

# IV. DIALOGI MIĘDZYRELIGIJNE

---

Studia Oecumenica 7  
Opole 2007

GERHARD GÄDE  
Rzym – Palermo

## INTERIORYZM – PROPOZYCJA WYJŚCIA Z RELIGIJNO-TEOLOGICZNEJ ŚLEPEJ ULICZKI<sup>1</sup>

### I. Dylemat pastoralny

Drugi Sobór Watykański wypowiedział się po raz pierwszy w swoim urzędowym nauczaniu i głoszeniu prawdy o Kościele w sposób pozytywny na temat religii niechrześcijańskich, przyznając, że religie te zawierają w sobie zaczątki prawdy, a nawet świętości: „Kościół nie odrzuca niczego z tego, co w religiach tych jest prawdziwe i święte” (*Nostra aetate* 2). W sposób wyraźny Sobór przyznaje także wyznawcom innych religii możliwość osiągnięcia zbawienia (por. *Lumen gentium* 16; *Gaudium et spes* 22) odżegnując się od tzw. ekskluzywizmu zbawczego. Tym samym uwzględnia on nowotestamentowe przekonanie wiary o uniwersalnej woli Boga zbawienia człowieka (por. 1 Tm 2,4; Tt 2,11). W szczególności deklaracja *Nostra aetate* zawiera określony stosunek Kościoła do religii niechrześcijańskich, a mianowicie szczerą wolę dialogu z tymi religiami.

Z drugiej strony Sobór napomina i zachęca wyraźnie do utrzymywania nieprześcignionego depozytu wiary i prawdy chrześcijańskiej Dobrej Nowiny: „Nieustannie głosi on jednak (Kościół) Chrystusa, który jest ‘Drogą, Prawdą i Życiem’ (J 14,6), w którym ludzie znajdują pełnię życia religijnego, w którym Bóg [15] wszystko ze sobą pojednał” (*Nostra aetate* 2). W odniesieniu do mocy obowiązywania chrześcijańskiej Dobrej Nowiny i w odniesieniu do przeko-

---

<sup>1</sup> Opublikowano w wersji niemieckojęzycznej w: ThG 46 (2003), 14-27. Liczby w nawiasach kwadratowych podają każdorazowo stronicę opublikowanej tam wersji.

nania o nieprześcignionej jej wartości i prawdy nie będzie żadnych wyjątków. Podkreśla to w całej rozciągłości nowy dokument Kongregacji Doktryny Wiary *Dominus Iesus*.

Jednak dla wielu ludzi wydaje się problemem, w jaki sposób można pojednać i zharmonizować ze sobą te różne stanowiska. Przypuszczalnie dokument *Dominus Iesus* traktować należy również jako reakcję na jednostronną recepcję II Soboru Watykańskiego, która religie niechrześcijańskie zgodnie z wypowiedziami soborowymi ocenia jako pewnego rodzaju zrelatywizowanie chrześcijańskiej prawdy. Rzeczywiście, tego rodzaju pluralistycznej relatywizacji nie należałoby przeoczyć w stosunku do oficjalnego nauczania Kościoła. Kto opiera się na nieprześcignionym depozycie wiary i prawdy chrześcijańskiej Dobrej Nowiny, podejrzewany jest niemal natychmiast o brak gotowości do prowadzenia dialogu i brak tolerancji, a także o stanowisko antypluralistyczne i fundamentalizm. Także dla kapłanów i współpracowników duszpasterzy powstają trudności we wzajemnym harmonizowaniu oceny innych religii z bezwarunkową mocą obowiązującego chrześcijańskiego orędzia w taki sposób, by zgodność ta była zrozumiała. W przeciętnym rozumieniu (pozytywną) ocenę pluralizmu religijnego okupić można wyłącznie relatywizacją własnego stanowiska. Upieranie się przy posiadaniu wyłącznej prawdy wydaje się równoznaczne z sygnalizowaniem stanowiska ekskluzywistycznego i niedialogowego, a także braku otwartości. Dla księży i współpracowników duszpasterzy konfrontowanych z odpowiednimi prośbami o informację i wzywanych do zajęcia oficjalnego stanowiska wyżej wymieniona sytuacja stanowi często pewien dylemat. Z reguły trudne jest dla wspomnianych grup zawodowych poniekąd samo przyjęcie do wiadomości licznych pozycji literatury teologicznej związanej z tym tematem, w celu zorientowania się w całym gąszczu różnorodnych poglądów.

W zasadzie dylemat ten sygnalizuje bardziej istotny problem, a mianowicie jak można uniknąć teologicznego *relatywizmu* bez konieczności zaprezentowania stanowiska fundamentalistycznego, względnie jak można uniknąć podejrzania o *fundamentalizm* bez wpadania w stanowisko relatywistyczne. Obydwa stanowiska są obecnie w Kościele rozpowszechnione. W ogólnym rozumieniu uniknięcie pierwszego ze stanowisk wydaje się możliwe tylko poprzez zajęcie drugiego z nich. Nie widać drogi pośredniej; ponieważ mieszanina dwóch błędnych dróg na pewno nie może być drogą prawidłową. Celem wysiłku wkładanego w rozwikłanie tego zagadnienia jest znalezienie alternatywy do obydwu tych błędnych stanowisk. Byłoby wielką sztuką współczesnej teologii rozwikłać to zagadnienie i znaleźć alternatywne rozwiązanie. Rozwiązanie to polegałoby na tym, by ukazać chrześcijańską Dobrą Nowinę wraz z jej bezwarunkowym depozytem wiary i prawdy bez przyjmowania przekonań fundamentalistycznych. Stać się to może – w przeciwieństwie do metod postępowania zgodnych z zasadami fundamentalistycznymi – wyłącznie poprzez stosowanie rozsądnej argu-

mentacji, a zatem poprzez skonfrontowanie chrześcijańskiego depozytu wiary i prawdy z rozsądkiem, przy jednoczesnym odrzuceniu mniemań subiektywnych i ich absolutyzowaniu.

W przeniesieniu na grunt tematyki teologiczno-religijnej oznacza to dążenia, by chrześcijański depozyt wiary i prawdy nie był realizowany wyłącznie w ten sposób, by religie niechrześcijańskie uzyskały wyłącznie częściowe uznanie oraz by przyznać im jedynie częściowy udział we własnej prawdzie. O wiele bardziej chodzi o to, by w chrześcijańskim depozycie prawdy i wiary widzieć warunek możliwości przyznania religiom niechrześcijańskim także posiadanie jedynej w swoim rodzaju prawdy. W jaki sposób można tego jednak dokonać?

## [16] II. Teologiczno-religijna ślepa uliczka

Współczesna chrześcijańska teologia próbowała do tej pory rozwiązać naszkicowany wyżej problem przy wykorzystaniu trzech wzajemnie wykluczających się modeli podstawowych: *ekskluzywizmu*, *inkluzywizmu* oraz *pluralizmu*. Dwa pierwsze modele są już modelami klasycznymi. Sięgają aż do czasów Ojców Kościoła. Trzeci model to model nowszej daty.

### Ekskluzywizm

„Extra ecclesiam nulla salus” („poza Kościołem nie ma zbawienia”) to aksjomat, który od czasów Orygenes<sup>2</sup> i Cypriana z Kartaginy<sup>3</sup> najpierw określał stosunek do odpadłych chrześcijan w czasach prześladowań, następnie zaś także do niechrześcijan, posiadając długą i po części fatalną historię oddziaływania<sup>4</sup>. Przekładając to na teologię religii, owo założenie eklezjocentryczne oznaczało, iż religie niechrześcijańskie nie mogą pośredniczyć w przekazywaniu ani boskiej prawdy, ani świętości. Jedynie własna religia posiada całą i niepodzielną prawdę i stąd stanowi jedyną drogę do świętości; tak też należy ją rozumieć. Również Karl Barth reprezentował teologiczno-religijny ekskluzywizm w bardzo zróżnicowanej formie<sup>5</sup>.

<sup>2</sup> Por. ORYGENES, *In librum Iesu Nave*, homilia III, PG XII, 841f: „Extra hanc domum, id est extra Ecclesiam nemo salvatur.”

<sup>3</sup> Por. Cyprian z Kartaginy, *De catholicae ecclesiae unitate*, 6: „Habere non potest Deum patrem qui ecclesiam non habet matrem.”

<sup>4</sup> Do historii aksjomatu porównaj W. KERN, *Außerhalb der Kirche kein Heil?*, Freiburg im Br. 1979. Dla zrozumienia znaczenia w ramach teologii religii por.: G. GÄDE, *Extra Ecclesiam nulla salus? Ein patristisches Axiom und der heutige religiöse Pluralismus*, *Cath* 55 (2001), 194-214.

<sup>5</sup> Por. K. BARTH, *Kirchliche Dogmatik*, I/2, Zollikon-Zürich 1938, § 17. Ekskluzywizm K. Bartha należy rozpatrywać w sposób zróżnicowany, ponieważ nie odwołuje się on do prymitywnego stanowiska fundamentalistycznego, lecz dokonuje negatywnej oceny religii – włącznie z chrześcijańską – w ogóle. Zgodnie z poglądem K. Bartha, religia jest „przeciwstawieniem się objawieniu, skoncentrowanym wyrazem ludzkiej niewiary” (*tamże*, 330).

Wyraziwszy to w pewnym uproszczeniu stanowisko to można ująć w sposób następujący: *Jedynie własna religia posiada całą i niepodzielną prawdę, wszystkie inne religie błędzą*. Chrześcijański ekskluzywizm oznacza tym samym: Chrystus jest *przeciwko* innym religiom. Pogląd ten reprezentowany jest obecnie prawie wyłącznie w ugrupowaniach fundamentalistycznych i ewangelikalnych. Przeocza on jednak istotną prawdę, iż znajduje się w opozycji do chrześcijańskiego przekonania o Bogu posiadającym wolę uświęcenia wszystkich ludzi, a także w opozycji do nowotestamentowego przekonania wiary, zgodnie z którym Bóg zjednoczył świat ze sobą (por. 2 Kor 5,19).

## Inkluzywizm

Drugi model, inkluzywizm, także powołuje się na pierwszy okres życia chrześcijan. Justyn np. otworzył się na filozofię grecką i zobaczył w niej naturalne przygotowanie do chrześcijaństwa (praeparatio evangelii)<sup>6</sup>. Pogląd ten stał się możliwy dzięki nauce o Logosie. Również poza chrześcijaństwem spotkać można było naukę o *lógoi spermatikoi*, a zatem o ziarnach Słowa Bożego, czyli o Prawdzie; te ziarna Słowa Bożego umożliwiały uzyskiwanie pewnej wiedzy o prawdzie chrześcijańskiej.

[17] W naszych czasach stanowisko inkluzywistyczne zostało w sposób transcendentno-teologiczny uzasadnione przez Karla Rahnera, a także rozwinięte i wyjaśnione w licznych artykułach naukowych<sup>7</sup>. Punktem wyjścia tego stanowiska jest przekonanie o transcendentnej otwartości człowieka na tajemnicę Boga, która podnosi go do rangi potencjalnego słuchacza słowa. Człowiek jest generalnie zdolnym do relacji ze Słowem Bożym, stąd od samego początku nie znajduje się na złej pozycji w stosunku do Nieprawdy, jakkolwiek owa transcendentna otwartość wymaga dla swojego spełnienia (a także zapewne dla swojego odkrycia) pośrednictwa kategoryjno-historycznego w postaci chrześcijańskiego objawienia. Z chrześcijańskiego punktu widzenia historia zbawienia biegnie równoległe do historii człowieka jako takiej<sup>8</sup>, a tym samym do historii religii, w której otwartość ta przecież rzeczywiście się wyraża, dotycząc transcendentnej tajemnicy.

Inkluzywizm w religiach niechrześcijańskich nie dostrzega zatem znamion nieprawdy. Wręcz przeciwnie, włącza je we własną prawdę i tym samym przydziela im – z uwzględnieniem szerokiego spektrum stopniowania – uczestnictwo

<sup>6</sup> Por. JUSTYN, *I. Apologia*, 46.

<sup>7</sup> Por. K. RAHNER, *Das Christentum und die nichtchristlichen Religionen*, w: *Schriften zur Theologie*, t. 5, Einsiedeln 1962, 136-158; TENZE, *Der eine Christus und die Universalität des Heils*, w: *Schriften zur Theologie*, t. 12, Einsiedeln 1975, 251-282; TENZE, *Über die Heilsbedeutung der nichtchristlichen Religionen*, w: *Schriften zur Theologie*, t. 13, Zürich – Einsiedeln – Köln 1978, 341-350.

<sup>8</sup> Por. K. RAHNER, *Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums*, Freiburg im Br. – Basel – Wien 1976, 147-157.

w uniwersalnej prawdzie chrześcijańskiej. Inkluzywizm stał się podczas obrad drugiego Soboru Watykańskiego oficjalnym poglądem w urzędowym nauczaniu Kościoła katolickiego. Można zdefiniować go w sposób następujący: *Wyłącznie religia chrześcijańska jest religią prawdziwą, a tym samym pośredniczy ona na drodze do zdobywania zbawienia, inne religie natomiast stanowią jedynie „promień” tej Prawdy.* Nie można przeoczyć przy tym jednak – przy całym uznaniu i szacunku dla religii niechrześcijańskich – jasnej wyjątkowej pozycji roszczeniowej chrześcijaństwa. Chrystologicznie inkluzywizm można więc wyrazić następująco: Chrystus jest ponad religiami.

## Pluralizm

Jak widać, obydwie tradycyjne stanowiska zapewniają wiodącą rolę chrześcijańskiego depozytu wiary i prawdy w sposób oczywisty i widoczny jedynie kosztem depozytu wiary i prawdy innych religii. Ekskluzywizm realizuje to poprzez decydujące zaprzeczanie prawdziwości innych religii, inkluzywizm natomiast poprzez uwarunkowaną akceptację tychże. Cechą wspólną obydwu stanowisk jest: zapewnienie wiodącej roli chrześcijańskiego depozytu wiary i prawdy, co możliwe jest wyłącznie poprzez (zróznicowane pod względem intensywności) zrelatywizowanie pozachrześcijańskich religijnych depozytów wiary i prawdy.

Z uzasadnionego niezadowolenia, które wynika z analizy powyższych modeli, powstała potrzeba rozwinięcia modelu trzeciego, w szczególności na obszarze anglo-amerykańskim: model ten zaczęto nazywać modelem *pluralistycznym*. Do głównych przedstawicieli tego kierunku teologicznego należą w pierwszym rzędzie John Hick<sup>9</sup> i Paul F. Knitter<sup>10</sup>. Ich teologia, tj. pluralistyczna teologia religii, to konsekwentne odejście od dotychczasowych modeli teologiczno-religijnych, a zatem zupełnie nowy paradygmat. Odrzucając ekskluzywistyczny [18] *eklezjocentryzm*, chcąc jednocześnie przewyciężyć inkluzywistyczny *chrystocentryzm*, pluraliści lansują pogląd *teocentryczny* bądź *soteriocentryczny*. W centrum religii i w historii religii, również z chrześcijańskiego punktu widzenia, nie powinien już stać Chrystus. Zamiast tego, również z perspektywy chrześcijaństwa powinien być dopuszczalny pogląd, iż wszystkie religie posiadają swoje centrum w transcendentnej prawdzie Bożej i wokół niej oscylują. To teocentryczne rozumienie zostanie później w trakcie rozwoju pluralistycznej teologii religii jeszcze raz zmienione i przeistoczone w soteriocentryzm. Pogląd ten lansuje przede wszystkim Paul F. Knitter: jego zdaniem wszystkie religie krążą wokół prawdy o osiągnięciu zbawienia, i w tym rozumieniu są „prawdziwe”, o ile przybliżają

<sup>9</sup> Por. np. J. HICK, *Religion. Die menschlichen Antworten auf die Frage nach Leben und Tod*, München 1996.

<sup>10</sup> Por. P.F. KNITTER, *Ein Gott – viele Religionen. Gegen den Absolutheitsanspruch des Christentums*, München 1988.

swoich zwolenników do owej prawdy poprzez realizację uwalniających procesów emancypacyjnych<sup>11</sup>.

W modelu pluralistycznym religie jawią się zatem jako różne *socjo-kulturowe manifestacje jednej transcendentnej Prawdy*. Podstawą ich wszystkich jest religijne doświadczenie transcendentnej rzeczywistości i prawdy. Stanowi ona o ich własnej prawdzie. W odróżnieniu od ich istoty, wszelkie treści o charakterze doktrynalnym i rytualnym uwarunkowane są historycznie i kulturowo, stąd nie mogą rościć sobie pretensji do posiadania wyłącznej prawdy w stosunku do innych religii. Transcendentnej prawdy doświadcza się zatem w różnych historycznych i kulturalnych kontekstach. Stąd żadna z religii nie posiada prawa uznawać za wyłącznie prawdziwe własne sposoby nabywania doświadczeń w oparciu o prawdę transcendentną oraz religijne sposoby wyrażania treści tych doświadczeń, przy jednoczesnym negowaniu takich praw w innych religiach. Prawda wszystkich religii polega na tym, iż wszystkie powoływać się mogą na doznawanie doświadczenia Boskiej prawdy (jednak w różny sposób pojmowanej i konceptualizowanej).

W aspekcie teoretyczno-poznawczym John Hick uzasadnia swój pogląd przy pomocy teorii poznawczej Immanuela Kanta. Zgodnie z tą teorią otaczająca nas prawda wynikająca z doświadczenia nie jest rozpoznawana w sposób adekwatny. Samoistny byt przedmiotów jest niepoznawalny. Rzeczywistość poznawalna jest jedynie w taki sposób, jak nam się przedstawia, zgodnie z tym, jakie dostrzegamy jej manifestacje. Ten model teoretyczno-poznawczy, który Kant ogranicza wyłącznie do percepcji rzeczywistości empirycznej, stosowany jest przez Hicka w odniesieniu do zagadnienia poznania Boga. Nie rozpoznajemy Boga w samej jego istocie, lecz tylko w oparciu o doświadczenia religijne. W ten sposób jednak Bóg sam staje się częścią doświadczenia i rzeczywistości poznawczej. Hick przyjmuje jako zbyt oczywiste założenie, że Boga można tak doświadczyć. W ten sposób jednak poznanie Boga nie różni się w zasadzie niczym innym od poznania np. stołu czy ołówka<sup>12</sup>.

Problematykę tę rzadko się dostrzega. W naszym języku pastoralnym w homiletyce i katechezie w sposób niejako inflacyjny wykorzystuje się termin „doświadczenie Boga”. Termin ten przywodzi na myśl, że Bóg mógłby być przedmiotem naszego doświadczenia. Każdy, kto przyjmuje takie założenie bezrefleksyjnie (bezmyślnie), dostrzeże w pluralistycznej teologii religii odpowiednie uzasadnienie i przyjmie ją za swój pogląd. W rzeczywistości teologia ta posiada dziś dużą siłę przyciągania, oddziałując między innymi na wielu Europejczyków. Wydaje

<sup>11</sup> Por. P.F. KNITTER, *Apologie einer pluralistischen Theologie und Christologie*, w: *Pluralistische Theologie der Religionen. Eine kritische Sichtung*, hg. von H.-G. SCHWANDT, Frankfurt am Main 1998, 75-95.

<sup>12</sup> Por. moja szczegółowa analiza poglądów Johna Hicka: G. GÄDE, *Viele Religionen – ein Wort Gottes. Einspruch gegen John Hicks pluralistische Religionstheologie*, Gütersloh 1998.

się ona umożliwić przynależność do religii chrześcijańskiej oraz praktykowanie jej nakazów, bez zaprzeczania prawdziwości innych religii.

[19] Za przyjęcie tego modelu teologicznego płaci się jednak wysoką cenę. Wymaga on bowiem niedwuznacznie *relatywizacji chrystologii*, a zatem istotnej części wiary chrześcijańskiej. W pluralizmie Chrystus stawiany jest obok innych wielkich postaci religijnych, takich jak Budda, Mahomet lub starotestamentalni prorocy. Zgodnie z tym poglądem stanowi On jedynie, obok wielu innych, jedną z postaci pośredniczących w zdobywaniu zbawienia; jest zatem jedynie człowiekiem, który żył w nadzwyczajnej przyjaźni z Bogiem, tak jak jest to w wielu religiach. Pluralistyczna teologia religii odżegnuje się zatem od przyznania, że Jezus Chrystus jest prawdziwym Bogiem i zarazem prawdziwym człowiekiem, zaprzeczając chrystologicznemu dogmatowi soboru chalcedońskiego. John Hick próbuje pogląd pluralistyczny przyjmować i rozumieć wyłącznie w sensie metaforycznym<sup>13</sup>. Żadna inna religia bowiem w swojej postaci pochodzącej bezpośrednio od założyciela nie utrzymuje poglądu, że jej założyciel jest Bogiem. O ile jednak chrześcijaństwo w swoim wyznaniu wiary przyznaje się do „prawdziwej” (a nie jedynie metaforycznej) tożsamości z Boskością, podnosi wyraźne roszczenie pierwszeństwa w stosunku do wszystkich innych religii. Ta „nowa interpretacja” (a faktycznie zadanie) dogmatu chrystologicznego stanowi jednak w oczach pluralistów *conditio sine qua non*, by móc bez roszczenia sobie pierwszeństwa przystąpić do międzyreligijnego dialogu i stać się zdolnym do prowadzenia tego dialogu. Zatem również i w tym przypadku, w ferworze poglądów pluralistycznej teologii religii, mowa jest o „deabsolutyzacji chrystologii” i „rozbrojeniu chrystologii”<sup>14</sup>. Tym samym jednak pluralistyczna teologia religii odstępuje od istotnego jądra naszej wiary, a tym samym neguje istotę wiary chrześcijańskiej. Tego zapewne nie chcą nie tylko chrześcijanie; również pluraliści innych religii nie będą tego wymagać.

Pluralistyczna teologia religii zakłada dodatkowo pewną *metaperspektywę*, zgodnie z którą wspólna prawda różnych religii doprowadzi w końcu do jedności, o ile te systemy religijne w przypadku rezygnacji z ich specyficznych treści doktrynalnych ujęte zostaną jako równouprawnione manifestacje prawdy transcendentnej. Teologia ta ocenia inne religie nie z własnej perspektywy wiary, lecz z pewnego punktu widzenia znajdującego się ponad tymi religiami. To z kolei powoduje, że teologia ta nie nadaje się w zasadzie do prowadzenia dialogu międzyreligijnego<sup>15</sup>.

<sup>13</sup> Por. J. HICK, *The Metaphor of God Incarnate. Christology in a Pluralistic Age*, London 1993.

<sup>14</sup> Por. R. BERNHARDT, *Deabsolutierung der Christologie?*, w: *Der einzige Weg zum Heil? Die Herausforderung des christlichen Absolutheitsanspruchs durch pluralistische Religionstheologie*, hg. von M. VON BRÜCK, J. WERBICK, Freiburg im Br. 1993, 144-200.

<sup>15</sup> Por. U. DEHN, *Der Geist und die Geister Religionstheologische Optionen und ein Vorschlag*, BThZ 19 (2002), 25-44, tutaj 39: „Model pluralistyczny [...] nie pochodzi z perspektywy religijnego wyznania, stąd dla uzyskania rzeczywistych „efektów pozytywnych” w ramach dialogu mię-

W dialogu międzyreligijnym chodzi przecież o spotkanie z różnymi religijnymi tożsamościami.

Już po tak krótkim naszkicowaniu modelu pluralistycznego widać, na czym polega jego istotna słabość. Podczas gdy pierwsze dwa modele popierają pogląd relatywizacji innych religii, pluralizm relatywizuje własną religię. Można go podsumować w ten sposób: Chrystus *obok* innych religii.

## [20] Charakter ślepej uliczki wszystkich trzech modeli

W przypadku przyjęcia założenia, iż nieodzownym jest ostateczne przyjęcie jednego z trzech wyżej przedstawionych modeli, trzeba też przyjąć, iż teologia religii znalazła się w ślepej uliczce. Ta ślepa uliczka jest ścisłym odpowiednikiem pastoralnego dylematu przedstawionego szkicowo powyżej. Niemal jak *sententia communis* brzmi pogląd, iż dla opcji tych nie ma już alternatywy<sup>16</sup>. Wszystkie możliwości, o których tylko można pomyśleć, a dotyczące określenia stosunku jednej religii do innych religii, zostały tym samym wyczerpane. Niektóre przyczynki do teologii religii dotyczące tego zagadnienia starają się jednak znaleźć wyjście z zaistniałej sytuacji. Niektórzy teologowie próbują kombinacji dwóch z trzech istniejących opcji, nazywając ją pluralistycznym inkluzywizmem lub „zmutowanym” inkluzywizmem<sup>17</sup>. Wynik tych prób jest jednak niezadowolający. Z jednej strony teologowie ci twierdzą, iż w ramach chrześcijańskiej perspektywy można pozostać w kręgu chrystocentryzmu, jednak w dialogu międzyreligijnym religie rozpatrywać należałoby niejako z zewnątrz. Potem jednak pojawił pogląd teocentryczny. Wszystkie tego rodzaju próby obracają się jednak w kręgu potrójnego schematu, a tym samym z góry przyjętym założeniu, do którego pragnie się chrześcijańską Dobrą Nowinę przyporządkować. W ten sposób można jednak co najwyżej kontynuować badania religioznawcze.

---

dzyreligijnego wymaga on podobnego rodzaju dyspozycji partnerów rozmów. Na przykład w celu przejścia z chrześcijańskimi partnerami rozmów na płaszczyznę porozumienia zgodnie z modelem Hicka muzułmańscy partnerzy powinni być gotowi do rozumienia własnych teologicznych elementów (w języku Hicka – elementów metafizycznych), np. niebiańskie pochodzenie Koranu lub nadzieja na powtórne przyjście 12 imama w szyickim islamie, w sensie mitycznych metafor”

<sup>16</sup> Por. P. SCHMIDT-LEUKEL, *Zur Klassifikation religionstheologischer Modelle*, Cath 47 (1993), 163-183.

<sup>17</sup> Por. H. DÖRING, *Der universale Anspruch der Kirche und die nichtchristlichen Religionen*, MThZ 41 (1990), 73-97. Döring opowiada się „za poglądem inkluzywistycznym i pluralistycznym jednocześnie” (97). R. BERNHARDT, *Der Absolutheitsanspruch des Christentums. Von der Aufklärung bis zur pluralistischen Religionstheologie*, Gütersloh 1991, 230nn, bada możliwość istnienia „zmutowanego inkluzywizmu”, który umożliwia każdej religii analizowanie i ocenianie innych religii w ich własnej prawdzie. Czasem podaje się nawet bardziej „miękką” wersję ekskluzywizmu, która – jakkolwiek sprzeciwia się prawdzie innych religii – przyznaje wyznawcom innych religii możliwość zbawienia się (ekskluzywizm prawdy bez ekskluzywizmu zbawienia). W. PFÜLLER, *Grundprobleme einer künftigen Theologie der Religionen*, ZMR 84 (2000), 140-159, opowiada się za „pluralizmem stopniowalnym” (gradualistycznym).

Teologię uprawia się jednak na bazie własnego religijnego przekonania i wyłącznie dla jej rozwijania. Z chrześcijańskiego punktu widzenia nie jest możliwe przyporządkowanie chrześcijańskiej Dobrej Nowiny do z góry założonej wstępnej koncepcji religioznawczej. Ponieważ religia chrześcijańska jest sama w sobie wstępną odkrywczą koncepcją (koncepcją pierwotną), którą można się posłużyć w celu określenia jej relacji do innych religii. W oparciu o jaką inną bazę można by przyznać innym religiom bycie w prawdzie? Z neutralnego niechrześcijańskiego punktu widzenia niemożliwe jest uwidocznienie prawdy chrześcijańskiej wiary lub innej religii. Religioznawcza abstrakcja z punktu widzenia własnej wiary uwidaczniać może poszczególne religie jedynie w aspekcie ich systemów rytualnych, znaków i kodów, nie może i nie potrafi natomiast rozpoznawać głoszonej przez nie prawdy i dokonywać oceny tej prawdy<sup>18</sup>.

Owej omawianej teologiczno-religijnej ślepej uliczki uniknąć można wyłącznie wtedy, gdy jest się gotowym zrezygnować z pierwotnej koncepcji leżącej u podstaw trzech omawianych modeli, rozglądając się równocześnie za zupełnie nową drogą rozwiązania. Chrześcijańska Dobra Nowina zawiera sama w sobie odpowiednie rozwiązanie, należy jedynie mieć oczy otwarte, żeby rozwiązanie to zobaczyć.

### [21] III. Model alternatywny

Alternatywa do wyżej wymienionych opcji opiera się na przekonaniu, iż wiara chrześcijańska powołuje się na orędzie oparte na prawdzie, którą rozumie jako „Słowo Boga”. Jako Słowo Boga przesłanie to nie może być niczym innym, aniżeli nieprześcignioną, jedyną w swoim rodzaju prawdą. Przesłanie to w samej istocie wartości prawdy nie może zostać przelicytowane przez żadną inną nowinę czy wieść. Jeśli bowiem chrześcijańska Dobra Nowina rozumiana jest jako Słowo *Boga*, a zatem przekazuje Słowo, które jest i może być tylko i wyłącznie prawdziwe, ponieważ sam Bóg je wypowiedział, wówczas rozumieć należy ją jako słowo ostateczne dotyczące człowieka i całej jego historii. Chrześcijańska Dobra Nowina informuje nas o wspólnotcie z Bogiem i zaprasza nas do tej wspólnoty; wspólnota ta realizuje się z kolei w słuchaczu gotowym do jej przyjęcia i wierzącym. Jest ona tak samo niepojęta jak sam Bóg i stąd nie podlega pod ocenę czy osąd naszych pojęć. Stąd nie można chrześcijańskiej Dobrej Nowiny zaszufladkować w naszych wstępnych pierwotnych koncepcjach, a tym bardziej nie w naszych teologicznych modelach klasyfikacyjnych.

Oznacza to, iż kryterium do określenia stosunku wiary chrześcijańskiej do innych religii szukać należy w samej chrześcijańskiej Dobrej Nowinie.

<sup>18</sup> Różnica pomiędzy teologicznym i religioznawczym punktem widzenia – por. G. THEISSEN, *Die Religion der ersten Christen. Eine Theorie des Urchristentums*, Gütersloh 2001, 17nn.

## Szczególny stosunek do Pisma Świętego Izraela jako paradygmat

Moja propozycja powołuje się na poglądy Petera Knauera<sup>19</sup> wychodząc w istocie z założenia, iż chrześcijańska Dobra Nowina posiada już swoją podstawę w Piśmie Świętym Izraela. Stosunek chrześcijańskiej Dobrej Nowiny do Izraela różni się zarówno od ekskluzywizmu, jak od inkluzywizmu, a także od hipotezy pluralistycznej. Propozycja ta zamierza ten określony stosunek chrześcijańskiej Dobrej Nowiny do Izraela ująć i zrozumieć jako teologiczny *paradygmat*. Jego celem będzie określenie stosunku religii chrześcijańskiej do innych religii, a także uczynienia wyłącznej i jedynej w swoim rodzaju prawdy tych religii prawdą zrozumiałą i zdolną do uniwersalnego jej głoszenia. Spróbuję się zdeklarować i poglądy swoje wyjaśnić.

Moja propozycja, którą mogę tutaj przedstawić wyłącznie w zarysie<sup>20</sup>, wychodzi z założenia i z rzeczywistości, iż chrześcijaństwo nie było pierwotnie samodzielna religią, a jedynie religią „w potęgze drugiej”. Jest to zapewne zagadnienie jedyne w swoim rodzaju<sup>21</sup>. Chrześcijaństwo powstało z judaizmu i od samego początku powołuje się na religię Izraela. Chrześcijańska Dobra Nowina powołuje się zatem na w pełni ukonstytuowaną religię. Chrześcijańska Dobra Nowina zakłada, iż religia judaistyczna stanowi nie tylko historyczną ramę stanowiącą podstawę zrozumienia, ale także ramę teologiczną, jednak się z nią nie identyfikuje, określając swoją odrębną pozycję. Skierowana jest od samego początku do ludzi religijnych [22] a tym samym wyznających określoną religijną tradycję. I rzeczywiście rozbrzmiewa ona w religijnym języku Izraela, a pierwsze wypowiedzi ludzi wierzących (chrześcijan) korzystają z tego języka i jego motywów.

Świadectwem tego jest Pismo Święte chrześcijaństwa składające się z dwóch testamentów. Religia chrześcijańska, to w sposób oczywisty i widoczny jedyna religia, która przyjęła do kanonu własnego Pisma Świętego całą spuściznę Pisma Świętego innej religii. Chrześcijaństwo korzysta zatem z tekstów świętych innej religii, proklamując je w swojej liturgii jako „Słowo Boże”. Stało się tak przede wszystkim dlatego, gdyż Jezus, którego chrześcijanie uznają za Mesjasza, był „według ciała” (Rz 1,3) synem narodu żydowskiego, wzrastał w atmosferze religii żydowskiej i ogłaszał swoją dobrą nowinę o zbawieniu korzystając

<sup>19</sup> Por. P. KNAUER, *Ein anderer Absolutheitsanspruch ohne exclusive oder inclusive Intoleranz*, w: *Essays in Honour of Gerhard Oberhammer on the Occasion of his 65th Birthday*, hg. von F. X. D'SA, R. MESQUITA, Wien (Publication of the De Nobili Research Library XX) 1994, 153-173.

<sup>20</sup> Por. do tego moją szczegółową argumentację: G. GÄDE, *Viele Religionen – ein Wort Gottes*, 289-359.

<sup>21</sup> Stwierdzenia tego nie należy rozumieć fałszywie. Naturalnie chrześcijaństwo nie stanowi jedynej religii, która posiadała historyczne religie-poprzedniczki. Również judaizm posiadał takie religie. Wyjątkowość, na którą kładzie się tutaj nacisk, dotyczy *stosunku teologicznego*, jaki wiara chrześcijańska ma do tej religii, i którą z historycznej perspektywy nazwać można „religią macierzystą” (religią-matką).

z religijnych obrazów i pojęć teologicznych zawartych w Piśmie Świętym i tradycji narodu izraelskiego. Pismo Święte Izraela było Biblią Jezusa.

Przy tym decydujące jest to, by dokonać teologicznego rozróżnienia pomiędzy Pismem Świętym Izraela i Starym Testamentem. Pismo Święte Izraela nie jest po prostu Starym Testamentem. Pismo Święte Izraela jest świętą księgą Żydów, istniejącą niezależnie od chrześcijańskiej Dobrej Nowiny, która czytana jest w gminach żydowskich; tak samo indyjskie Wedy istnieją niezależnie od chrześcijaństwa. Jako chrześcijanie-poganie (chrześcijanie, którzy przez Izraela nie są postrzegani jako wierni) nie posiadamy żadnego określonego stosunku do Pisma Świętego Izraela. Natomiast Stary Testament stanowi ten sam tekst, o ile jest on związany z chrześcijańską Dobrą Nowiną w jedną chrześcijańską Biblię; od czasów głoszenia przez Jezusa Dobrej Nowiny jest on czytany, dzięki czemu można w nim odkryć Chrystusa (por. np. Łk 24,27, 1 Kor 10,4). Stary Testament stanowi zatem chrześcijański wykład Pisma Świętego Izraela. Określenie „Stary” i „Nowy” nie przedstawia prostego uszeregowania dwóch religijnych dokumentów, lecz raczej instrukcję interpretacji. I jako taka przedstawia ona stosunek chrześcijańskiej Dobrej Nowiny do Pisma Świętego Izraela. Poprzez nowotestamentową Dobrą Nowinę Pismo Święte Izraela zostało niejako przekwalifikowane. Stąd nie można Pisma Świętego Izraela mylić (traktować zamiennie) ze Starym Testamentem.

Jednak chrześcijańska Dobra Nowina, tak jak jest wyrażona w Nowym Testamencie, powołuje się na Pismo Święte Izraela nie tylko jako na swoje historyczne tło, by poprzez swój związek historyczno-religijny wytłumaczyć swoje istnienie. W rozumieniu teologicznym chrześcijańska Dobra Nowina nadaje uniwersalny wymiar przede wszystkim religii Izraela, a także związkowi pomiędzy Izraelem a chrześcijaństwem. W dobrej orędziu Jezusa ukazany jest związek Boga ze swoim ludem jako związek z całą ludzkością. W sposób oczywisty chrześcijańskie orędzie jako nowina o *dążeniu do zbawienia* spełnia hermeneutyczną funkcję względem Izraela. Chrześcijańska Dobra Nowina wyjaśnia i uwiarygodnia przesłanie Izraela jako przesłanie i słowo Boga skierowane do całej ludzkości. Co dla ludów pogańskich jako słowo Boże było z początku niezrozumiałe, staje się obecnie dla nich przez Chrystusa w postaci Słowa Bożego zrozumiałe; tym samym jako obietnica uzyskania zbawienia staje się to zrozumiałe dla całej ludzkości.

### **Objawienie nie stanowi stanu faktycznego zrozumiałego samego przez się**

W rzeczywistości przesłanie Izraela było problematyczne. To stanowi jądro mojej argumentacji i wywodów, ponieważ jako słowo Boże nie mogło się samo wyjaśnić. A to dlatego, że transcendencji Bożej, a zatem różnicy ontologicznej, poprzez którą Bóg odróżnia się bez reszty i nieskończenie od każdej rzeczywistości stworzonej i która jest znamieną dla starotestamentalnego pojęcia Boga

(por. np. Jes 40,15-25; Ps 39,6n), nie da się pogodzić z pojęciem „związku” Pomyśleć o związku Boga z rzeczywistością stworzoną, a zatem z rodem ludzkim, to stawianie pod znakiem zapytania transcendencji [23] i niepojmowalności Boga, a także wyobrażanie sobie w jednym procesie myślowym Boga jako części rzeczywistości. Nie można bowiem wyobrazić sobie Boga i świata jako jedności ograniczonej tym samym horyzontem. Jeśli zaś pomyśli się o Bogu w odniesieniu do określonego realnego związku ze światem, i przyjmie się możliwość takiego związku, nie rozumie się słowa „Bóg”. Wynika z tego wówczas myśl o Bogu jako części rzeczywistości. Stąd każde roszczenie jakiegokolwiek religii lub jakiegokolwiek „Pisma świętego” do wyjaśnienia objawienia jest od samego początku problematyczne. Słowo Boże może być jedynie wówczas zrozumiane w wierze, a tym samym odróżnione od samowolnego i arbitralnego twierdzenia, kiedy samo się objawi<sup>22</sup>. Wówczas też można w wierze na nie odpowiedzieć – Jemu odpowiedzieć. Objawienie zatem – w przeciwieństwie do koncepcji używanych, utartych i będących w obiegu – to nie trywialne samozrozumienie. Nad tym stanem faktycznym ludzie zastanawiają się bardzo rzadko i w niewielkim stopniu go rozważają. Rzadko też ujmuje się go w jego implikacjach i rozważa jego doniosłość. W jaki sposób jednak słowo ludzkie, które posiada stworzoną naturę, może być jednocześnie Słowem *Bożym*? W jaki sposób można zrozumieć to problematyczne pojęcie, by nie powstało niedopuszczalne zmieszanie ontologiczne Boga i świata?

### Hermeneutyczna funkcja chrześcijańskiej Dobrej Nowiny

Funkcja hermeneutyczna chrześcijańskiej Dobrej Nowiny, pełniąca jednak funkcję służby, a nie funkcję dominacji, górowania, polega na próbie przecięcia tej „niepołączalności”. Chrześcijańska Dobra Nowina wyjaśnia, w jaki sposób połączyć i uzgodnić można transcendencję i niepojmowalność Boga z pojęciem stosunku Boga do świata, a tym samym wspólnotę człowieka z Bogiem. W tym rozumieniu – i w żadnym innym – jest ona spełnieniem Pisma Świętego Izraela (Łk 4,21). Wyjaśnia ona przede wszystkim charakter Słowa Bożego tego Pisma jako takiego, przypisuje mu pełną odpowiedzialność i jednocześnie przyczynia się do jego rozpowszechnienia. Pismo Święte Izraela staje się w ten sposób także Słowem Bożym przeznaczonym dla Nie-Żydów, a zatem dla „pogan”.

Chrześcijańska Dobra Nowina to, o ile mi wiadomo, jedyne religijne przesłanie, które potrafi przekazać w oparciu o swoje trynitarne rozumienie Boga i w oparciu o transcendencję i niepojmowalność Boga, tęże transcendencję w połączeniu z myślą o immanencji zbawczej Boga, a zatem związek Jahwe z człowiekiem, nieprześcignionej dali z nieprześcignioną bliskością, absolutu z relacjonalno-

<sup>22</sup> Vgl. P. KNAUER, *Der Glaube kommt vom Hören, Ökumenische Fundamentaltheologie*, Freiburg 1991.

cią. Chrześcijańska Dobra Nowina nie przemawia w trywialny, oczywisty sposób na temat stosunku Boga do jego ludu, a zatem na sposób, który Boga i świat przedstawia w jednym horyzoncie myślowym obejmującym obydwa te pojęcia. W tym przypadku bowiem pojęcie rzeczywistości byłoby bardziej „pojemne”, aniżeli znaczenie słowa „Bóg”. Chrześcijańska Dobra Nowina mówi o wiele więcej o stosunku Boga do Boga, do udziału w którym zaproszony jest również lud Boży. Jednak „lud” ten należy głębiej rozumieć, aniżeli lud, który żyje w granicach etniczno-religijnych historii Izraela. Chrześcijańska Dobra Nowina poświadcza, iż do stosunku Boga do Boga, tj. Ojca do Syna, włączona została cała ludzkość (por. Ef 1,3-6). Wspólnotą zaś Ojca i Syna jest Duch Święty.

Pojęcie „Słowo Boże” staje się zrozumiałe wyłącznie w tym trynitarnym rozumieniu Boga. Do swojej „słyszalności” „Słowo Boże” implikuje inkarnację [24] Syna. Słowo Boga staje się wyłącznie wtedy zrozumiałe, gdy Bóg sam jako człowiek wychodzi naprzeciw ludzkości, lub gdy człowiek wypowiada to słowo, które wypowiadać może wyłącznie Bóg<sup>23</sup>.

Chrześcijanin postrzega siebie zatem jako kogoś, kto wszedł w relację z Bogiem Jezusa. Związek, o którym mówi Pismo Święte Izraela, objawia się w świetle chrześcijańskiej Dobrej Nowiny jako trynitarny stosunek pomiędzy Ojcem i Synem w Bogu (por. J 17). Biblijny związek, to w rzeczywistości wspólnota, którą Bóg posiada ze swoim Synem i w której my mamy uczestnictwo. Tę wspólnotę stanowi Duch Święty. Jedynie po przyjęciu takiego założenia związek ten jest niezawodny i pewny, a także niepodlegający wypowiedzeniu (por. 2 Tym 2,13)!

Ponieważ zgodnie z wiarą chrześcijańską cała ludzkość stworzona jest w Chrystusie (por. Kol 1,16), w świetle tej wiary staje się zrozumiałe, jak obietnice złożone Izraelowi dotyczą w rzeczywistości wszystkich ludów. Obietnica złożona jest wszystkim. Chrześcijańska Dobra Nowina wyjaśnia to dokładnie. Stąd również Pismo Święte Izraela, stanowiące Biblię Jezusa, gdy czytane jest w świetle swojego przesłania, staje się dla chrześcijan „Starym Testamentem”

Przy czym chrześcijańska Dobra Nowina określa, jak rozumie swój stosunek do innych religii. Wiara chrześcijańska nie zachowuje się w sposób *ekskluzywny* w stosunku do Izraela. Nie wyklucza ona Izraela ani z kręgu prawdy, ani z kręgu zbawienia. Kościół patrystyczny przeciwstawił się pokusie marcjanzmu, by z Biblii chrześcijańskiej wyeliminować Stary Testament. Chrześcijaństwo nie zamierza wyeliminować lub zastępować judaizmu.

Wiara chrześcijańska nie rozumie swojego stosunku do Izraela w sensie *inkluzywnym*. Zezwala on mianowicie innej religii co najwyżej na częściowe uczestnictwo we własnej prawdzie. Kościół proklamuje natomiast w swojej liturgii Pismo

---

<sup>23</sup> Por. znakomity artykuł P. KNAUERA, *Wort Gottes – Theologie und Christologie*, w: *Zeitgeschichte und Begegnungen – Festschrift für Bernhard Neumann zur Vollendung des 70. Lebensjahres*, hg. von G. RISSE, Paderborn 1998, 186-198.

Święte Izraela jako „Słowo Boże”; a przecież „Słowo Boże” nie może być rozumiane jako prawda tymczasowa lub częściowa. Słowo Boże w funkcji swojego przekazu treści, którą sam Bóg może wypowiadać, „jest Bogiem” (J 1,1). Słowo Boże rzeczywiście umożliwia wspólnotę z Bogiem. W terminologii starotestamentalnej: Związek z Bogiem. W przypadku Słowa Bożego chodzi zawsze o nieprześcignioną rzeczywistość. W innym wypadku bowiem Słowo nie mogłoby być proklamowane jako „Słowo Boże”. Zatem w przypadku poglądu chrześcijańskiego i postawy chrześcijańskiej nie chodzi o postawę inkluzywistyczną. Chrześcijańska Dobra Nowina wyjaśnia o wiele bardziej uniwersalnie, w jakim sensie posłannictwo Izraela stanowi nieprześcignioną prawdę, która jednocześnie sama w sobie jest niezrozumiała, i której nie można wyprowadzić z prawdy o wspólnocie człowieka z Bogiem.

Ostatecznie chrześcijańska Dobra Nowina nie rozumie także swojego stosunku do Izraela w sensie teologii *pluralistycznej*. Wiara chrześcijańska i Pismo Święte Izraela nie znajdują się obok siebie jak dwie niezależne religie, które należałoby rozumieć jako równoważne manifestacje i wyrażenie jednej wspólnej transcendentnej prawdy. W Biblii nie następuje autonomiczne religijne przesłanie jedno po drugim. W chrześcijańskiej Biblii Pismo Święte Izraela i chrześcijańskie przesłanie nie stoją pluralistycznie – jedno obok drugiego. Nie ma także następstwa Testamentów w rozumieniu pierwszego testamentu zastępowanego przez następny testament. Biblia chrześcijańska składa się w o wiele większym stopniu ze Starego Testamentu i z Nowego Testamentu. Oznaczenia te przedstawiają proces interpretacji, a zatem stosunek hermeneutyczny. W przypadku, gdy Pismo Święte Izraela czytane jest w świetle chrześcijańskiej Dobrej Nowiny, staje się ono „Starym Testamentem”. Chodzi w tym przypadku o „nowy” sposób rozumienia Pisma Świętego Izraela. Chrześcijańska Dobra Nowina [25] realizuje hermeneutyczną służbę w odniesieniu do Pisma Świętego Izraela, kiedy je *relatywizuje*, ponieważ Pismo to samo z siebie nie jest zrozumiałe jako Słowo Boże, i kiedy je *rozpowszechnia i uniwersalizuje*, rozumiejąc je jako obietnice złożone wszystkim ludom i spełnione w Chrystusie.

W tym kontekście można zrozumieć, dlaczego chrześcijańskiego orędzia nie można przyporządkować czy podporządkować naszym teologicznym schematom klasyfikacyjnym. Wiarę chrześcijańską rozumieć należy jako „nowe wino w nowych bukłakach” (Mk 2,22)! Rozsadza ono stare bukłaki, a zatem nasze pierwotne pojęcia teologiczne i religijne. Jak już widziliśmy, chrześcijańska Dobra Nowina nie posiada w stosunku do Pisma Świętego Izraela ani stosunku ekskluzywistycznego, ani inkluzywistycznego, ani pluralistycznego. Chrześcijańska Dobra Nowina posiada w stosunku do Biblii Izraela stosunek *hermeneutyczny*. Pozwala ona prawdę tę rozumieć jako Słowo Boże skierowane do wszystkich ludzi.

Stwierdzenia tego nie można rozumieć błędnie, iż Pismo Święte Izraela stało się Objawieniem Bożym dopiero poprzez przyjęcie na świat Chrystusa. Ale

dopiero przez Chrystusa charakter Słowa Bożego tego Pisma Świętego staje się oczywisty i ostatecznie w pełni zrozumiały. Ponieważ, jeśli cała ludzkość stworzona została w Chrystusie, a historia zbawienia towarzyszy historii ludzkości nieustannie, zaś ten stan faktyczny był od samego początku zakryty, to obecnie poprzez Chrystusa ujrzał on światło dzienne.

### **W stosunku do innych religii**

Chciałbym więc zaproponować pojmowanie stosunku chrześcijańskiej Dobrej Nowiny do Pisma Świętego Izraela jako paradygmatu; również stosunek chrześcijańskiej wiary do innych religii proponuję rozumieć jako paradygmat. Ponieważ wszystkie religie obiecują swoim wyznawcom osiągnięcie zbawienia, które absolutnie przekracza wszelkie możliwości ludzkiej samorealizacji, każda z nich ma problem niemożności wykazania w sposób zrozumiały, w jaki sposób obietnica ta może zostać zrealizowana. Do tej pory bowiem każda próba rozwiązania tego problemu doprowadzała do powstawania sprzeczności niezgodnej ze zdrowym rozsądkiem. Innymi słowy: obietnice tych religii nie potrafiły wyjaśnić siebie lub przedstawić głoszone przez siebie treści jako Słowo Boże. A to z tego samego powodu, z którego również Pismo Święte Izraela nie potrafiło tego dokonać, pozostając „zagadkowym i tajemniczym” (por. 2 Kor 3,14-16).

W rzeczywistości religie objawione – jak widzieliśmy to już na przykładzie Izraela – pomimo, iż twierdzą, że reprezentują Słowo Boże, nie potrafią tego wyjaśnić i wykazać. Ponieważ stoją wówczas w sprzeczności z własnym pojęciem Boga. Religie azjatyckie na przykład, które nie powołują się na objawienie Boże, musiałyby wyjaśnić, jak można i należy urzeczywistnić ich obietnicę dojścia do zbawienia z pozycji czysto ludzkiej religijnej siły. Jakość stworzona nie wystarcza do uzasadnienia wspólnoty z prawdą absolutną i transcendentną. Jak zatem nasza religijna aktywność, nasze wysiłki moralne i duchowe, które przecież posiadają naturę stworzenia, doprowadzić mogą do spełnienia się tej obietnicy (por. Hbr 10,4 jako apel do rozsądku).

Już list do Hebrajczyków pojmuje szczególny stosunek do starotestamentalnego kultu jako paradygmat, w celu uwidocznienia nieskuteczności wszystkich ofiar religijnych, przy jednoczesnym dostrzeżeniu wypełnienia w Chrystusie także obietnic religii Izraela. Przy tym staje się jasne, iż chrześcijańskie orędzie spełnia w stosunku do innych religii funkcję hermeneutyczną, która jest analogiczna do tej, którą chrześcijaństwo spełnia w stosunku do Pisma Świętego Izraela.

[26] W Nowym Testamencie posiadamy jeszcze dalsze przykłady i uzasadnienia tego. Np. najpierw chrześcijanie pochodzenia żydowskiego żądali, by poganie, którzy pragnęli zostać chrześcijanami, przyjmowali najpierw wiarę żydowską. Chrześcijanie ci nie mogli sobie wyobrazić, że chrześcijańska Dobra Nowina dotyczy wszystkich innych ludzi, takich, jakimi są. Sobór zwołany przez Aposto-

łów doszedł jednak po pewnym czasie do wniosku: pogan można chrzcić, bez poddawania ich obrzędowi obrzezania i przejmowania Tory (por. Dz 15). Paweł próbuje podczas swojej przemowy na Areopagu wskazać na religijność Ateńczyków (por. Dz 17,16nn). Zaś w Ewangelii Łukasza Szymon jako reprezentant Starego Przymierza wychwala i przedstawia Jezusa jako „Światło na oświecenie pogan i chwałę ludu swojego Izraela” (Łk 2,32). Chrześcijańska Dobra Nowina chce być już w Nowym Testamencie postrzegana jako hermeneutyczny klucz służący do odkrywania Prawdy Bożej w całej historii ludzkości.

Można by postawić zarzut, że propozycji tej nie można zastosować w stosunku do religii, które nie posiadają osobowego pojęcia Boga i nie identyfikują się z żadnym objawieniem. Dotyczy to na przykład buddyzmu. Ale przecież i buddyzm obiecuje swoim wyznawcom osiągnięcie zbawienia. Przyrzeka im wyzwoleńcze przekraczające wszystkie ziemskie możliwości samorealizacji, i stąd rozumieć należy je jako nieprześcignione zbawienie. Jak można jednak taką obietnicę osiągnięcia zbawienia traktować serio i zaufać jej, jeśli nie rozumie się jej jako Słowa Bożego? Czym obietnice te różnią się od ludzkich iluzji lub pobożnych snów? Z chrześcijańskiego punktu widzenia tego rodzaju obietnice osiągnięcia zbawienia mogą tylko wówczas zasługiwać na zaufanie, o ile posiadają rangę Słowa Bożego lub gdy zrozumiałe są jako Słowo Boże. Z naszego punktu widzenia tego rodzaju obietnice stają się realne i są Słowem Bożym również w buddyzmie, wyłącznie przez Chrystusa. I czyż buddyjskie pojęcie „oświecenia” nie znajduje się w bezpośredniej bliskości chrześcijańskiego pojęcia „objawienia”? Przez kogo mędzrec buddyjski zostanie oświecony? Jak chrześcijanie mogą to rozumieć, jeśli nie tak, iż to Chrystus jest Światłem, „który oświeca każdego człowieka” (J 1,9)<sup>24</sup>.

### **„Interioryzm” jako alternatywa**

Chrześcijańska Dobra Nowina wyjaśnia, iż obietnice uzyskania zbawienia składane przez inne religie nie są czystą iluzją, lecz są zrozumiałe jako obietnica Boża (Słowo Boże) i stąd rozumieć je można jako posiadające moc wyzwolenia, bez tworzenia sprzeczności ze zdrowym rozsądkiem. Chrześcijańska Dobra Nowina powoduje, iż przesłania innych religii także posiadają wartość ich uniwersalnego przepowiadania. Nie jest jej zamiarem ekсклюzywistyczne ich zastępowanie. W świetle chrześcijańskiego przesłania objawiona zostaje także cała jedyna w swoim rodzaju prawda innych religii. Chrystus (a nie chrześcijaństwo!) stanowi również jedyną w swoim rodzaju prawdę tychże religii. W sposób zakryty Chry-

<sup>24</sup> Na temat buddyzmu por.: H. NAKAMURA, *Die Grundlehren des Buddhismus – ihre Wurzeln in Geschichte und Tradition*, w: *Buddhismus der Gegenwart*, hg. von H. DUMOULIN, Freiburg im br. 1970, 173-198.

stus był zawsze w tych religiach obecny<sup>25</sup>. Pogląd ten nazwać by można – z chwilowego braku lepszego pojęcia – *interioryzmem*.

[27] Przy czym Izrael zachowuje przy tym naturalnie *prawo pierworodztwa*. Ponieważ posłanie Jezusa sformułowane zostało *najpierw* w odniesieniu do religii żydowskiej. Izrael jest i pozostaje w ten sposób pierwszym adresatem chrześcijańskiego przesłania i chrześcijańskiej Dobrej Nowiny. Nasz szczególnie kanonicznie zdefiniowany (zresztą żaden inny!) stosunek do Izraela stanowi paradygmat określenia i zdefiniowania naszego stosunku także do innych religii. Paradygmatyczny charakter zasadza się właśnie na tym szczególnym stosunku, jaki żyjemy do Izraela. Ale i ten szczególny charakter – jak wszystkie inne biblijne wybory – powinien znajdować się w służbie wszystkich.

To, co wyżej zostało powiedziane, można ująć w następujących krótkich formułach:

Wiara chrześcijańska poświadcza, iż:

- Chrystus nie jest *przeciwko* innym religiom (= ekskluzywizm),
- Chrystus nie jest *ponad* innymi religiami (= inkluzywizm lub roszczenie pierwszeństwa),
- Chrystus nie znajduje się *obok* innych religii (= pluralizm).

Trzy te poglądy nie zabezpieczają jedynej w swoim rodzaju prawdy innych religii. Ekskluzywizm i inkluzywizm kwestionują prawdę innych religii. Pluralizm zaprzecza w pewien sposób prawdzie własnej religii w tym celu, by móc postawić ją jako równoprawną obok innych religii. Jednak Chrystus objawia jedyną w swoim rodzaju prawdę w jedyny charakterystyczny sposób także innym religiom. Rzeczywiście, Nowy Testament świadczy o Chrystusie jako o „Świetle dla oświecenia (*eis apokálypsi*) pogan i chwale ludu swego Izraela” (Łk 2,32). Stąd formuła: Chrystus jest obecny w innych religiach (= Interioryzm)

Formuła ta uznaje, iż również inne religie mogą być w wyłączny i charakterystyczny sposób prawdziwymi, jak jest to wyrażone w Wj 6,7, w poświadczonym związku, zrozumiałym wyłącznie przez Chrystusa, jako Słowo Boga, i dzięki Niemu rozpowszechnianym. Chrystus odsłania i odkrywa jedyną w swoim rodzaju prawdę tkwiącą w innych religiach.

W ten sposób patrząc, chrześcijaństwo spełnia i realizuje *służbę* w stosunku do innych religii. Tego rodzaju stosunek służby nie musi być koniecznie rozumiany jednostronnie, lecz opierać się może także na relacji wzajemności. O ile bowiem my uznajemy, iż Chrystus obecny jest także w innych religiach, religie te także odnajdują nowy stosunek do chrześcijańskiej Dobrej Nowiny. Podobnie Pismo Święte Izraela odnajduje także swoją drogę i swój specyficzny stosunek

<sup>25</sup> Teologiem, który zbliża się bardziej do interioryzmu aniżeli do pluralizmu, jest R. PANIKAR, *Der Unbekante Christus im Hinduismus*, Mainz <sup>2</sup>1990; TENZE, *La pienezza dell'uomo. Una cristofania*, Milano 1999.

do Kościoła. Wówczas Chrystus przemawia także do nas z pozycji innych religii. W ten sposób głoszenie prawd Starego Testamentu staje się w chrześcijańskiej liturgii służbą, którą Izrael spełnia we współczesnym Kościele i która pozwala chrześcijanom zrozumieć, iż Chrystusowe zbawienie sięga dalej, aniżeli granice Kościoła; tym samym wyrażona zostaje wielka różnorodność (por. Hbr 1,1) w religijnych obietnicach i nadziejach poszczególnych ludów. Stąd dialog z innymi religiami służyć może także Kościołowi, pozwalając mu lepiej zrozumieć określone aspekty własnej wiary.

*Tłumaczenie: Józef Urban*