wymaga „oczyszczenia”, co różnicuje religie między sobą. Jest to żywotne zagadnienie łączące się zwykle z bogatą sferą działań i praktyk religijno-ascetycznych lub moralnych. Nie chodzi więc jedynie o wskazanie na ważny, teoretyczny aspekt doświadczenia religijnego dlatego, że kwestia wyzwolenia, usprawiedliwienia, uzyskania pełni bytu, ogniskuje na sobie pytania i nadzieje ludzkie, określające jego ostateczne przeznaczenie, spełniając sens życia. Stąd, jak celnie ujął to Jan Paweł II, *historia zbawienia podejmuje nie tyle problem samych dziejów człowieka, ile problem sensu jego bytowania. Jest ona więc historią i metafizyką. Jest w pewnym sensie najbardziej integralną teologią — teologią wszystkich spotkań między Bogiem i światem*³.

Poszukując odpowiedzi na sformułowaną powyżej problematykę, przenosimy dyskurs o religii na poziom teologii religii. Jest to taki typ wiedzy religiologicznej, który pragnie w świetle wyznawanej wiary, w tym przypadku chrześcijańskiej, ustosunkować się do szeroko rozumianego doświadczenia *sacrum* tak, jak przedstawiało się ono w historii religii, i przede wszystkim w aktualnych formach kulturowej obecności. W tym miejscu pojawia się wątpliwość epistemologiczna,

² Por. G. Thils, *Problemy teologii religii niechrześcijańskich*, przeł. J. Kowalczyk, Warszawa 1975; H. Waldenfels, *Ukrzyżowany i religie świata*, przeł. P. Pachciarek, Warszawa 1985; R. Panikkar, *Religie świata w dialogu*, przeł. J. Marzęcki, Warszawa 1986; F. Whaling, *Christian Theology and World Religions: A Global Approach*, London 1986; K. Bukowski, *Religie świata i chrześcijaństwo*, Poznań 1988; J. Dupuis, *Jésus Christ à la rencontre des religions*, Paris 1989; F.A. Sullivan, *Salvation outside the Church*, New York 1992; M. Roukanen, *The Catholic Doctrine of Non Christian Religious According to the Second Vatican Council*, Leiden — New York 1992; H. van Straelen, *L'Eglise et les religions non chrétiennes au seuil du XXI^e siècle*, Paris 1994.

³ Jan Paweł II, *Przekroczyć próg nadziei*, Lublin 1994, s. 61.

czy wyznawca określonej religii jest w posiadaniu odpowiednich narzędzi badawczych tak, aby wychodząc w własnego obszaru zaangażowania religijnego, adekwatnie uchwycić i ocenić odmienne tradycje religijne. Oświeceniowa i pozytywistyczna tendencja religioznawcza twierdziła, że przyjęcie takiej perspektywy badawczej nie spełnia istotnego warunku neutralności spojrzenia, zachowania bezstronności w prowadzeniu analiz. Mówienie z wnętrza określonej wiary kojarzone było z automatycznym wpadnięciem w pułapkę konfesyjną oraz stawiało zarzut o popelnienie skrótu poznawczego, błędu, który można zaklasyfikować do obszaru szeroko rozumianego subiektywizmu epistemologicznego. Podstawy takich zarzutów opierały się na apodyktycznie sformułowanym twierdzeniu że wyznawca — człowiek religijny, nie jest w stanie odnieść się „obiektywnie” do faktu religii jako takiego oraz konsekwentnie do innych konfesji, gdyż trudno mu zachować konieczny dystans poznawczy. Warunek obiektywizmu miał być chroniony używaniem metody empirycznej, stosowanej do analiz porównawczych. Zwolennicy tej tendencji, nawet gdy próbowali nadać ideologiczną interpretację pojęciu „nagich faktów”, dość krytycznie i sceptycznie wyrażali się o możliwości badawczej penetracji zjawiska religii z pozycji refleksji zaangażowanej religijnie. Przyjęcie konfesyjnego punktu widzenia ryzykuje, a właściwie zawsze skazane jest na parcjalność spojrzenia i posługując się apologetycznymi schematami, dokonuje oceny pozostałych konfesji z punktu widzenia własnych wierzeń, z wnętrza przynależności do własnego Kościoła, które z góry determinowało rezultat podejmowanych analiz. Na bazie tego zastrzeżenia dość często postulowano konieczność odejścia od wyznawania jakiegokolwiek religii jako koniecznego warunku dla zachowania bezstronności badań. W tym sensie, nieco paradoksalnie, bycie na zewnątrz religii warunkowało automatycznie obiektywność badań nad nią. Jakkolwiek anachroniczne mogą wydawać się podobnie brzmiące zarzuty, to rzeczywiście trwa dyskusja nad metodologicznym statusem teologii religii⁴. W dobie obecnej, być może z wyjątkiem pojawiających się jeszcze pewnych form ideologicznych obciążeń, odchodzi się od schematu pozytywistycznego, czy marksistowskiego⁵. Oprócz tego, że w badania religii wnosi się zawsze jakieś prekoncepcje ontologiczne oraz epistemologiczno-metodologiczne, należy też zauważyć, że większość współczesnych badaczy potwierdza trwały związek religii z człowiekiem, a poprzez niego z kulturą. Oznacza to możliwość opisu fenomenu religijnego nie na zewnątrz osoby ludzkiej, lecz w oparciu o potwierdzone istnienie trwałej relacji człowiek — *sacrum*. Skoro właściwą przestrzenią doświadczenia religijnego jest sam człowiek, to bycie religijnym w niczym nie przeszkadza wypowiedaniu twierdzeń o religii z pozycji wyznawanej wiary. Ta podstawowa konstatacja może być przeniesiona na sytuację chrześcijanina, którego zaangażowanie konfesyjne nie ogranicza szerokości spojrzenia i nie przesłania osiągnięć wiedzy religioznawczej. Wydaje się nawet, że człowiek religijny, również chrześcijanin, posiada swoistą przewagę, aby w sposób właściwy dostrzec i ocenić autonomiczne wartości zawarte w innych tradycjach religijnych. Uwagi idące w stronę poszerzenia pola poznania religii

⁴ Por. A. Bronk, *Nauka wobec religii*, Lublin 1996, s. 129–136.

⁵ Echa tych założeń przebrzmiewają jeszcze u niektórych zwolenników naturalizmu kulturowego, czy też wśród byłych religioznawców marksistowskich. Kuriozalne potwierdzenie tej postawy może odnaleźć w Zarysie encyklopedycznym religii, pod. red. Z. Drozdowicz, Poznań 1992, s. 287.

przez wejście w jej *praxis* przewijają się dość często w fenomenologii religii⁶. Dla niektórych, jak już to wspominaliśmy, będzie to wystarczający argument dla wysunięcia zarzutu subiektywizmu poznawczego, który angażując się, a nawet zachęcając do pewnego rodzaju empatycznego wglądu w badany przedmiot, traci z oczu neutralność spojrzenia. Zwolennicy optyki religijnej stwierdzą, że „głuchy” na religię nie jest w stanie usłyszeć dźwięków milczenia modlitewnego, a „ślepy” religijnie nie dostrzeże ukrytego sensu, pełnego namaszczenia, gestu ofiary. Dlatego, jak się doda, nie należy się dziwić spojrzeniu, które nigdy nie doświadczając obecności Obecnego, zamanifestuje swoją nieufność, wyrażoną w twierdzeniu, że z „obiektywnego” i niezaangażowanego dystansu poznawczego przeżycie religijne wydaje się być jedynie pustym zmaganiem się z samotnością ludzkiej doli i daremną próbą ucieczki od nieubłaganej konieczności losu.

Wracając do możliwości prowadzenia konfesyjnego dyskursu o religii należałoby podkreślić, że wskazując na pozytywne otwarcie chrześcijaństwa na inne wierzenia, nie należy sądzić, że pojawiło się ono w jego religijnej samoświadomości dopiero w ostatnim czasie jako bezpośrednia odpowiedź na określone wezwania zmian kulturowo-cywilizacyjnych. Twierdzenie takie byłoby sporym uproszczeniem. Niewątpliwie podstawy teologiczne dla powyższej dyskusji znajdują się już w postawie Chrystusa oraz na kartach Nowego Testamentu. Ostatecznie bowiem sama głębia zbawczego przesłania Jezusa z Nazaretu kierowała się ku finalnemu spełnieniu mesjańskiej wizji ocalenia „Reszty Izraela”, czyli od swego początku adresowana była w równym stopniu do członków narodu wybranego, będących bezpośrednimi spadkobiercami obietnicy Przymierza, jak też do każdego człowieka i całego świata z jego historią. W Chrystusie i tylko w Nim całe stworzenie zostało odnowione i zwrócone Bogu Ojcu na własność. W ten sposób, jak pisał katolicki teolog Y. Congar, sama osoba Jezusa z Nazaretu jest „religią”, gdyż jako wcielony Syn Boży, pozostaje jedynym Pośrednikiem między człowiekiem a Bogiem.

Od swych początków chrześcijańska soteriologia zawierała w swym przesłaniu dwie podstawowe cechy, które na pierwszy rzut oka mogą się wykluczać, mianowicie ekskluzywność oraz uniwersalność. Wyjaśnijmy na czym polega znaczenie obu określeń. Pierwsza właściwość opierała się na przekonaniu, że poza Chrystusem w żadnym innym Imieniu nie ma zbawienia i historyczne spełnienie dramatu odkupienia posiada charakter niepowtarzalny oraz definitywny. Łaska została udzielona i nie będzie już przyjscia innego Wybawiciela, który byłby w stanie wnieść dodatkowe wartości soteriologiczne do dokonanej ofiary. Z kolei, cecha uniwersalności rozszerzała nadzieję zbawienia na ludzi wszystkich czasów, kultur oraz religii. Nikt nie jest wykluczony z obietnicy znalezienia się wśród wybranych i zbawionych. Dla Boga Objawienia biblijnego granica wyznawanej religii nie stanowi bariery dla Jego uświęcającej obecności. Historia ludzkości jest sceną, na której rozgrywa się historia świata. Wszyscy ludzie, choć w zróżnicowany sposób, uczestniczą w jednym i tym samym misterium zbawienia, gdyż poza Chrystusem „nie ma odpuszczenia grzechów”.

Nie trudno dostrzec, że między uniwersalnym przesłaniem Ewangelii a jej ekskluzywnym spełnieniem w osobie Chrystusa kryje się napięcie. Pragnienie

⁶ Por. J.P. Chevreton, *Le sacré dans la philosophie de Max Scheler*, Fribourg 1970, s. 94 n.

uczynienia odkupienia wartością powszechną napotyka inne tradycje religijne, które również proponują określone formy wyzwolenia człowieka. Następny problem ukryty jest w pytaniu, jak w całości historii zbawienia usytuować religie pozostające poza Objawieniem, gdy dostęp do uzyskania pełni odkupienia związany jest z wyłączną przynależnością do Chrystusa? W powyższych zapytaniach znajduje się rdzeń interesującego nas zagadnienia, w jakiej relacji do chrześcijaństwa pozostają religie pozachrześcijańskie? Lub też, jak Chrystus jest obecny w tych religiach, łącząc w sobie przywołany uprzednio stan napięcia między wyłącznym charakterem dokonanego przez Niego aktu zbawczego i zarazem otwarciem się na wszystkich ludzi, w tym również na niechrześcijan? Na tym poziomie ogólności, z wyeliminowaniem skrajnego stanowiska odmawiającego religiom pozachrześcijańskim jakiegokolwiek możliwości wkroczenia na zbawcze „ścieżki”, można pokusić się o wyodrębnienie dwóch odpowiedzi:

— „Zbawienie ponad religiami”. Niechrześcijanie zostaną odkupieni niezależnie od swoich wierzeń. Boży plan odkupienia przewiduje „inny tryb” postępowania zbawczego, który nie bierze pod uwagę pozachrześcijańskiej tożsamości wiary. Bóg w Chrystusie zbawił wyznawców innych religii i pomimo zasadniczej odrębności w treściach tych wierzeń, otrzymują oni odkupienie, jakie zostało obiecane wszystkim;

— „Zbawienie w religiach”. Można założyć istnienie tajemniczej obecności zbawczej łaski Chrystusa w pozostałych religiach, dzięki czemu niechrześcijańscy wyznawcy, uczestniczą we właściwy im sposób w pełni Objawienia. Krótko mówiąc, praktykując swoje wierzenia, o ile czynią to w wierności właściwej im tradycji religijnej, dostępują zbawienia w Chrystusie. Ta częściowa partycypacja nie przesłania prawdy o pierwszorzędnym wezwaniu soteriologicznym skierowanym przede wszystkim do chrześcijan.

W obu z wymienionych przykładów pozostaje do rozstrzygnięcia zagadnienie sposobu i zakresu uczestniczenia religii niechrześcijańskich w centralnym punkcie historii zbawienia, jakim jest osoba Jezusa Chrystusa?⁷ Jeśli bowiem istnieje jedna i niepowtarzalna historia zbawienia, to w jej kontekście trzeba odnaleźć właściwe miejsce dla innych tradycji religijnych. W innym wypadku powstałoby złudzenie dublowania dziejów zbawienia, które miałyby swoją wersję biblijną i pozabiblijną, co pozostaje w sprzeczności z uniwersalnym charakterem zbawczego działania Boga w tej samej historii rodziny ludzkiej. W tym kontekście bardziej zrozumiałe stają się intuicje francuskiego jezuita Michela Fédou, który stara się wyprowadzić ideę otwarcia na religie pozachrześcijańskie z semantycznej interpretacji słowa chrześcijaństwo. Wprowadza on mianowicie rozróżnienie między chrześcijańskością (*la christianité*), chrześcijaństwem (*le christianisme*) i tajemnicą Chrystusa (*le mystère du Christ*). Jak wyjaśnia się kolejne elementy składowe i jakie jest ich zastosowanie w dialogu międzyreligijnym? Zacznijmy od wyrażenia chrześcijańskość. Nazwa ta wskazuje na rzeczywistość najwęższą treściowo, gdyż jej mianem

⁷ Zagadnienie to można rozszerzyć na stosunek religii pozachrześcijańskich do założonej przez Chrystusa wspólnoty religijnej, Kościoła, gdzie uobecnia się i aktualizuje rzeczywistość zbawcza. Problematyka eklezjalności religii niechrześcijańskich poruszana jest szeroko w soborowym nauczaniu Kościoła Katolickiego, w tym bezpośrednio wyjaśnia się te relacje w Konstytucji dogmatycznej o Kościele *Lumen gentium*, zwłaszcza w rozdziale II, zatytułowanym *Lud Boży*.

oznacza się lokalne konkretyzacje religii chrześcijańskiej, różnorodne formy, jakie przybierało ono w zależności od kontekstu historycznego, kulturowego, narodowego, a w grę wchodzi nawet różnice wynikające z aklimatyzowania się Ewangelii na poszczególnych kontynentach. Stąd można mówić o pluralizmie chrześcijańskim, dostosowującym uniwersalne przesłanie Ewangelii do poszczególnych obszarów swej historycznej obecności. Ma więc swoje uzasadnienie używanie takich zwrotów chrześcijaństwo europejskie, afrykańskie, czy azjatyckie. Drugi z elementów wyróżnionych przez Fédou, „chrześcijaństwo” służy na określenie autentycznego przesłania ewangelicznego, które zwiastowane przez Chrystusa przechodzi przez historię poszczególnego człowieka i dzieje ludzkiej cywilizacji. Najszerszą zakresowo i zarazem najgłębszą religijnie rzeczywistością jest tajemnica Chrystusa obecnego w dziejach ludzkości, w tym również w pozachrześcijańskich poszukiwaniach prawdziwego oblicza Boga. Spotkanie soteriologiczne wyznawców religii niechrześcijańskich z Bogiem Jezusa Chrystusa może się dokonywać na wszystkich z trzech wymienionych obszarów. Od chrześcijańskości, przez chrześcijaństwo po misterium Syna Bożego. Ze strony samego chrześcijaństwa priorytetową zasadą spotkania wyznawców innych religii jest doświadczenie bliźniego. Chrześcijanin spotykając „drugiego” odnajduje jednocześnie jego myślenie religijne, które kieruje on w stronę nierozpoznanego Boga. Jeśli więc chcemy utrzymać, istotny z punktu widzenia dogmatyki katolickiej, przymiot ekskluzywności zbawienia w Chrystusie, jedynym Pośredniku (*le médiateur*), to należy przyjąć brak zasadniczej sprzeczności w tezie głoszącej istnienie większej ilości form religijnego pośrednictwa (*l'intermédiaire*), które każdorazowo spełniają swoje obietnice wobec wyznawców innych religii w odwołaniu się do jedynego Pośrednika⁸.

Dyskurs teologiczny o stosunku Ewangelii do religii pozachrześcijańskich pozostaje otwarty. Wśród teologów chrześcijańskich, zwłaszcza protestanckich i katolickich, nie dopracowano się ostatecznych rozstrzygnięć i nie ma na ten temat zgodności, co nie oznacza, że proponowane rozwiązania całkowicie się wykluczają. W związku z tym próbuje się stosować schematy porządkujące, które wprowadziłyby pewną jasność między poszczególnymi sformułowaniami. Wydaje się jednak, że takie segmentyzacje mają też słabsze strony, gdyż w proponowanych odpowiedziach znajdują się elementy wspólne a refleksje teologiczne, choć różniące się używaną terminologią i stawianymi akcentami, bardzo często uzupełniają się, idąc w stronę rozwiązań ekumenicznych. Rozpocznijmy więc od zarysowania współczesnego tła teologicznego, w którym zrodziła się postawa chrześcijańskiego dialogu.

I. WSPÓŁCZESNA GENEZA DIALOGU

Współczesne przebudzenie się chrześcijańskiej refleksji nad innymi religiami ujawniło się w środowiskach protestanckich i przeszło bezpośrednio do jej teologii. Jeden z jej bardziej wpływowych nurtów określa się mianem teologii neoortodoksyjnej, lub też dialektycznej. Czołowy jej reprezentant i zarazem inicjator, refor-

⁸ M. Fédou, *Le christianisme parmi le religions*, *Études* 375(1991), s. 525–535.

mowany teolog Karl Barth (1886–1968) wyraźnie podkreślał absolutną i nieprzekraczalną różnicę, jaka dzieli *wiarę* chrześcijańską opartą o Objawienie biblijne od *religii* znajdujących się poza obrębem jego oddziaływania. Przypomnijmy pokrótce, że historyczne zaplecze pojawienia się tej teologii wiązało się z wyraźną odpowiedzią na dostrzeżone zagrożenia zbytniego zaufania, jakie XIX-wieczna protestancka teologia liberalna pokładała w dialogu z poświeceniową koncepcją racjonalności oraz z heglowskim historyzmem kulturowym. Przeciw tej tendencji wystąpiła właśnie teologia dialektyczna. Barth zdecydowanie oponował wobec pokusy ustawiania Objawienia biblijnego jako tworu rozwijającego się na wyłącznym poziomie uwarunkowanego historycznie procesu dziejowego, które można porównywać z innymi typami religii. Wiara chrześcijańska oparta o łaskę zstępowała z wieczności i nie mogła być w żadnym stopniu porównywana z religiami, które były jedynie oddolnym poszukiwaniem Boga poza światłem Objawienia. Drogi religii ze swej natury są głęboko uwikłane w horyzont historii i przez to samo skazane na porażkę. W momencie, gdy Bóg przemówił w Słowie, każda inna mowa była szaleńczą i bałwochwalczą próbą wyrwania się poza ograniczenia czasu, zamiast milknąć w posłuszeństwie Słowu Bożemu, jedynemu wiarygodnemu Świadcowi. Załamanie się zawierzenia „obiektywnemu” i „historycznemu rozumowi” wywołało nieufność do słowa ludzkiego o Bogu, i całkowite zwrócenie się ku Słowu Bożemu jako jedynemu wiarygodnemu powiernikowi w przekazie prawdy religijnej. Barth zdecydowanie oponował przeciw ustawianiu Objawienia na wyłącznym poziomie humanistycznego rozumienia doświadczenia religijnego. Teologia liberalna twierdziła jeszcze, że chrześcijańską wersję religii można konfrontować z innymi jej typami. Wyróżniano ją jedynie przez porównywanie, które miały wskazać na wyższość Objawienia biblijnego. Na tej płaszczyźnie Schleiermacher próbował dowieść przewagi chrześcijaństwa nad innymi, ukształtowanymi historycznie, tradycjami religijnymi. Wśród znamion tego prymatu umieszczano lepiej uzasadnioną doktrynę, bogatsze formy kulturowej obecności w świecie, niezmienną wskazaną moralnych zawartych w Dekalogu. Tymczasem, w znaczeniu soteriologicznym religie znajdujące się poza obrębem Objawienia nie wnoszą nic nowego do biblijnej, pełnej prawdy o Bogu i Jego zbawczej mocy. Żadne porównanie wiary z religią nie jest możliwe do przeprowadzenia, a wręcz jakakolwiek forma podjęcia takiej próby, ryzykuje wydanie Boga Żywego w pyszne kleszcze ludzkiego rozumu, który stałby się arbitrem w sporze o zasadę pierwszeństwa. Taka jest główna linia krytyki, jaką Barth formułuje pod adresem Autora *Mowy o religii*⁹. Stąd nieusuwalne napięcie między chrześcijaństwem a innymi typami religii, może być rozwiązane jedynie przez radykalną separację wiary (biblijnej) z religią. Wiara jest łaską budowaną na posłuszeństwie Słowu Bożemu. Jedyne źródło usprawiedliwienia może przyjść za wyłącznym pośrednictwem Boga w łasce wiary. Natomiast, religie w każdej ze swych postaci, nie są niczym więcej, jak pysznym i próżnym zamierzeniem dotarcia do Boga o „własnych siłach”. Pozabiblijne usiłowania Jego poznania degradowały i zakłamywały prawdziwe, biblijne oblicze Tego, który jest zupełnie Inny. Paradoksalnie pojęcie religii w interpretacji Bartha stało się synonimiczne z niewiarą. Każda bowiem

⁹ K. Barth, *La théologie protestante au XIX^e siècle*, Genève 1960, s. 233–273; 445–465.

próba dotarcia do Boga poza porządkiem łaski okazywała czynem negującym autentyczny teizm, i kończyła się jakąś postacią bałwochwalstwa. Daremne są próby wdarcia się w Bożą Tajemnicę, nieosiągalną dla natury ludzkiej skażonej grzechem. W przełożeniu na język soteriologii, podjęcie takiego wysiłku było interpretowane jako ukryta pokusa realizacji samousprawiedliwienia, zamiast radykalnego zaufania Słowu Bożemu, które w mediacji wiary, pozostaje jedynym źródłem odkupienia. Posłuszeństwo Słowu staje się służbą wiary, prowadzącą do ostatecznego usprawiedliwienia grzesznika.

Teologiczne podstawy swoich twierdzeń Barth sformułował w słynnym komentarzu „Listu do Rzymian”, który ukazał się po raz pierwszy we wczesnym okresie jego działalności i w późniejszych fazach, również w tzw. drugim komentarzu „Listu do Rzymian” z 1922 r., nigdy nie modyfikował ich istotnych przesłanek¹⁰. Nie oznacza to, co można czasami błędnie wywnioskować czytając popularne opracowania, że Barth deprecjonował i odrzucał całkowicie wartość innych religii, odmiennych dróg żmudnego docierania do tajemnicy Boga. Rzeczywiście, doktrynalne podstawy jego teologii, separujące Objawienie od historii i kultury, postrzegały religie niechrześcijańskie jako doświadczenia zawsze spóźnione i dane w postaci zdeformowanej. Absolutny priorytet samoobjawienia się Boga w swoim Słowie może być przyjęty jedynie jako darmo ofiarowany dar — łaska. Jednocześnie, pewność wiary potwierdzona Bożym autorytetem wzbogaca i wyostrza świadomość religijną na tyle, że w jej blasku zostaje oświecone samo pojęcie religii. Wiara spoglądająca na religię nie tylko ją ocenia, ale zdolna jest oczyścić jej formy poznawcze z „fikcyjnych wyobrażeń”. Wiara biblijna pokazuje religii jej zafałszowania, ale dzięki temu odbiciu religie mogą się zbliżyć do autentycznego obrazu Boga, do prawdziwej religii. Choć oczywiście dalej pozostajemy w ekskluzywizmie wiary chrześcijańskiej, w której uczestnictwo gwarantowane jest wyłącznym przyzwoleniem Boga, to religie również idą śladami Jego ukrytej obecności, choć ich poszukiwania okryte są ciemnością grzechu, gdzie żaden krok nie jest oświetlony łaską. Barthyzm nie mówi nic o religiach, a zajmuje się jedynie wiarą, a ona sama zstępuje do serca wyznawcy w darze. Pustka i niemoc religii polega na tym, że żadna jej postać nie przynosi człowiekowi łaski, w której ukryte jest odkupienie. Dramat religii polega więc na tym, że nie znajdziemy w nich Krzyża. W tym znaczeniu należy też potwierdzić powszechną opinię o istotnych trudnościach rozwinięcia Barthowskiej teologii religii niechrześcijańskich. Z punktu widzenia odkupionego wiarą, nie wnoszą one żadnej pozytywnej wartości w chrześcijańską świadomość religijną, a mogą ją jedynie osłabić¹¹.

Protestantyzm prezentuje się w wielu, bogatych formach refleksji teologicznej i nie należy uważać, że stanowisko Bartha jest reprezentatywne dla całej teologii reformowanej, protestanckiej, czy w mniejszym zakresie, że jego poglądy są podzielane przez pozostałych teologów umieszczanych w nurcie teologii neoortodoksyjnej. Część z nich (np. E. Brunner, P. Tillich, Reinhold oraz Helmut R. Niebuhrowie) dość szybko spostrzegła zbyt duży dystans, jaki dzieli absolutne wezwanie Biblii od konieczności przełożenia jej przesłania na dialog ze światem

¹⁰ Ten z e, *L'Épître aux Romains*, Genève 1967.

¹¹ Por. W. Nicholls, *Systematic and Philosophical Theology*, Middlesex — Penguin Books 1971, s. 128–130.

i jego otoczeniem kulturowym, a więc również z innymi religiami¹². Barth deprecjonował każdą formę religii, traktując je zbiorczo jako zafalszowane próby zawłaszczenia Bogiem żywym. Zawierało się w tym zanegowanie wartości zbawczych w religiach pozachrześcijańskich oraz całkowite zamknięcie na spotkanie międzyreligijne, czy szerzej, odcięcie od prowadzenia dialogu z kulturą. Natomiast faktem pozostaje, że środowiska chrześcijańskie powiązane z reformą protestancką zachowują pewien dystans wobec usiłowań zbyt dalekiego otwarcia Biblii na religie niechrześcijańskie. Ten ostrożny, by nie powiedzieć negatywny stosunek do tzw. „ducha z Asyżu” czyli spotkań interreligijnych, można wyczytać w dokumencie zatytułowanym *Reformacja dzisiaj. 95 tez do sytuacji Kościoła i społeczeństwa w roku Lutra 1996*¹³.

Z kolei, rzecznicy odejścia od zbyt sztywnego stanowiska Bartha, uważali, że używając metody dialektycznej w teologii, możliwe jest takie przeformułowanie pojęcia religii, aby zbliżyć je z absolutnymi roszczeniami Objawienia. Zachowując zasadę priorytetu Słowa Bożego w ludzkiej mowie o Bogu, twierdzono, że o religiach można mówić jedynie w kontekście Objawienia. To znaczy, że każda wypowiedź o Bogu tak, jak występuje w tekstach innych tradycji religijnych powinna być poddana przepuszczeniu przez sito dialektyki, która w świetle Biblii oceni zachodzące zgodności i rozbieżności. Przyjmując Słowo Boże w posłuszeństwie wiary zyskuje się narzędzie poznawcze, które wzbogaca chrześcijanina. Wpatrzony w Biblię i oświecony jej blaskiem jest on w stanie oczyścić podejrzanę koncepcję religii z fałszywych wyobrażeń tak, aby przybliżyć je do prawdziwego wzoru, który przynosi Chrystus.

W podstawowym wykładzie dogmatyki ewangelickiej, przy okazji wyjaśniania pojęcia Objawienia, wyróżnia się dwa zasadnicze jego typy: ogólne oraz specjalne. Powie się, że prymat Objawienia biblijnego nie neguje wartości innych tradycji religijnych, a nawet przyznaje częściową możliwość mówienia o nich jako religiach objawionych. Pełnia prawdy Bożej została przekazana na kartach Biblii, ale Boża mądrość w swych niezmierzonych planach, może odsłaniać fragmenty swojej tajemnicy dla wyznawców religii pozabiblijnych. Żadna z tych religii nie posiada wystarczającej mocy światła Bożego, by uczestniczyć w całości Objawienia, natomiast mogą one zawierać jakieś ziarna objawieniowe, tym bogatsze im posiadają więcej zbieżności z biblijną pełnią. Na poparcie tezy o istnieniu objawienia ogólnego przywołuje się teksty Pisma Świętego, w których mówi się o naturalnym poznaniu Boga, dostępnym dla całej ludzkości. Ten typ objawienia ogólnego przewija się we wszystkich kulturach religijnych. Jego podstawy opierają się na dwóch fundamentach: obserwacji świata kosmicznego oraz niezmiennym charakterze porządku moralnego, odkrywanego przez sumienie. Kontakt z przyrodą zawsze budził w człowieku pytania, inspirując myślenie religijne zorientowane na poszukiwanie *sacrum*. Religia była obecna w historii ludzkości na długo przed pojawieniem się myślenia racjonalnego, zanim Grecy wskazali na naturalne

¹² Por. M. Michel, *Théologie et culture. De Schleiermacher à Tillich*, Paris 1982.

¹³ Punkt 33 dokumentu brzmi następująco: „Jeśli podczas międzyreligijnych «spotkań modlitewnych» stale wywołuje się «ducha z Asyżu» (tzw. modlitwy o pokój różnych religii” w Asyżu w 1986 r.), to organizatorzy tych spotkań winni posłuchać danego wówczas chrześcijaństwu biblijnego hasła roku: «Jam jest PAN, Bóg twój... Nie będziesz miał bogów cudzych obok mnie (2 Mz 20,2.3)»”.

poznanie Boga. Oczywiście dla teologii chrześcijańskiej, ewangelickiej, wymiary poznawcze związane z objawieniem ogólnym są na tyle niezadawalające, że pozostaje dyskusyjna ich wartość zbawcza. Ostrość tej dezaprobaty jest artykułowana w sposób bardziej zdecydowany przez teologię protestancką. Na poziomie tego typu objawienia nie jesteśmy w stanie poznać ani wszystkich przymiotów Boskich, ani istoty Boga, niedostępne jest też poznanie woli Bożej, bez której nie mamy poręki, potwierdzającej wezwanie do zbawienia. Ogólny charakter odkrywania Boga jest niedoskonały i niewystarczający, a nawet pozostawiony sam sobie może okazać się groźny dla człowieka, który będzie szukał usprawiedliwienia poza jedynym Zbawicielem, Jezusem Chrystusem.

Objawienie szczegółowe nie tylko wypełnia wszystkie braki jej ogólnego odpowiednika, lecz stanowi absolutne przekroczenie porządku czasowego i przestrzennego. Bóg Żywy zainicjował wejście w historię, zawierając Przymierze z Narodem Wybranym Izraelem i wypełnił obietnice mesjańskie we Wcieleniu Syna Bożego, Chrystusa. Jest to najpełniejsza manifestacja Boga. Podkreśla się, że podstawowym jej celem jest nie tyle warstwa poznawcza, przekazanie *maximum* informacji o tym, kim Bóg jest, lecz przede wszystkim odsłonięcie zbawczej woli Bożej wobec świata. Dopiero fakty zbawcze realizowane przez Boga i opisane w Biblii, dają przesłanki dla teoretycznej refleksji nad Jego naturą. Uczestnictwo w pełni Objawienia to przyjęcie Jezusa Chrystusa¹⁴.

Co to oznacza dla interesującego nas zagadnienia — dialogu chrześcijaństwa z religiami pozabiblijnymi? Co prawda nie precyzuje się stosunku pierwszego typu objawienia do drugiego, to objawienie pośrednie przebiega przez naturalną obserwację przyrody, gdzie dostrzega się znamiona Stwórcy, natomiast objawienie specjalne udzielone jest jako wspaniałomyślny dar samego Boga za pośrednictwem Słowa Bożego. Istnieje więc nic porozumienia międzyreligijnego, gdyż biblijna historia zbawienia przebiega w tym samym czasie, co dzieje poszukiwania Boga w religiach pozachrześcijańskich. Pewne obszary historii zbawczej, opisanej w Biblii naznaczone są kolorytem otoczenia kulturowego. Nie inaczej jest z odmiennymi tradycjami religijnymi. Człowiek, zarówno chrześcijanin, jak i wyznawca innych wierzeń oddycha kulturą i ten obszar może się stać płaszczyzną spotkania.

Z pozycji protestanckich bardzo ciekawą formułę otwarcia chrześcijaństwa na dialog z innymi tradycjami religijnymi, zaprezentował amerykański teolog niemieckiego pochodzenia Paul Tillich (1886–1965). Starał się on przekroczyć dualizm, jaki wynikał z pobarthowskiego rozróżnienia wiary i religii. Zaczął od nadania nowej interpretacji kluczowej kategorii Objawienia, które musiało „zmieścić” w sobie ekskluzywną formułę wiary biblijnej z pojęciem religii¹⁵. Czym jest wiara religijna? W swej pierwotnej postaci pojawia się tam, gdzie człowiek zadaje pytania o sens swego bycia. Na tym poziomie refleksji pojawiają się bogate możliwości wyboru tego, co człowiek przyjmuje za ostateczną troskę swego bycia. Nie każde zatroskanie posiada znamiona religijne. Błąd w selekcji wpisany jest w skończoną naturę ludzkiej bytowości. Troska staje się religijna, gdy sięga do

¹⁴ Por. M. Uglorz, *Od samoświadomości wiary do świadectwa wiary*, Warszawa 1995, s. 61n.

¹⁵ Por. K. Karński, *Teologia protestancka XX wieku*, Warszawa 1971, s. 79 n.

Bytu, który istnieje jeszcze przed zadaniem pytania i gwarantuje możliwość jego postawienia. Wiara jest przede wszystkim orientacją ludzkiej egzystencji skierowaną ku „ostatecznej trosce”, która wyjaśni i spełni sens jej bycia. W tym znaczeniu religia nie może się identyfikować z żadnym konkretnym i określonym przedmiotem, gdyż naraża się troskę — wiarę na wybór fałszywego przedmiotu — bożka. Wiara biblijna, „ostateczna troska” chrześcijanina, choć wlana z góry jako wspaniałomyślny dar Boga, nie jest oderwana od czasu nawiedzenia. Jej wcielenie w życie ludzkie nie jest zawieszone w kulturowej próżni. Podobnie jest z religiami niechrześcijańskimi, których specyfika polega właśnie na uwikłaniu swych poszukiwań „troski ostatecznej” w kleszczach czasu i przemożnym wpływem otoczenia kulturowego. Konkretnie formy religijne, w jakich ludzie wyrażają swe odniesienia do Bożej Tajemnicy jako właściwej płaszczyzny, o którą należy się troszczyć, zawsze niosą na sobie balast kulturowo-historycznego pośrednictwa. Ten aspekt, zdaniem Tillicha jest też obecny w Biblii na tyle, że również o wierze chrześcijańskiej można mówić w kategoriach religii tyle, że biblijnej¹⁶. Tak więc samo chrześcijaństwo może przyjąć postawę otwartą na inne religie, które zdążają właściwymi im drogami do Boga, ku tej samej „trosce ostatecznej” człowieka. Wyjaśnienia wielości religii należy upatrywać w sytuacji oddzielenia się człowieka od Boga, co jest bezpośrednim skutkiem grzechu pierworodnego. Symbol upadku, choć płynie z wnętrza tradycji judeochrześcijańskiej, posiada znaczenie uniwersalne dla każdego doświadczenia religijnego, opisuje powszechne położenie ludzkości, usiłującej powrócić do Boga, swego pierwotnego źródła i celu, ku któremu kierują się wszystkie troski. W opisie prapierwotnego upadku przedstawione jest głębokie pęknięcie w bytowej strukturze człowieka między byciem i powinnością. Obrazuje to antropologiczne doświadczenie rozdarcia między tym, kim człowiek jest, a otwartym i nigdy nie dokończonym projektem, kim powinien się on stać, by w pełni zrealizować w sobie człowieczeństwo. Sytuacja ta staje się źródłem dynamizującym ludzkie poznanie oraz wymusza działania praktyczne. Zraniony w sobie człowiek w zróżnicowany sposób poszukuje powrotu do Tego, którego zagubił na początku czasu. Religie są próbą przekroczenia sytuacji wyobcowania, gdzie ludzkość w konkretnych środowiskach swego historyczno-kulturowego bycia, pragnie dotknąć utraconej mocy *Sacrum*, Boga jako Ostatecznej Troski swej egzystencji.

Zdaniem ewangelickiego teologa, nieprzekraczalny dystans przeciwstawiający wiarę i religię należy poddać modyfikacji z jeszcze innego względu. Chodzi mianowicie o uwagę, zauważoną również przez Emila Brunnera, czy Helmuta R. Niebuhra, że apodyktyczny schemat Bartha utrzymywał zbyt dużą przepaść między chrześcijańską tożsamością wiary a wymaganiem dialogu ze światem i jego kulturą. Konieczność jego podjęcia pojawiła się jako oczywisty wymóg zbliżenia Słowa Bożego do społecznego otoczenia, w którym żyje jego słuchacz. Zachowując transcendentne pochodzenie Objawienia, należało przystosować je do kontekstu życia ludzkiego jako potencjalnego wyznawcy wiary. Uwzględnienie kulturowej sytuacji, w jakiej znalazł się człowiek, również chrześcijanin, stało się koniecznym warunkiem, aby wiara stała się dla niego słyszalnym przesłaniem zbawienia.

¹⁶ P. Tillich, *Pytanie o Nieuwarunkowane*, przeł. J. Zychowicz, Kraków 1994, s. 74–77.

Pominięcie refleksji nad człowiekiem i kulturą oznaczałoby popełnienie „błędu kulturowo-antropologicznego”, osłabiającego w pewien sposób obecność Słowa Bożego w świecie. W tym sensie całkiem słusznie nazywa się myśl Tillicha teologią kultury, co jest zresztą zgodne z tytułem jednej z jego książek. Otwarcie kulturowe dalekie jest od powtórzenia błędu teologii liberalnej, usiłującej wyprowadzić wiarę chrześcijańską przez całkowite poddanie się humanizmowi. Odchodzi się od uzasadnienia fenomenu Objawienia z szerszego kontekstu, z jakiejś ogólnej, pozakonfesyjnej formy doświadczenia religijnego. W tym punkcie Tillich pozostaje wiernym spadkobiercą odnowionej przez Bartha tzw. „zasady protestanckiej” i podziela on podstawowe założenie teologii neoortodoksyjnej, nawołującej do powrotu ku jednemu oraz pełnemu Objawieniu Boga, jakie zawarte jest w Biblii. Wiara może być wyprowadzona jedynie z Objawienia, ale samo Objawienie może zawierać różne znaczenia. Bóg Żywy jest przecież nieczym nieuwarunkowanym, ostatecznym źródłem Bycia w porządku stworzenia i odkupienia. Dlatego, zdaniem Tillicha, możemy wyodrębnić dwa rozumienia Objawienia: objawienie ostateczne oraz objawienie uniwersalne. Jego pierwsza wersja skupia się na finalnym spełnieniu się historii zbawienia, jakie dokonało się we Wcieleniu Syna Bożego. W tym sensie innego Zbawiciela już nie będzie i objawienie jest ostateczne. Tym niemniej Bóg, absolutny fundament Bycia, nigdy nie będzie poznany do końca i objawienie wydarza się dalej w historii ludzkości, tocząc się tam, gdzie jeszcze nie jest On rozpoznany definitywnie, a więc także poprzez inne religie. Ten typ objawienia ma zasięg uniwersalny i będzie przebiegać aż do końca historii. Zakres jego przejawiania się jest bardzo szeroki, poczynając od różnych form kultury, np. w literaturze, przez wybranych ludzi, wydarzenia historyczne oraz przez pośrednictwo, bardzo akcentowanej przez Tillicha, bogatej symboliki religijnej. W tym znaczeniu status objawienia uniwersalnego jest taki, że nie dodaje nic nowego do Chrystusa jako centralnego punktu objawienia ostatecznego, ale może poszerzyć pole Jego zbawczej obecności. Tak więc dialog z innymi religiami nie tylko jest możliwy, lecz uzasadnia się w głębi samego Objawienia.

Warto w tym miejscu wspomnieć o pewnej ewolucji w poglądach Tillicha. Co prawda już pod koniec lat pięćdziesiątych odnaleźć można wyraźne ślady wskazujące, że poszukiwał on teoretycznych podstaw dla podjęcia dialogu z innymi religiami, czego efektem była książka *Chrześcijaństwo a religie*¹⁷, to pod koniec życia wzmógł jeszcze bardziej te zainteresowania. W tym celu wszedł nawet w bliższy kontakt intelektualny z twórczością Mircea Eliade. Pogłębiona łączność z filozoficzną refleksją nad religią wymogły na nim przyjęcie kilku punktów jako wyjściowych warunków w podjęciu dyskusji z religiami pozachrześcijańskimi. Mianowicie, w każdej religii znajduje się jakaś część objawienia i zbawienia, wartości te są otrzymywane przez człowieka w warunkach właściwej mu skończoności wobec natury, kultury i historii. Z tej ostatniej uwagi o zanurzeniu objawienia w określonym środowisku historyczno-kulturowym wynika postulat o możliwości krytyki religii (o charakterze mistycznym, profetycznym lub świeckim), gdyż zawsze możliwe są jej deformacje. Tillich jako teolog chrześcijański był też pewien, że jesteśmy w stanie wskazać, odnaleźć w historii religii wydarzenie

¹⁷ Tenże, *Le christianisme et les religions*, Paris 1968.

centralne, które kulminuje te dzieje, stanowi ich dopełnienie i szczyt. Opierając się na istotnych danych tego wydarzenia — objawienia otwiera się możliwość zbudowania teologii uniwersalnej. W tym miejscu protestancki teolog nie krył, podobnie zresztą jak Eliade, że ostatecznym epifanem Boga jest osoba Jezusa Chrystusa, Boga-Człowieka.

Każda religia zachowuje swoją autonomiczną wartość, o ile tylko jest odniesieniem człowieka do nie uwarunkowanej Pełni Bycia. Wtedy też religie znajdujące się poza obrębem biblijnym, wezwaniem wiary nabywają cech sakralnych, jakkolwiek manifestuje się w nich te odniesienie. W tym znaczeniu w każdej tradycji religijnej można odnaleźć jakąś postać objawienia, samoodślaniania się Boskiego fundamentu wszelkiego bycia. W ustaleniu stopnia i mocy objawienia trzeba stosować dialektyczną metodę na „tak” i na „nie” wobec tych elementów doświadczenia religijnego, które plasują się bliżej biblijnego wzorca, bądź też znajdują się od niego dalej. Nawiasem mówiąc, Tillich był pewien, że stosowanie tej metody we wzajemnym zbliżeniu różnych tradycji religijnych może też pomóc w rozróżnieniu tych zjawisk, zachodzących we współczesnej kulturze, które nie posiadając charakteru religijnego, naśladują, przypominają religię. Kulturowe próby kreowania zachowań quasi-religijnych mogą przyjmować różnorodne formy, np. religii świeckich, idolatrii politycznych, bałwochwalstwa historycznego. Przypomnijmy, iż w czasie życia Tillicha taką rolę odgrywały wielkie ideologie polityczno-historyczne, a jedna z nich nazizm niemiecki spowodowała bezpośrednio jego emigrację z Niemiec do Stanów Zjednoczonych. Tak więc, dynamiczny proces porównywania doktryn religijnych może wywołać takie pytania, które ujawniają nowe napięcia, wzbogacające dialogujących i przyczynia się do zdemaszkowania pseudoreligii¹⁸.

W swej teologicznej refleksji nad spotkaniem chrześcijaństwa z innymi religiami amerykański teolog szczególną uwagę poświęcił buddyzmowi. I tak, zdaniem Tillicha, w indyjskiej tradycji religijnej wylania się, dominujący w niej czynnik mistyczny, natomiast tradycja judeochrześcijańska powinna być interpretowana przez pryzmat priorytetowego dla niej wymiaru etycznego. Biblijne pojęcie grzesznego człowieka, dynamizuje jego postawę jako próbę przekroczenia stanu upadku, co bezpośrednio oddziaływało na ukształtowanie się odpowiedzialności moralnej za stan świata, tymczasem buddysta postrzega siebie jako więźń tego świata, który pasywnie stwierdza ten fakt, godzi się z nim, nie dostrzegając potrzeby działania „na zewnątrz” swego wewnętrznego życia. Chrześcijański model historii, który zmierza do eschatologicznego ukształtowania „nowego nieba i nowej ziemi”, zachęca do pracy nad zmianą oblicza świata. Bycie buddystą nie zmusza do zbyt dużego zaangażowania w przemianę otaczającej rzeczywistości, lecz do wyzwolenia się z jej iluzyjnego bytowania. Stąd wartością najwyższą buddyzmu będzie współczucie i miłosierdzie, podczas gdy chrześcijanin będzie motywował swoje zaangażowania w świecie przez dynamikę miłości¹⁹. Pełniejsza prezentacja refleksji Tillicha przerasta ramy niniejszego szkicu i z pewnością zasługuje na odrębne studium. Ich krótka prezentacja pokazuje, że amerykański teolog dał

¹⁸ Por. W. Nicholls, *ibid.*, s. 274–275.

¹⁹ P. Tillich, *ibid.*, s. 290 n.

teoretyczne podstawy dla chrześcijańskiego spotkania z religiami pozachrześcijańskimi oraz bardzo konkretnie aplikował je do dialogu z tradycją buddyjską.

Wydarzenie Soboru Watykański II oraz okres bezpośrednio go poprzedzający charakteryzowały się ogromnym przebudzeniem oraz dynamizmem teologicznym w środowiskach katolickich, co miało również swoje bezpośrednie przełożenie na sformułowanie oficjalnej Deklaracji o stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich *Nostra Aetate*. Wspomnienie czasu przygotowań do prac soborowych nie jest przypadkowe, gdyż w refleksji wybitnych teologów katolickich oraz filozofujących katolików pojawiły się wówczas propozycje podjęcia poważnej dyskusji nad relacjami wielkich religii światowych do chrześcijaństwa i bez nich trudno sobie wyobrazić powstanie soborowej deklaracji. Gustave Thils pisał wówczas, że wyjście z chrześcijańskiego domu wiary na spotkanie innych tradycji religijnych jest konieczne, aby głębiej zrozumieć uniwersalny plan zbawienia, jaki Bóg przygotował wobec całej rodziny ludzkiej. Aby lepiej zilustrować swoją intencję odwołał się on do analogii między Starym Przymierzem i jego wypełnieniem w Nowym. Tak, jak poznanie religii żydowskiej i podtrzymywanie więzi ze Starym Przymierzem staje się nieusuwalnym składnikiem chrześcijańskiej samoświadomości wiary, które objawia jednocześnie specjalny i uprzywilejowany plan zbawienia dla wybranych, tak poznanie wielkich tradycji religijnych może ujawnić zamierzenie Boga odnoszące się do powszechnych dziejów ludzkich wraz z jej historią religii. W tej sprawie przyszłość należy do Boga i to On będzie inicjatorem zjednoczenia religii, w ten sam sposób, zrealizuje się prawda o tym, że jest On Ojcem ludzi wszystkich czasów, języków i kultur²⁰.

Dla zachowania pełnej faktografii należy zauważyć, iż zainteresowanie katolickim religiami pozachrześcijańskimi przewija się w kilku dokumentach Soboru Watykańskiego II, przede wszystkim we wspomnianej Deklaracji o stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich, ale też w Konstytucji dogmatycznej o Kościele, Konstytucji o Objawieniu Bożym, czy w Dekrecie o działalności misyjnej Kościoła. W każdym z tych dokumentów wspomina się z życzliwością i szacunkiem innych członków rodziny ludzkiej, którzy poszukują Boga we własnych tradycjach religijnych. Również posłanie misyjne chrześcijan nie powinno przesłonić autentycznych wartości, jakie znajdują się w poszczególnych wspólnotach religijnych, jeśli nawet, z chrześcijańskiego punktu widzenia, nie odznaczają się one czystością prawdy religijnej, przyniesionej w Objawieniu biblijnym.

Przechodząc do skomentowania Deklaracji o stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich *Nostra Aetate*, należy zauważyć, że choć jest to jeden z najkrótszych dokumentów Soboru, zajmujący niecałe pięć stron tekstu w polskiej edycji, to z pewnością należy go traktować jako przełomowy sygnał wskazujący na głębokie zmiany, jakie nastąpiły w nauczaniu kościelnym²¹. Istotnym probierzem tej ewolucji pogłądowej jest wyraźne odejście od linii polemicznej, nastawionej na negatywną ocenę innych religii oraz osłabienie tendencji jednostronnego wyszukiwania w religiach pozabiblijnych jedynie takich elementów, które dzieliłyby

²⁰ G. Thils, *ibid.*, s. 102 n.

²¹ DRN.

dwubiegunowo obszar doświadczenia religijnego na zdecydowanie lepszy świat chrześcijański oraz jego gorsze pozachrześcijańskie otoczenie²². Aby komentarz do dokumentu nie był dłuższy od niego samego, zwrócimy uwagę na kilka dominujących akcentów, przedstawiających jego ogólne tło:

1. Podjęcie globalnego dialogu międzyreligijnego i uczestnictwo w nim Kościoła nie wypływa jedynie z przymusu zewnętrznego, związanego z ogólnym kierunkiem zmian kulturowych, gdzie pojęcie pluralizmu religijnego pozostaje nie tylko teoretyczną figurą dla wyjaśnienia wielości religii, lecz weszło na stałe w praktykę życia. Nie widać śladów tej zewnętrznej motywacji w tekście dokumentu. Kościół czerpie inspiracje z własnych źródeł wiary.

2. Wyraźnym motywem, który regularnie odzywa się w soborowym dokumencie jest pragnienie jedności całej rodziny ludzkiej paralelne do dążeń ekumenicznych, jakie przebiegają wewnątrz Kościołów chrześcijańskich.

3. Następną cechą jest uznanie pozostałych religii za pełnowartościowe doświadczenia religijne, skierowane na poszukiwanie Boga. Czyli istnieje jakaś wspólna podstawa religii, którą jest sam człowiek odkrywający w sobie otwarcie na Byt Transcendentny (*capax Dei*).

4. Różnorodność religii nie jest jedynie złem, jak to dotychczas przedstawiano w polemicznych tonacjach. Każda z religii wprowadza własny i niepowtarzalny wkład w ogólne duchowe doświadczenie ludzkości. Szczególne miejsce w tym procesie zajmują religie monoteistyczne, chrześcijaństwo, judaizm i islam, ale też religie Dalekiego Wschodu.

5. Podkreśla się również potrzebę tolerancji religijnej, która jest zakorzeniona w wolności jednostki ludzkiej.

6. Chrześcijaństwo rozpoznaje siebie jako centrum doświadczenia religijnego ludzkości, opierając się na historycznym wejściu Boga w dzieje ludzkie, objawione w szczególności sposób we Wcieleniu Syna Bożego. Uznanie wartości religijnych i zbawczych w innych religiach, nie przesłania w niczym prawdy o jedynym Odkupicielu, Jezusie Chrystusie. Kościół odnosi się do religii pozachrześcijańskich nie przez ich wykluczenie, lecz otwarcie na całą rodzinę ludzką przez składanie świadectwa chrześcijańskiego życia²³.

II. PRÓBA SYSTEMATYZACJI STANOWISK

Soborowy dokument nie zawiera dyrektywnych wskazówek, czy norm teologicznych, więcej nawet, bo jego celem nie było zdefiniowanie oficjalnej, katolickiej teologii religii niechrześcijańskich. W swym zamierzeniu, Deklaracja starała się jedynie zaprezentować ogólną postawę, jaką Kościół zajmuje wobec wielkich

²² Por. Jan Paweł II, *Wierzę w Boga Ojca Stworzyciela*, Rzym 1987, s. 81–87.

²³ Można dodać, że, pozbycie się lęków i postawy agresywnej w stosunku do religii niechrześcijańskich, właściwa ich ocena oraz usytuowanie w świadomości religijnej, zaczyna się od pogłębienia własnej, chrześcijańskiej tożsamości wiary. Nie może być autentycznego otwarcia na pozostałe religie i wnoszenie w nie zbawczej obecności Ewangelii, bez podjęcia osobistego i głębokiego dialogu z Chrystusem.

religii współczesnego świata. Można więc powiedzieć, że soborowa deklaracja przeniknięta jest szczerą życzliwością, która otwiera pole dla teologicznego dyskursu. Rzeczywiście w ramach wywołanej problematyki pojawiła się cała gama odpowiedzi, które posiadają równorzędny status teologicznych poszukiwań, i żadna z nich nie niesie w sobie normatywnego zobowiązania.

Każda próba systematyzująca różnorodność wypowiedzi teologicznych posiada charakter konwencjonalny. Ich zbyt dosłowne traktowanie grozi wprowadzeniem skrótów myślowych, które zamazują istniejące zróżnicowanie. Takie próby skazują też ze swojej natury na pominięcie analiz nad zagadnieniami szczegółowymi, w których kryje się źródło różnic w teologicznych sformułowaniach. Tym niemniej dla ogólnego zorientowania w aktualnych tendencjach teologii religii niechrześcijańskich pożyteczne jest użycie zbiorczego schematu klasyfikującego dotychczasowe stanowiska²⁴.

Jako pierwszą wymienia się, skomentowaną już uprzednio, dialektyczną teologię protestancką powiązaną z teologią neoortodoksyjną Karla Bartha. Drugą, dość wpływową współcześnie, grupą interpretacyjną, wyjaśniającą chrześcijańską samoświadomość wiary wobec innych religii, jest teoria dopełnienia (*théologie de l'accomplissement*). Wśród jej czołowych reprezentantów wymienia się takich teologów, jak: J. Daniélou, H. Urs von Balthasar, czy H. de Lubac, R. Panikkar. Podkreśla się uznanie dla autonomicznych wartości, jakie realizują się w poszczególnych religiach. Historia religii przynosi ze sobą różnorodne formy wezwania Bożego, które realizując swoje partykularne intuicje, tworzą wielość tradycji religijnych. Każda z nich zakłada dążenie do tak lub inaczej rozumianego Boga Żywego, i w tym znaczeniu każda religia zawiera pozytywne wartości. Realizacja tego wezwania w religiach pozabiblijnych jest niepełna i musi być ostatecznie oczyszczona, czy też dopełniona w chrześcijaństwie, które zawiera w sobie Pełnię Objawienia Bożego. W ten sposób chrześcijaństwo oświeśla zbawczą łaską pozostałe religie i dopełnia w nich to wszystko, czego im brak, aby uczestniczyć w uniwersalnym darze odkupienia. Każda z tradycji religijnych może otrzymać zbawczą pełnię obietnicy tylko przez konfrontację z jedynym i centralnym wydarzeniem w historii religii, którym jest wcielony Syn Boży. Pozytywna ocena i afirmacja pozachrześcijańskich kultur religijnych odślania zarazem ich nieprzekraczalne limity, które potrzebują odnowienia i przemiany w świetle prawdy ewangelicznej.

Trzecia grupa odpowiedzi jest przyporządkowana teologii ogólnej i szczegółowej w ramach, których realizujące się historia zbawienia (*théologie de l'histoire générale et spéciale du salut*). Wśród jej zwolenników wyróżnia się G. Thilsa, K. Rahnera z jego teorią „anonimowych chrześcijan”, H.R. Schlette'a oraz H. Künga. Dla wyjaśnienia obecności Boga Biblii w pozostałych tradycjach religijnych korzysta się ze schematu Objawienia powszechnego i szczególnego. Jak wyjaśnia się wzajemną relację między nimi? Cała historia zbawienia posiada jakby dwa uzupełniające się wymiary, powszechny i specjalny. O ile sprecyzowanie znaczenia terminu objawienie szczególne nie nastrocza zbyt wielu kłopotów, gdyż przyjęte

²⁴ Korzystam z typologii podanej przez Pierre Masseina w „Słowniku religii” zredagowanym przez Paula Pouparda, *Dictionnaire de religions*, Paris 1984, s. 1693–1697.

aktem wiary jako dar wspaniałomyślnego Boga, stosuje się ekskluzywnie do objawienia judeochrześcijańskiego, o tyle pojęcie objawienia powszechnego odznacza się większym skomplikowaniem. Ogólnie twierdzi się, że głównym mediatorem tego typu objawienia jest kosmos. To sam świat, bez względu na poszczególne jego interpretacje zawarte w przekazach religijnych, jest szczególnym miejscem epifanii Bożej tajemnicy. Poza tym wspomina się również naturalne zasady moralne, które wskazują na istnienie Boskiej podstawy porządku etycznego. Jeśli zaakceptuje się szerokie rozumienie objawienia, to rzeczywiście objawienie powszechne spełnia rolę pośredniczącą w budzeniu się wiary. Trudno jeszcze w tym miejscu mówić o spełnieniu się samego aktu religijnego zawierzenia Bogu na wzór biblijny. Akt wiary zależy jedynie od łaski Bożej i sytuacji się poza możliwościami poznawczymi objawienia powszechnego, lecz relacją religijną jaka tworzy się na tym poziomie jest autentycznym wyrazem dążeń człowieka do uzyskania pełnego doświadczenia Boga. Dlatego wszystkie wielkie religie światowe należy umieścić w planie powszechnych dziejów zbawienia, w jakich uczestniczy ludzkość. Na potwierdzenie swojej teorii Thils przywołuje patrystyczny obraz Logosu-Chrystusa, który rozsiewa na polach świata ziarna prawdy. Św. Justyn korzystał z tej metafory dla wyjaśnienia konfrontacji chrześcijaństwa z grecką filozofią. Nie zaprzeczał on możliwości poznania Logosu-Prawdy przez niektórych filozofów (np. Heraklit i Sokrates), choć oczywiście było to możliwe w sposób przybliżony i niepełny. Podobnie jest z chrześcijaństwem stającym wobec wielości religii. Pełnię prawdy o Bogu ofiarowuje człowiekowi jedynie totalne objawienie Logosu jako Słowa Bożego, które jest zdeponowane w Biblii i afirmowane łaską wiary. W pozostałych religiach, rozrzuconych nasion prawdy nie będzie nigdy w wystarczającej ilości, aby pouzbierane z jednego lub wielu miejsc, czyli z jednej lub z wielu religii pozabiblijnych, mogłyby sprowokować zaistnienie Objawienia specjalnego, które leży w suwerennej decyzji Boga. A zatem, każda kultura religijna odbija w swoich poszukiwaniach ukryte oblicze Boga prawdziwego, w tym znaczeniu coś z niego objawia. Jednakże moment dystansu, jaki dzieli dwa typy objawienia nigdy nie może być przekroczony przez wyłączne tropy wyżłobione przez człowieka w ramach objawienia powszechnego. Każda partykularna forma religii wyraża się w i *poprzez* swoiste dla siebie otoczenie kulturowe, które narzuca określoną koncepcję *sacrum*, decydując tym samym o sposobach wyrażania relacji religijnej. Cała struktura doświadczenia religijnego w objawieniu powszechnym naznaczona jest piętnem rozwoju kulturowo-historycznego, co stanowi jego treść i zarazem ograniczenie horyzontalne. Pozostaje dziełem człowieka kroczącego śladem ukrytego Boga. Tymczasem, objawienie specjalne jest mową ukrytego Boga, który ukazał swoje oblicze w Synu Bożym wcielonym, Jezusie Chrystusie.

Czy w takim razie istnieje możliwość przejścia między jedną a drugą formą objawienia? Oczywiście, że tak. Chrześcijaństwo jest również religią, bo choć jego Boskie Źródło istnienia płynie spoza horyzontu historii świata, to dramat Przymierza rozgrywa się w dziejach ludzkich. Wiara chrześcijańska wtapia się w świat, oddychając kulturą tak, jak pozostałe religie. Jej uprzywilejowane miejsce nie narusza wartości pozostałych kultur religijnych. W momencie, gdy religia chrześcijańska zostanie uznana przez wyznawcę innej religii jako miejsce objawienia Pełnej prawdy o Bogu, to wówczas powszechna historia zbawienia staje się w życiu

tego człowieka specjalną historią zbawienia. Na poziomie kulturowym, chrześcijaństwo plasuje się jako jedna z religii wyznawanych przez ludzkość, ale przyjęta przez osobę ludzką w akcie wiary i wzmocniona łaską, wprowadza go w bezpośredni obręb oddziaływania objawienia specjalnego, które Bóg przygotował dla wybranych.

Czwarty nurt odpowiedzi określa się mianem koncepcji sakramentalnej (*théologie de la sacramentalité*). Jej zwolennikami są m.in. Y. Congar oraz E. Schillebeeckx. Refleksja teologiczna koncentruje się na Chrystusie, który jest sakramentem pojednania ludzkości z Bogiem Ojcem. Osoba Syna Bożego jest widzialnym „znakiem i narzędziem” zasadniczej postawy Boga wobec rodziny ludzkiej, skierowanej na doprowadzenie wszystkich ludzi do finalnego spełnienia się dzieła zbawczego. W tym znaczeniu Syn Boży jest sakramentem miłości Bożej do całego stworzenia. Sakrament ten przez dokonane odkupienie jest też obecny w Kościele (*Ecclesia sacramentum mundi*), ale nie wbrew lub poza religiami niechrześcijańskimi. Chrystus jest jedynym i niedościgłym wzorcem znaków sakramentalnych, choć też w każdej religii istnieją gesty oraz rytuały religijne o charakterze soteriologicznym. Twierdzić się będzie, że Chrystus jako jedyny Pośrednik i Zbawiciel pozostaje obecny w tych gestach, o ile wyznawcy innych religii postępują zgodnie z własną tradycją. Czyniąc tak, uczestniczą oni w tajemnicy pojednania z Bogiem, Ojcem wszystkich ludzi. Jednocześnie unika się ryzyka relatywizacji mocy sakramentu, podkreślając, że uczestnictwo religii niechrześcijańskich w zbawczym działaniu Chrystusa, odbywa się nie przez wspólnotową przynależność do określonej religii, gdyż pierwotnym typem wspólnoty sakramentalnej jest Kościół. Jedynie w Nim i poprzez Niego uobecnia się w świecie Chrystusowa moc pojednania. To nie religie pozachrześcijańskie jako zamknięta całość mogą czerpać łaskę odkupienia, lecz poszczególni wyznawcy, o ile kierują się szczerym sercem wskazaniami własnej religii.

W końcu też, należałoby wyróżnić koncepcję relatywistyczną, lub też synkretystyczną, której nie wymienia Massein. Umieszcza się w niej dokonania tych teologów, którzy ustawiają wszystkie religie w pozycji równorzędnych partnerów, z których żaden nie ma specjalnie uprzywilejowanego miejsca, jeśli nie w planie zbawienia, to z pewnością w wyczerpującym poznawczo ujęciu Boskiego źródła tajemnicy religijnej. Można zatem przypuszczać, że wspólnota chrześcijańska nie jest traktowana jako wyróżnione miejsce, gdzie rozgrywa się zbawcze uświęcenie, które miałoby w efekcie prowadzić do uzyskania soterycznego spełnienia. Obecność zbawiającego Chrystusa nie ogranicza się do wiary ukształtowanej w kręgu Objawienia biblijnego. Twierdzenie takie, mieściłoby się jeszcze w ramach katolickiej ortodoksji twierdzącej, że w Jezusie dokonał się historyczny fakt odkupienia, który, w sposób znany jedynie Bogu, rozciąga swoją moc na każdą religię. W tym znaczeniu potwierdzałoby to sensowność wyprowadzenia interpretacji, według której żaden partykularny typ doświadczenia religijnego nie wyczerpuje w „całości” Bożej tajemnicy, nikt, poza Bogiem, nie posiada Jego wiedzy. W tym sensie chrześcijaństwo nie jest jedyną i zamkniętą postacią poznawczego „wyczerpania” tematu religijnego, skupionego wokół słowa Bóg. Z kolei, takie postawienie sprawy sprawia, że zarzuca się tej koncepcji przyjmowanie istnienia jakiegś pierwotnej religii o charakterze uniwersalnym, jakiegś

wspólnej „wiecznej religii” ludzkości, gdzie żadna konkretna, historycznie ukształtowana jej postać nie może być uważana za pełnego reprezentanta Boga. Brak nadania wyróżnionego miejsca Objawieniu biblijnemu może nasuwać wątpliwości, czy zrealizowało ono ekskluzywnie dzieło odkupienia człowieka, uderzając tym samym w chrześcijańską samoświadomość wiary o ostatecznym wypełnieniu zbawczej obietnicy. Wydaje się, że na zapleczu teorii synkretystycznej kryje się nierozróżnienie między niemożliwością bezpośredniego dotarcia poznawczego do Boga, ku któremu kierują się wysiłki wszystkich religii, a tezą głoszącą chrystologiczne wypełnienie odkupienia, gdzie na mocy wiary otwiera się dostęp do pełnego uczestnictwa w życiu Bożym. Skok religijnej przynależności do kręgu Objawienia dokonuje się w wierze, a nie na podstawie międzyreligijnego doświadczenia, które usiłowałoby wyczerpująco opisać tajemnicę Boga. Szczególną wersją teorii synkretystycznej byłaby tzw. pluralistyczna teologia religii, której głównym rzecznikiem jest angielski filozof z nurtu analitycznego, powiązany ze wspólnotą anglikańską J. Hick, zaś ze strony katolickiej P. Knitter. Podstawowa cecha tego stanowiska sugerowana jest przez twierdzenie osłabiające wyjątkowy i ekskluzywny charakter biblijnego wejścia Boga w historię ludzką. Każdy typ religii, łącznie z objawieniem chrześcijańskim, naznaczony jest skazą uwikłania dziejowego. Partykularny, lokalny charakter historycznie ukształtowanych wierzeń religijnych sprawia, że żaden z religijnych partnerów nie powinien zgłaszać pretensji do zajęcia uprzywilejowanego miejsca w poznaniu Boskiej Pełni. O ile wcześniej dialog międzyreligijny koncentrował się wokół osoby Chrystusa — Zbawiciela wszystkich ludzi, to przyszły kształt tego dialogu musi być przekroczony przez paradygmat teocentryczny. Osłą spotkania międzyreligijnego stanie się próba uzgodnienia istotnych cech wielkich tradycji religijnych, które odnoszą się do zróżnicowanego pojęcia bóstwa. Z chrześcijańskiego punktu widzenia, zachęta do opuszczenia chrystologii na rzecz większego otwarcia ku pluralistycznej koncepcji *sacrum* ryzykuje zniesienie fundamentu wiary biblijnej.

LE CHRISTIANISME EN FACE DES RELIGIONS ET LE PROBLÈME DU SALUT

RESUMÉ

Le problème de la religion chrétienne face aux autres traditions religieuses est intéressant surtout par rapport au salut. Cette rencontre pose une question importante: de quelle façon participe telles au salut apporté par Jésus Christ. Du côté chrétien ce sont les milieux protestants qui ont commencé le dialogue. Celui-ci a été repris par les catholiques puis précisé pendant Vatican II. Maintenant il y a plusieurs réponses viennent de théologiens. Nous présentons cinq propositions: la théorie de l'exclusion présentée par Karl Barth, la théologie de l'accomplissement (J. Daniélou, H. de Lubac, H. Urs von Balthasar), la théologie de l'histoire générale et spéciale du salut (G. Thils, K. Rahner, H.R. Schlette), la théologie de la sacramentalité (Y. Congar, E. Schillebeeckx) et la théorie relativiste (J. Hick, P. Knitter).