

**J. HEISLBETZ** *Theologische Gründe Der Nichtchristlichen Religionen (Quaestiones Disputatae. 33, Freiburg-Basel-Wien (Herder) 1967, s. 231.*

Problem religii niechrześcijańskich nabrał w ostatnich czasach szczególnego znaczenia z uwagi na coraz ściślejsze powiązanie narodów chrześcijańskich ze światem niechrześcijańskim. Sobór Watykański II poruszył to zagadnienie w dekrecie o misyjnej działalności Kościoła *Ad gentes* oraz w specjalnej deklaracji o stosunkach Kościoła z religiami niechrześcijańskimi *Nostra aetate*. Konstytucja dogmatyczna *Lumen gentium* (n. 16) nazwała „przygotowaniem do Ewangelii“ wszystko, cokolwiek dobrego i prawdziwego znajduje się u tych, którzy bez własnej winy nie doszli jeszcze do wyraźnego uznania Boga. Takie optymistyczne stanowisko Magisterium kościelnego przechyliło szalę na rzecz tego kierunku w teologii, który od dawna upatrywał w religiach niechrześcijańskich pewne dobro, mniej lub więcej niedoskonałe, zamiast widzieć w nich tylko rodzaj mniejszego lub większego zła.

Dokładniejszemu zbadaniu pozytywnej roli religii niechrześcijańskich w ekonomii zbawienia poświęcona jest praca J. Heislbeta. Zamiarem Autora nie było wydawanie sądu o konkretnych religiach, lecz ustalenie teologicznych zasad, według których religie te powinny być oceniane. W ten sposób J. Heislbetz zapoczątkował teologiczną systematyzację zagadnienia pluralizmu religijnego, które dotychczas poruszane było w teologii jedynie marginesowo, stanowiąc przedmiot badań wyłącznie religioznawczych. Dlatego praca jego może zainteresować nie tylko teologów, ale również religiołogów i apologetyków.

J. Heislbetz bierze za punkt wyjścia prawdę, zawartą w Piśmie św., choć jeszcze nie zdefiniowaną przez Kościół, o powszechnej woli zbawczej Boga. Z prawdy tej wyprowadza Autor sześć podstawowych dla teologii religii zasad omawiając je kolejno w sześciu rozdziałach swej książki.

Możliwość zbawienia poza chrześcijaństwem rozważana była w teologii tradycyjnej jako tajemnica indywidualnego raczej działania łaski Bożej. Tymczasem St. Testament traktuje „pogan“ jako całość, z którą Bóg zawarł „przymierze“ w osobie Noego (por. Rdz 9, 17). Także N. Testament świadczy o tej ogólnej historii zbawienia, w której fałszywość religii nie wykluczała czci prawdziwego Boga oraz faktycznej, chociaż nieświadomionej wiary w Chrystusa. Dlatego teologia musi przyjąć istnienie również u „pogan“ prawdziwej „religijności“, tzn. subiektywnego stosunku człowieka do Boga wraz z nadprzyrodzoną, specyficzną chrześcijańską wiarą, obejmującą przynajmniej niewyraźne (*implicite*) uznanie Chrystusa i Trójcy Św.

Tego rodzaju subiektywna, konieczna do zbawienia „religijność“ dąży z natury swojej do zobiektywizowania się w konkretnej „religii“. Potwierdza to zarówno pozabiblijna historia zbawienia jak i powszechne przekonanie, iż religijnym jest tylko ten, kto należy do określonej społeczności religijnej. Zależność tę uzasadnić można na gruncie tomistycznej nauki o stosunku duszy do ciała. Doświadczenie bowiem religijne dokonuje się w głębi ludzkiej osobowości, która mocą swojej wewnętrznej dynamiki dąży do podzielenia się nim również z innymi osobami, co w rezultacie prowadzi do utworzenia zewnętrznej społeczności religijnej.

Oznacza to z kolei, że Bóg nie może jedynie dopuszczać zjawiska wielkości religii, lecz sam współdziała w powstawaniu tych historyczno-społecznych, obiektywnych form religijności. Jego nadprzyrodzona łaska wpływa zarówno na kształtowanie się obrzędów w religiach niechrześcijańskich, jak i na przechowywanie w nich „objawienia“. Chodzi zaś nie tylko o objawienie naturalne, ale również o objawienie ogólne, poprzedzające objawienie słowne, czyli starotestamentalne, od którego rozpoczęła się specjalna historia zbawienia.

Obok łaski Bożej uwzględnić należy następnie w dziejach religii niechrześcijańskich deprawację religijną, wynikającą z pierwotnego upadku człowieka. Objęła ona bowiem nie tylko indywidualną religijność, ale również całe religie. Nic więc dziwnego, że religie te przedstawiają mieszaninę prawdy i fałszu, obiektywnego działania łaski oraz teoretycznych i praktycznych wypaczeń ze strony człowieka.

Dalej oczywistą jest rzeczą, że występujące w religiach niechrześcijańskich elementy nieprawowierne nie mogły być wprost zamierzone przez Boga, chociaż chciał On tych religii jako całości. Podobna sytuacja zachodziła w stosunku do religii starotestamentalnej, w której również istniały elementy nie pochodzące od Boga, lecz jedynie przejęte ze zwyczajów i potrzeb ówczesnych, np. nakaz lewiratu, którego realizacja pociągała za sobą dopuszczoną czasowo przez Boga poligamię.

Samo natomiast chrześcijaństwo, do którego religie niechrześcijańskie stanowiły przygotowanie, nie wynika w sposób ewolucyjny z dotychczasowej historii zbawienia, lecz opiera się na nowym, wolnym, zbawczym czynie Boga, tj. na Wcieleniu Słowa. Jednak i ta założona przez Niego prawdziwa, ostateczna, eschatologiczna religia nie została dana od razu całej ludzkości. Promulgacja jej bowiem nie zakończyła się ze śmiercią ostatniego Apostoła, lecz stanowi odrębny proces historyczny ustawicznego przenikania do najprzeróżniejszych ludów i kultur. Dopóki więc chrześcijaństwo nie zastąpi w konkretnych narodach czy kręgach kulturowych religii dotychczas tam istniejących, czyli nie stanie się w tych środowiskach religią panującą, religie niechrześcijańskie zachowują nadal swoją moc, pomimo iż ludzkość żyje w chrześcijańskiej erze zbawienia. Zasada ta odnosi się także do religii starotestamentalnej.

Nie trudno dostrzec, że cały ciężar argumentacji J. Heislbetza opiera się na pierwszej zasadzie, z której pozostałe logicznie wynikają. Sama zasada istnienia nadprzyrodzonej, specyficznie chrześcijańskiej wiary u niechrześcijan wydaje się oczywista w świetle stanowiska, zajętego przez Sobór Watykański II. Pozostaje jednak otwarta kwestia interpretacji, jaką Autor nadaje tej zasadzie.

Mianowicie J. Heislbetz występuje przeciwko zastosowaniu w teologii religii pojęcia tzw. *praobjawienia*. Pojęcie to, które nie należy do oficjalnej nauki Kościoła, znane było już w średniowieczu pod nazwą *revelatio ante legem*, jednak bez przypisywania mu funkcji zbawczej w świecie niechrześcijańskim. Dopiero od XVI w. zaczęto przy jego pomocy wyjaśniać istnienie nadprzyrodzonych prawd religijnych poza chrześcijaństwem. Przez „praobjawienie“ (*Uroffenbarung*) rozumie się bowiem objawienie słowne (*Wortoffenbarung*) udzielone Adamowi w raju, a następnie przekazywane drogą tradycji ustnej dalszym pokoleniom. Z tego wspólnego, natchnionego przez Boga źródła, prawdy religijne konieczne do zbawienia docierały również do religii niechrześcijańskich i przetrwały w nich do naszych czasów (*logoi spermatikoi* św. Justyna).

Otóż — zdaniem J. Heislbetza — takie wyjaśnienie było możliwe jeszcze przed stu laty, kiedy historię ludzkości teologowie oceniali zgodnie na 6000 do 8000 lat. Dziś jednak należy się liczyć z okresem od jednego do dwóch milionów lat, co poważnie utrudnia możliwość przyjęcia tak rozumianego objawienia i jego ustawicznego przekazywania (s. 123—127)<sup>1</sup>.

Jednocześnie J. Heislbetz podważa słuszność dotychczasowego ujmowania pазабiblijnej historii religii jako podlegającej prawu nieustannego upadku (*Depravationsgesetz*). Podejście takie uważa Autor za uwarunkowane apologetycznie, służyło ono bowiem do uzasadniania absolutnych roszczeń chrześcijaństwa jak również konieczności objawienia i zbawienia (s. 112)<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Autor powołuje się również na swój artykuł: *Uroffenbarung*, *Lexikon für Theologie und Kirche* 10 (1965) 284—286.

<sup>2</sup> Por. artykuł Autora pt. *Depravation(sgesetz)*, tamże 3 (1959) 238—239.

Przy tej okazji nie waha się J. Heislbetz zaatakować uczonych tej miary, co W. S c h m i d t i W. K o p p e r s, którzy z pozycji nauk religioznawczych usiłowali *a posteriori* udowodnić istnienie „praobjawienia“, a zarazem przyjmowali deprawację za podstawowe prawo rozwoju religii. Walcząc bowiem z przesadnym ewolucjonizmem XIX w., a jednocześnie ulegając mimo woli pesymizmowi ówczesnej teologii, uczeni ci sprowadzali wszystkie religie do tzw. prareligii (*Urreligion*). Upatrywali w niej mianowicie pierwotną, pochodzącą od Boga, prawdziwą religię, która w ciągu wieków coraz bardziej się wynaturzała, na wzór zamierania żywego organizmu. Takie podejście zaciążyło nad całym zagadnieniem pluralizmu religijnego i nigdy go całkowicie nie wyjaśniło (s. 92—95. 125—130).

Stąd słuszny jest końcowy postulat J. Heislbetza (s. 220), aby z większym krytycyzmem odnosić się do osiągnięć katolickiej religiologii, która jedynie pozornie zachowywała obiektywizm w swoich badaniach empirycznych, w rzeczywistości zaś od samego początku ulegała pesymizmowi teologii XIX w. Dlatego nauka ta musi obecnie skontrolować swój stosunek do badanych religii uwzględniając działające w nich zasady, odkryte przez współczesną teologię. Ze swojej zaś strony religiologia powinna dostarczyć teologii materiału koniecznego do dalszego rozróżniania i oceny konkretnych religii. Teologia bowiem religii niechrześcijańskich należy jako część składowa do pełnej teologii chrześcijaństwa.

Wydaje się jednak, że J. Heislbetz zbyt jednostronnie sprowadza religiologię do samej historii religii (por. s. 10 nss. 112. 122. 149 nss. 220). Wymienia wprawdzie fenomenologię i filozofię religii (s. 15. 58. 92 nss. 114), ale nie wspomina o psychologii, socjologii i etnologii religii (szkolę W. Schmidta określa jako *kulturhistorische Schule von Wien*, s. 94, względnie *religionsgeschichtliche Schule*. s. 112).

Odrzucając zarówno pojęcie „praobjawienia“ jak i „prareligii“ J. Heislbetz wysuwa ze swej strony nową interpretację zaczerpniętą — jak sam wyznaje — od K. R a h n e r a S. J. którego jest uczniem i współbratem zakonnym. Otóż według K. Rahnera objawienie jako wydarzenie (*Offenbarungseignis*) kryje w sobie zawsze podwójny aspekt: egzystencjalne, nadprzyrodzone, transcendentalne doświadczenie bliskości Boga oraz historyczną, kategorialną, przedmiotową obiektywizację tego doświadczenia.

Pierwszy z tych aspektów stanowi nadprzyrodzone doświadczenie łaski, na którym K. Rahner opiera swoją teorię tzw. *anonimowych chrześcijan*. Drugi zaś polega na refleksyjnym, pojęciowym, przedmiotowym poznaniu Boga. Doświadczenie Boga jako nie wyrażone w zdaniach jest zawsze prawdziwe. Fałsz natomiast może dotyczyć jedynie pojęciowego poznania Boga. Dlatego niechrześcijanie mają świadomą, chociaż nieprzedmiotową, egzystencjalną wiarę w Chrystusa i Tróję Św., nawet jeśli w swoim pojęciowym przedstawieniu przeczą tym prawdom czy je fałszują (s. 56—58. 63—66).

Potwierdzenie takiej interpretacji „religijności“ niechrześcijan znajduje

Autor u św. Tomasza. Odwołuje się przy tym do badań M. Secklera, który odnalazł u Doktora Powszechnego rozróżnienie „wiary egzystencjalnej“ i „wiary historycznej“, stosując do pierwszej z nich pojęcie implikacji subiektywnej, tj. „witalnej lub egzystencjalnej“, w odróżnieniu od obiektywnej czyli pojęciowej implikacji, którą odnosi do wiary tradycyjnej (s. 37. 49—53. 59 ns.). U podstaw takiego rozumienia św. Tomasza leży egzystencjalne utożsamianie bytu i poznania (s. 56. 103. 105. 196).

Tego rodzaju odwoływanie się do filozoficzno-teologicznej myśli św. Tomasza, odczytanej w duchu współczesnego egzystencjalizmu, jest charakterystyczne dla omawianego dzieła, a zarazem pozwala zorientować się w jego dwóch zasadniczych płaszczyznach. Niewątpliwą bowiem заслуęgą J. Heislbeta oraz właściwą wartością jego książki stanowi samodzielne usystematyzowanie teologicznych zasad, określających stosunek chrześcijaństwa do religii niechrześcijańskich. Autor stwierdza przy tym, że zawarty w tych zasadach optymizm zbawczy (*Heilsoptimismus*) sięga swoimi początkami nauki Ojców greckich, rozpowszechniony zaś był już w okresie średniowiecza, a obecnie podzielany jest przez większość współczesnych teologów, tak iż można nawet mówić o *consensus theologorum* w tej kwestii (s. 12. 38. 55. 112). Zestawiona na końcu bibliografia, wykorzystana w znacznej części przez Autora, obejmuje przeszło 200 pozycji (szkoda, że nie uwzględniono w niej dokładniejszej specyfikacji).

Z drugiej jednak strony, jak wspomnieliśmy, J. Heislbetz usiłuje oprzeć swoją systematyzację na zaczerpniętej od K. Rahnera egzystencjalnej interpretacji doświadczenia religijnego. Autor zdaje sobie sprawę, że interpretacja taka nie jest przyjmowana przez większość współczesnych teologów, a nawet bierze pod uwagę możliwość jej odrzucenia bez naruszenia samej systematyzacji (s. 55). Niemniej broni podanej interpretacji przed zarzutem (L. Eldersa), jakoby nie była ona zgodna z Pismem św. i Tradycją (s. 37). Odnosi się nawet wrażenie, że cała praca stanowi rozwinięcie wspomnianej teorii K. Rahnera o tzw. *anonimowych chrześcijanach*. Autor jednak nie odróżnia dostatecznie samego problemu religii niechrześcijańskich od jego teoretycznego uzasadnienia, które reprezentowane jest tylko przez pewien kierunek myśli teologicznej.

Krytyczną lekturę dzieła utrudnia brak jakichkolwiek indeksów.

Ks. Tadeusz Gogolewski