

KS. KRYSZTOF KAŁUŻA

JEDEN POŚREDNIK I WIELE POŚREDNICTW TEOLOGIA RELIGII WOBEC ZBAWCZYCH ROSZCZEŃ RELIGII POZACHRZEŚCIAJŃSKICH

Teologia chrześcijańska od samego początku stawiała pytanie o możliwość zbawienia „innych” w Jezusie Chrystusie. Niezależnie od wyznawanych poglądów i szczegółowych rozstrzygnięć w tej sprawie, w jednym się zgadzano: Zbawienie jest procesem, który dokonuje się we wnętrzu człowieka, w jego subiektywności, niezależnie od kontekstu kulturowego, społecznych uwarunkowań i historycznych okoliczności. W tej perspektywie nie pytano o religie jako takie, lecz o możliwość zbawienia jednostek, niechrześcijan, w ich indywidualnym odniesieniu do Boga i Jego zbawczej łaski. Religii jako obiektywnych systemów, w których żyją niechrześcijanie, nie brano pod uwagę. Owszem, zauważano ich obecność, często nawet podejmowano z nimi dyskusje i toczono spory, jednak ocena tychże religii była zdecydowanie negatywna: wszystkie one są religiami fałszywymi (*religiones falsae*), w przeciwieństwie do jedynej prawdziwej religii, jaką jest chrześcijaństwo (*religio vera*). Jeśli więc niechrześcijanie osiągają zbawienie, to nie dzięki religiom, w jakich żyją, ale pomimo tych religii, a nawet wbrew nim.

W połowie ubiegłego stulecia sytuacja ta zaczęła się stopniowo zmieniać, kiedy to w filozofii, a potem również w teologii zaczęto podkreślać społeczno-kulturowe uwarunkowania bytu ludzkiego. Uświadomiono sobie, że życie religijne nie jest jakąś abstrakcyjną kategorią *apriori*, którą Stwórca wszczepił w duszę człowieka, lecz rzeczywistością o wiele bardziej złożoną, a przy tym

w dużym stopniu zależną od konkretnego kontekstu społecznego, historycznego i kulturowego, w jakim człowiek żyje, rozwija się i myśli. W konsekwencji nie można było dłużej utrzymywać, iż religie jako obiektywne systemy kulturowe nie mają żadnego wpływu na konkretną relację człowieka do Boga. Coraz częściej zaczęto podkreślać, że zbawienie nie dokonuje się wyłącznie we wnętrzu człowieka, w obszarze jego podmiotowości, lecz zapośredniczone jest w konkretnych strukturach społeczno-kulturowych, wśród których uprzywilejowane miejsce zajmują właśnie religie. Taka zmiana perspektywy zrodziła pytania, których wcześniej nie stawiano, a które dziś zajmują poczesne miejsce w kręgu teologicznych debat i sporów. Pytania te koncentrują się zazwyczaj wokół dwóch kwestii podstawowych: (1) Jak chrześcijaństwo ocenia inne religie? (2) Jaki wpływ wywierają inne religie na samorozumienie chrześcijaństwa? Szczegółowych odpowiedzi na te pytania próbuje udzielić teologia religii – najmłodsza spośród dyscyplin teologicznych.

I. TEOLOGIA RELIGII

Sam termin „teologia religii” pojawił się w latach sześćdziesiątych ubiegłego stulecia. O teologii religii jako samodzielnej dyscyplinie naukowej nie było wtenczas jeszcze mowy. Dwa wydarzenia są tutaj istotne. Najpierw zwołanie Trzeciego Walnego Zgromadzenia „Rady Ekumenicznej Kościołów” w New Delhi (1961), w czasie którego „Konwent Teologiczny Wyznania Augsburgskiego” zorganizował dwie sesje naukowe na temat „teologii religii” („Theologie der Religionen”)¹. Drugie wydarzenie miało miejsce w styczniu 1963 roku, kiedy to niemiecki filozof religii Heinz Robert Schlette opublikował książkę pod znamienym tytułem: *Die Religionen als Thema der Theologie. Überlegungen zu einer „Theologie der Religionen”*². Wydaje się, że to właśnie dzięki tej publikacji, należącej dziś do klasyki literatury z zakresu teologii religii, dyscyplina ta zawdzięcza swoją nazwę³.

¹ Odnośnie do dokumentacji zob.: F. H ü b n e r (Hrsg.). *Fuldaer Hefte. Schriften des theologischen Konvents Augsburgischen Bekenntnisses*. Heft 16. Berlin–Hamburg 1966.

² Seria QD 22. Freiburg i. Br. 1964. W przedmowie Schlette wspomina, iż do napisania tej książki nakłonił go jego mistrz Thomas Ohm, któremu zawdzięcza zainteresowanie się tematyką „teologii religii”.

³ W obszarze języka angielskiego nazwa „teologia religii” pojawiła się jeszcze przed książką Schlettego. Wskazać należy tutaj przede wszystkim na dzieło H. Kraemera pt. *Religion and the Christian Faith*, wydane w Londynie w 1956 roku, w którym pojawiają się takie sformułowania, jak: „theology of religion” (s. 168, 199) oraz „Theology of Religion and

Czym jest teologia religii jako dyscyplina teologiczna? Zdaniem Andrzeja Bronka przedmiotem teologii religii może być religia w ogóle (*theologia religionis*) lub pewna historyczna religia (*theologia religionum*), w zależności od tego, czy chodzi o teologiczny namysł nad „faktem” i znaczeniem religii w ogólności czy doktryną konkretnej religii⁴. Przy tym samo stwierdzenie, że przedmiotem teologii religii są religijne wierzenia bądź doktryna teologiczna, nie wystarcza do wyróżnienia jej jako odrębnej dyscypliny badawczej, gdyż przedmiotem tym mogą zajmować się także inne dyscypliny religiologiczne. Jej swoistość (przedmiot formalny) polega mianowicie na tym, że wychodząc od faktu prawdziwości własnej doktryny religijnej (prawd objawionych), rozpatruje w jej świetle prawdziwość (wiarygodność) roszczeń innych religii⁵.

Ściśle rzecz biorąc teologię religii należy odróżnić od ogólnej teorii religii. Jak zauważa Hans Waldenfels, w „teologii religii (*Religionstheologie*) nie chodzi – analogicznie do filozofii religii i na zasadzie kontynuacji traktatu teologii fundamentalnej *De religione* – o teologiczne zajmowanie się religią lub tym, co religijne w człowieku, lecz dokładniej o teologię religii (*Theologie der Religionen*)”⁶. W takim ujęciu teologia religii byłaby dyscypliną religiologiczną, związaną z tradycją teologiczną określonej religii, próbującą dokonać z pozycji własnej teologii namysłu nad innymi religiami. Specyficznie *chrześcijańska teologia religii* byłaby zaś częścią teologii systematycznej, która wychodząc od własnego objawienia, uznawanego za prawdziwe, pytałaby o teologiczną kwalifikację innych religii, badając je w aspekcie prawdziwości, a więc objawionego (nadprzyrodzonego) charakteru i zbawczych roszczeń⁷.

Religions” (s. 32, 178). Studium Kraemera nie zyskało jednak tak wielkiego rozgłosu jak książka Schlettego, stąd jego rola w procesie kształtowania się teologii religii jako nowej dyscypliny teologicznej nie jest aż tak znacząca.

⁴ A. B r o n k. *Nauka wobec religii*. Lublin 1996 s. 129.

⁵ Tamże.

⁶ H. W a l d e n f e l s. *Religionstheologie*. W: t e n z e (red.). *Lexikon der Religionen*. Freiburg i. Br. 1987 s. 557.

⁷ Zdaniem Mariana Ruseckiego można dzisiaj mówić o dwóch rodzajach teologii religii: teologii religii w znaczeniu węższym, będącej refleksją nad zbawczą funkcją konkretnej religii w świetle normatywnych dokumentów, pochodzących ze znanego w niej objawienia, oraz teologii religii w znaczeniu szerszym, będącej refleksją nad wszelkiego rodzaju rzeczywistością religijną czy nad religiami, dokonywaną w świetle objawienia chrześcijańskiego. Zdaniem lubelskiego teologa obydwie koncepcje teologii religii są możliwe, przy czym sam opowiada się za koncepcją drugą. Por. M. R u s e c k i. *Traktat o religii*. Warszawa 2007 s. 55.

II. WIELOŚĆ STANOWISK

Wszelkie próby określenia relacji chrześcijaństwa do innych religii, w czym zawiera się także teologiczna ocena ich prawdziwości oraz zbawczego charakteru, można sprowadzić do trzech zasadniczych ujęć: *ekskluzywistycznego*, *inkluzywistycznego* i *pluralistycznego*. Wszystkie one odnoszą się w punkcie wyjścia do dwóch podstawowych prawd chrześcijaństwa: prawdy o istnieniu powszechnej woli zbawczej Boga (por. Łk 3, 6; 1 Tm 2, 4) oraz prawdy o jedynym i uniwersalnym pośrednictwie zbawczym Jezusa Chrystusa (por. 1 Tm 2, 5; Dz 4, 12). Położenie akcentu na jednej z nich (względnie jej pominięcie) decyduje o wyróżnieniu trzech wyżej wspomnianych stanowisk⁸.

Stanowisko ekskluzywistyczne uwzględnia drugą z wymienionych prawd, pomijając pierwszą. Opiera się ono na przekonaniu, iż zbawcze poznanie Boga ma miejsce wyłącznie w chrześcijaństwie jako jedynej religii prawdziwej, tzn. dysponującej nadprzyrodzonym objawieniem Bożym i prowadzącej do zbawienia. Wszystkie inne religie, będące dziełem ludzkim czy nawet szatańskim, są fałszywe i pozbawione jakiegokolwiek wartości zbawczej. W wersji umiarkowanej stanowisko to przyznaje wyznawcom innych religii możliwość osiągnięcia zbawienia, jednak wyłącznie na drodze indywidualnej (zbawienie „mimo religii”). Ekskluzywizm może przybrać dwie formy: formę eklezjocentryczną (*Extra ecclesiam nulla salus*) oraz chrystocentryczną (*solus Christus*). Stanowisko to znajduje dziś swoich zwolenników wśród niektórych filozofów analitycznych (A. Plantinga, P. van Inwagen, D. Basinger, R. Swinburne) oraz pośród niektórych teologów luterańskich i ewangelikalnych (G. Lindbeck, L. Newbigin). Najbardziej znanym przedstawicielem tego kierunku jest obecnie W. L. Craig⁹.

Ujęcie pluralistyczne, w przeciwieństwie do poprzedniego, akceptuje fakt uniwersalnej woli zbawczej Boga przy jednoczesnym zakwestionowaniu jedynego i powszechnego pośrednictwa zbawczego Jezusa Chrystusa. Jedynym źródłem wszelkiego zbawienia jest sam Bóg (teocentryzm). Tym samym pluraliści relatywizują chrześcijaństwo, widząc w nim jedną z wielu równorzędnych i równoprawnych dróg zbawienia¹⁰. Wielość religii jest wyrazem wie-

⁸ Por. G. D'Costa. *Theology and Religious Pluralism. The Challenge of Other Religions*. Oxford–New York 1986 s. 4; J. Dupuis. *Wprowadzenie do chrystologii*. Kraków 1999 s. 203 n.; M. Russek. *Objawienie Boże podstawą religii*. W: G. Dziewulski (red.). *Teologia religii. Chrześcijański punkt widzenia*. Łódź–Kraków 2007 s. 169.

⁹ W. L. Craig. „No Other Name?": *A Middle Knowledge Perspective on the Exclusivity of Salvation Through Christ*. „Faith and Philosophy” 6:1989 s. 172-188.

¹⁰ Warto tutaj podkreślić, iż pluralistycznej teologii religii nie należy utożsamiać z relaty-

łości sposobów poznawania i doświadczania Boga (Absolutu, Rzeczywistego), jakie stało się udziałem ludzi różnych kultur, czasów i przestrzeni¹¹. Najwybitniejszymi przedstawicielami stanowiska pluralistycznego są: W. C. Smith, J. Hick, P. F. Knitter, R. Panikkar, A. Pieris oraz P. Schmidt-Leukel. Warto przy tej okazji zaznaczyć, iż skoro pluralizm wyraża się w uznaniu większej liczby (co najmniej dwóch) *autonomicznych* dróg zbawienia, stanowiskiem pluralistycznym jest także pogląd, który widzi w judaizmie wciąż aktualną i efektywną drogę zbawienia, niezależną od Chrystusa i Jego Kościoła. Jest to najczęściej spotykana i – jak się wydaje – coraz powszechniej akceptowana (zwłaszcza wśród teologów katolickich) forma pluralizmu¹².

Stanowisko inkluzywistyczne jest stanowiskiem pośrednim między dwoma poprzednimi i ma charakter wybitnie chrystocentryczny¹³. Akceptując obydwie wspomniane prawdy dopuszcza ono możliwość autentycznego poznania i doświadczania Boga poza przestrzenią Starego i Nowego Testamentu,

wizmem. Stanowisko pluralistyczne nie głosi bowiem *faktycznej* równości wszystkich religii, lecz jedynie uznaje *pryncypialną* możliwość równości innych religii z religią chrześcijańską. Oznacza to, że wśród religii mogą istnieć takie, które należy uznać za fałszywe, za częściowo prawdziwe (tzn. zawierające elementy prawdy, dobra i świętości) oraz za prawdziwe na równi z chrześcijaństwem. Wyklucza się zatem istnienie jednej religii absolutnej, która przewyższałaby wszystkie inne pod względem prawdziwości i zbawczej skuteczności, nie twierdząc jednak, że *wszystkie* religie są na równi prawdziwe i zbawcze. Trzeba jasno powiedzieć, iż pluraliści – podobnie jak ekskluzywiści i inkluzywiści – uznają klasyczną koncepcję prawdy, by następnie na jej podstawie budować powszechnie obowiązującą kryteriologię religii. Por. P. S c h m i d t - L e u k e l. *Grundkurs Fundamentaltheologie. Eine Einführung in die Grundfrage des christlichen Glaubens*. München 1999 s. 193 n. Można natomiast odnieść pojęcie relatywizmu do stanowiska pluralistycznego w tym znaczeniu, iż relatywizuje ono Osobę Jezusa Chrystusa do jednej z wielu wybitnych postaci religijnych, pomagających ludziom osiągnąć zbawienie.

¹¹ J. H i c k. *Piąty wymiar. Odkrywanie duchowego królestwa*. Tł. J. Grzegorzcyk. Poznań 2005 s. 87: „Różne Boskie postacie i różne nieosobowe przejawy *sacrum* są [...] różnymi transformacjami oddziaływania na nas ostatecznie Rzeczywistego. Jednakże ta Rzeczywistość, będąca sama w sobie poza zasięgiem świadomego doświadczenia człowieka, nie pasuje do systemów pojęć, w których jesteście zdolni myśleć. Jest tym, czym jest, ale nie może być opisana w ludzkich kategoriach. Możemy jedynie opisywać jej «działanie» na nas, tak jak jest ono filtrowane przez naszą ograniczoną wrażliwość i przekładane w kategoriach naszych systemów pojęciowych na jeden z osobowych lub nieosobowych «obiektów» religijnego doświadczenia”.

¹² Szerzej na ten temat pisze: H. H. H e n r i x. *Judentum und Christentum. Gemeinschaft wider Willen*. Kevelaer 2008² s. 83-174.

¹³ Por. R u s e c k i. *Objawienie Boże podstawą religii* s. 171. Współcześnie coraz częściej pojawiają się próby budowania inkluzywizmu na bazie teologii trynitarniej, usiłujące łączyć klasyczny chrystocentryzm z teocentryzmem. Więcej na ten temat w: K. K a ł u ż a. *Teologia trynitarna jako podstawa chrześcijańskiej teologii religii?* W: G. D z i e w u l s k i (red.). *Teologia religii. Chrześcijański punkt widzenia* s. 277-312.

jednakże pełnię objawienia i zbawczego działania Boga dostrzega wyłącznie w chrześcijaństwie. Inkluzywizm należy odróżnić od *superioryzmu* – stanowiska głoszącego istnienie jednej religii najdoskonalszej (absolutnej, w pełni objawionej) oraz wielości religii mniej doskonałych (dysponujących objawieniem częściowym). W ramach superioryzmu zbawcza skuteczność religii niższych jest wprawdzie mniejsza niż ta, jaka przysługuje religii najwyższej, ale pozostaje od niej niezależna. Religie pozachrześcijańskie są tu więc niższymi, ale w pełni autonomicznymi względem chrześcijaństwa drogami zbawienia¹⁴. Inkluzywizm w ścisłym znaczeniu choć uznaje zbawcze możliwości religii pozachrześcijańskich, to jednak obecne w nich zbawienie postrzega jako pochodzące wyłącznie od Chrystusa. Również zawarte w nich elementy prawdy są odbiciem pełni prawdy, jaką Bóg objawił w Osobie i dziele Jezusa z Nazaretu (por. KK 67; DM 8).

III. RELIGIE A ZBAWIENIE

Postawienie akcentu tylko na jednej z dwóch wyżej wymienionych prawd pociąga za sobą nierozwiązywalne problemy teologiczne. Pozostaje zatem paradygmat inkluzywistyczny. Usiłuje on z jednej strony ukazać Chrystusa jako ostateczne objawienie Boga oraz absolutnego Zbawiciela ludzkości, z drugiej zaś uznaje możliwość zbawczego poznania Boga w religiach pozachrześcijańskich. Kwestią otwartą pozostaje natomiast konkretny sposób, w jaki religie miałyby pośredniczyć w przekazywaniu zbawczej łaski. Można wskazać tutaj dwa zasadnicze ujęcia tego problemu. Stanowisko pierwsze widzi w religiach niechrześcijańskich szczególne „miejsca” bądź „konteksty”, w których Bóg udziela człowiekowi swojej łaski, im samym jednak jako konkretnym systemom społeczno-kulturowym przypisuje genezę czysto ludzką („religie naturalne”) i jako takim odmawia aktywnego pośrednictwa w zainicjowanym przez Boga procesie zbaw-

¹⁴ Por. M. H ü t t e n h o f f. *Der religiöse Pluralismus als Orientierungsproblem. Religionstheologische Studien*. Leipzig 2001 s. 45 n. Hüttenhoff widzi w inkluzywizmie jedną z form superioryzmu. Innego zdania jest D. Ziebritzki, która uznaje superioryzm za formę pluralizmu. Por. D. Z i e b r i t z k i. „*Legitime Heilswege*”. *Relecture der Religionstheologie Karl Rahners*. Innsbruck 2002 s. 194 n. Jeśli uznać za istotne dla inkluzywizmu przyjęcie wyłącznego pośrednictwa zbawczego Jezusa Chrystusa (*Extra Christum nulla salus*), w którym inne religie mogą co prawda uczestniczyć, ale go nie zastępować, wówczas superioryzm nie jest inkluzywizmem, lecz odmianą pluralizmu. Skoro bowiem zbawienie w innych religiach osiągnięte jest niezależnie od Chrystusa i Kościoła, to niższy status tychże religii pozostaje praktycznie bez znaczenia.

czym. W takiej perspektywie zbawienie niechrześcijan dokonywałoby się co prawda w praktykowanych przez nich religiach, ale nie *dzięki* nim¹⁵. Koncepcja ta rodzi jednak poważne trudności teologiczne.

Należy po pierwsze zauważyć, iż inkluzywizm, wyrażający się jedynie w uznaniu takich czy innych wartości w religiach, powstrzymujący się jednak od uznania samych religii jako zamierzonych przez Boga instytucji zbawczych, niewiele różni się od otwartego ekskluzywizmu, który nie odmawiał przecież Bożej łaski ani możliwości zbawienia niechrześcijanom, traktowanym wszakże indywidualnie. Po drugie trudno zakładać, iż Bóg skłania się ku człowiekowi, akceptując jego decyzję „założenia” religii, a następnie wiąże z nią swoją ofertę zbawienia. Przyjęcie takiego stanowiska byłoby równoznaczne z wyrażeniem zgody na istnienie i powstawanie wszelkiego rodzaju synkretyzmów religijnych, które mimo swej czysto naturalnej genezy miałyby jednak stanowić „środowiska łaski” i zaadoptowane przez Boga „przestrzenie” zbawienia¹⁶. Dlatego też teologowie religii coraz częściej skłonni są uznać religie pozachrześcijańskie jako wywodzące się z Bożego planu zbawienia, zaś sam pluralizm religijny jako istniejący *de iure*¹⁷. Niestety przedstawiciele tej formy inkluzywizmu rzadko zadają sobie pytanie o kryteria prawdziwości religii, a więc o to, co jest religią, a co nią nie jest. Powszechne posługiwanie się tym terminem, aplikowanie go do zjawisk, których religijny charakter budzi poważne wątpliwości, rozmywa pojęcie religii i prowadzi do wysuwania wielu słusznych zastrzeżeń pod adresem nadprzyrodzonego charak-

¹⁵ Por. Z i e b r i t z k i. „*Legitime Heilswege*”. *Relecture der Religionstheologie Karl Rahners* s. 31-82.

¹⁶ Por. I. S. L e d w o ń. „... i nie ma w żadnym innym zbawienia”. *Wyjątkowy charakter chrześcijaństwa w teologii posoborowej*. Lublin 2006 s. 201 n.

¹⁷ Por. J. D u p u i s. *Vers une théologie chrétienne du pluralisme religieux*. Paris 1997 s. 518-520; E. S c h i l l e b e e c k x. *Menschen. Die Geschichte von Gott*. Freiburg i. Br. 1990 s. 80, 214; C. G e f f r é. *Chancen und Risiken des interreligiösen Dialogs*. „Wort und Antwort” 44:2003 s. 160-173; t e n ż e. *Die Krise der christlichen Identität im Zeitalter der religiösen Pluralismus*. *ConcD* 41:2005 s. 222-234; F. T e i x e i r a. *Der Pluralismus als neues Paradigma für die Religionen*. *ConcD* 43:2007 s. 15-22; P. S u e s s. *Von der Offenbarung zu den Offenbarungen*. *ConcD* 43:2007 s. 32-40; H. K e s s l e r. *Der universale Jesus Christus und die Religionen. Jenseits von „Dominus Iesus” und Pluralistischer Religions-theologie*. *ThQ* 181:2001 s. 212-237. Warto w tym miejscu zaznaczyć, iż postulat uznania pozytywnej roli religii w historii zbawienia nie dotyczy wyłącznie religii przedchrystusowych, jak chciała tego klasyczna teoria wypełnienia, gdyż religie te nadal istnieją i pełnią określoną funkcję w nawiązywaniu i utrzymywaniu więzi człowieka z Bogiem, a nawet przeżywają okres rozkwitu i niespotykanej dotąd aktywności misyjnej, stanowiąc w ten sposób poważne wyzwanie wobec chrześcijaństwa i jego roszczenia do absolutności i uniwersalności. Por. T. D o l a. *Teologia religii. Próba zarysu problematyki*. *STHSO* 12:1987 s. 14-17.

teru i zbawczego znaczenia religii czy też zjawisk, do których pojęcie to jest odnoszone. Dlatego też jednym z głównych zadań teologii religii jest określenie pojęcia religii. Jakkolwiek trudne to zadanie, nie jest ono niewykonalne. Nie chodzi przy tym o takie ustalenie terminu „religia”, które miałyby być zaakceptowane przez ogół nauk religiologicznych, w tym także przez empiryczne religioznawstwo, lecz jedynie o określenie tego, co z punktu widzenia chrześcijańskiej teologii może być uznane jako religia, a co nie. Inaczej mówiąc, chodzi o ustalenie *teologicznej istoty religii*, którą będzie można odnieść – na zasadzie teologicznego kryterium – do wszelkiego rodzaju zjawisk, które z takich czy innych względów nazywane są „religiami”.

IV. TEOLOGICZNE POJĘCIE RELIGII

Nie sposób podać jakiejś jednej, powszechnie akceptowalnej definicji religii. Trudność ta wynika przede wszystkim stąd, iż badając rzeczywistość, nie jesteśmy w stanie ściśle definiować pojęć, jakimi się posługujemy. Pod tym względem pojęcie religii nie jest w gorszej sytuacji, niż pojęcie kultury, sztuki, historii czy nauki. Każda definicja religii musi pozostać do pewnego stopnia arbitralna i choćbyśmy jak najbardziej usiłowali dostosować ją do faktycznego sposobu używania tego słowa w mowie potocznej, dla jednych będzie ono zbyt szerokie, dla innych zbyt wąskie.

Intensywne badania nad historią pojęcia religii, jakie miały miejsce w ostatnich latach, pokazały, iż współczesne rozumienie religii jako złożonego systemu społeczno-kulturowego, na który składają się wierzenia, kult, kodeks moralny i organizacja społeczna, ma swoje źródło w nowożytności. Na podstawie dostępnych źródeł można wykazać, że do roku 1600 terminu „religia” (łac. *religio*) nie używano w znaczeniu pojęcia zbiorczego (systemowego), lecz odnoszono je wyłącznie do (indywidualnych) zachowań rytualno-kulturowych (*cultus deorum*). Teologia chrześcijańska tego okresu ograniczała się do eksplikacji istoty „prawdziwej religii” (*religio vera*), pojmowanej jednak nie jako system, lecz jako kult. Religia prawdziwa oznaczała więc po prostu prawdziwy kult, religia fałszywa zaś kult fałszywy, zabobon (*superstition*). Jeśli natomiast zajmowano się innymi religiami w znaczeniu systemowym (judaizm, islam), to określano je za pomocą takich pojęć, jak *lex* albo

secta, które – w przeciwieństwie do łacińskiego *religio* – podkreślały stronę organizacyjno-prawną, a nie kultyczną¹⁸.

Zdaniem Maxa Secklera należy rozróżnić między teologicznym „pojęciem religii” a religią w znaczeniu socjo-kulturowego systemu, na który składają się kult, wierzenia, etos, organizacja społeczna, język itd.¹⁹ Religia w pierwszym znaczeniu jest – według słów św. Tomasza z Akwinu – po prostu „relacją do Boga”: *religio proprie importat ordinem ad Deum*²⁰. Tak rozumiane teologiczne pojęcie religii stanowi jednocześnie kryterium pozwalające określić czy i w jaki sposób w danym systemie kulturowym oraz w konkretnej praktyce ludzkiego działania urzeczywistnia się to, co konstytutywne dla religii, co stanowi jej teologiczną istotę, a mianowicie odniesienie człowieka do Boga. Ów ścisły *teocentryzm* teologicznego pojęcia religii idzie w parze z jego kategoriałnym i kulturowym otwarciem, tzn. owo *ordo ad Deum*, będące istotą religii, jest zasadniczo możliwe we wszelkiej praktyce ludzkiego działania i dlatego nie może być ograniczane do grupy fenomenów, które powszechnie nazywane są „religiami”. Co więcej, nie można nawet powiedzieć, iż konstytutywna dla teologicznego pojęcia religii relacja człowieka do Boga najpełniej i najdoskonalej realizuje się właśnie w tych systemach, które teoretycy kultury zwykli nazywać

¹⁸ Por. W. C. Smith. *The Meaning and End of Religion. A Revolutionary Approach to the Great Religious Traditions*. San Francisco 1962; M. Despland. *La religion en Occident. Évolution des idées et du vécu*. Montreal 1979; E. Feil. *Religio. Die Geschichte eines neuzeitlichen Grundbegriffs vom Frühchristentum bis zur Reformation*. Göttingen 1986; tenże. *Religio. T. 2: Die Geschichte eines neuzeitlichen Grundbegriffs zwischen Reformation und Rationalismus*. Göttingen 1997; tenże. *Religio. T. 3: Die Geschichte eines neuzeitlichen Grundbegriffs im 17. und frühen 18. Jahrhundert*. Göttingen 2001; M. Despland, G. Vallée (red.). *Religion in History. The Word, the Idea, the Reality* (EdSR 13). Waterloo–Ontario 1992.

¹⁹ M. Seckler. *Der theologische Begriff der Religion*. W: W. Kern, H. J. Pottmeyer, M. Seckler (red.). *Handbuch der Fundamentaltheologie. T. 1: Traktat Religion*. Tübingen–Basel 2000² s. 131-148. Por. H. Waldenfels. *Religionsverständnis*. W: P. Eichler (red.) *Neues Handbuch theologischer Grundbegriffe. T. 4*. München 1985 s. 67-76; tenże. *Christus und die Religionen*. Regensburg 2002 s. 27 n.

²⁰ STh II-II. q. 81, a. 1. Tomaszowe pojęcie religii jako *ordo ad Deum* odzwierciedla się także we współczesnych ujęciach religii. Por. G. Mensching. *Die Weltreligionen*. Gütersloh [b.r.w.] s. 258: „Religia jest przeżyciowym spotkaniem człowieka z tym, co święte oraz wyrażoną w postępowaniu odpowiedzią człowieka, określonego w jakiś sposób egzystencjalnie przez to, co święte”; B. Welter. *Filozofia religii*. Tł. G. Sowinski. Kraków 1996 s. 37: „Od dawien dawna przez religię rozumie się odniesienie człowieka do Boga czy do boskości. Nadal można akceptować to rozumienie – przynajmniej jako prowizoryczne rozumienie religii. Jest przy tym rzeczą oczywistą, że dla naszej dzisiejszej, krytycznej świadomości wszystkie wymienione terminy – «człowiek», «odniesienie», a przede wszystkim «Bóg» czy «sfera boskości» – wymagają bliższego objaśnienia”; Russek i. *Traktat o religii* s. 544: „Religia jest przede wszystkim życiową więzią człowieka z Bogiem o znaczeniu egzystencjalnym”.

„religiami”. Z teologicznego punktu widzenia możliwa jest bowiem sytuacja, w której dany system lub fenomen, uznawany powszechnie za religię, okaże się mieszaniną zwykłych przesądów i bezbożnych praktyk²¹. Dlatego należy przyjąć, „iż «miejsce», jakie teologiczne pojęcie religii wyznacza *religio*, nie może być w pierwszym rzędzie rozumiane w znaczeniu sektoralnym, teoretyczno-kulturowym, czy też fenomenologicznym, ale w znaczeniu antropologiczno-teologicznym, właśnie jako *ordo hominis ad Deum*. Owo *ordo* potrzebuje wprawdzie egzystencjalnego i społecznego urzeczywistnienia, jednak nie można w sposób aprioryczny przyznawać systemom, które religioznawstwo (z powodów możliwych dziś do zakwestionowania) określa mianem «religii», monopolu na tego rodzaju urzeczywistnienie”²².

Teologiczne pojęcie religii jako *ordo ad Deum* wymaga dalszego doprecyzowania. Nie każdy bowiem rodzaj relacji do Boga jest religią. W ramach średniowiecznej koncepcji *ordo* całe stworzenie charakteryzuje się bytową relacją do Boga, jednak owo ontologiczne przyporządkowanie rzeczywistości stworzonej do Boga jako *principium et finis omnium* nie tworzy jeszcze religii. Gdyby tak było, również kamienie miałyby religię. Nie wystarczy również powiedzieć, iż teologiczne pojęcie religii realizuje się tam, gdzie skończona natura duchowa urzeczywistnia swoje *ordo ad Deum* w formie wyraźnego odniesienia do Boga, gdyż wtedy również szatan miałby religię, jako że istnieje w egzystencjalnej, choć nieszczęśliwej relacji do Boga. Nie każda relacja do Boga jest więc religią, lecz jedynie taka, która realizuje się w horyzoncie pytania o zbawienie. Inaczej mówiąc: religia jest *zbawczą* relacją do Boga²³. Nie znaczy to, rzecz jasna, że człowiek sam z siebie zdolny jest do wytworzenia i pomyślnego zrealizowania tego rodzaju relacji. Dla człowieka *in puris naturalibus* relacja ta byłaby możliwa jedynie jako rozpaczliwe *życzenie*, by przezwyciężyć stan nie-zbawienia, w który uwikłana jest jego egzystencja. Stąd religia, jako zbawcza relacja człowieka do Boga, możliwa jest tylko i wyłącznie jako *teosoteryka*, nigdy jako *autosoteryka*²⁴.

²¹ Jeden aktualny przykład: 2 października 2010 roku decyzją Komisji Charytatywnej Anglii i Walii druidyzm – pogańskie wierzenia i praktyki Celtów – został uznany za religię. Tym samym organizacja Druid Network, zrzeszająca druidów Wielkiej Brytanii, otrzymała status identyczny z tym, jaki posiadają główne religie wyznawane na Wyspach Brytyjskich.

²² S e c k l e r. *Der theologische Begriff der Religion* s. 137.

²³ Tamże s. 138: „Für den theologischen Religionsbegriff liegt das Wesen der Religion nicht einfach in der *Befindlichkeit* der Existenz oder in einer *Zuständlichkeit* des Bewusstseins, sondern im *realen Transzendieren auf Gott hin im Horizont der Heilsfrage*, also in einem *bejahten Heilsinteresse* und im Mut zum Beschreiten eines *Weges* in der diesbezüglichen Praxis”.

²⁴ Por. tamże. Szerzej na ten temat pisze M. Seckler: *Theosoterik – eine Option und ihre Dimen-*

Człowiek jest wprawdzie z natury *capax infiniti*, jednak ostateczne spełnienie jego istoty nie leży w zakresie jego własnych możliwości.

Rozróżnienie między teologicznym pojęciem religii, jako zbawczym odniesieniem człowieka do Boga, a religiami w sensie złożonych systemów społeczno-kulturowych ważne jest nie tylko w kontekście problematyki zbawienia, lecz również z uwagi na zagadnienie *prawdziwości religii*. Prawda danej religii historycznej zależy od tego, czy i w jakim stopniu realizuje się w niej teologiczne pojęcie religii jako zbawczej relacji człowieka do Boga. Inaczej mówiąc, religie nie są prawdziwe przez sam fakt uznawania ich za religie, lecz jedynie dzięki zgodności z teologicznym pojęciem religii. Oznacza to, że system kulturowy, który z takich czy innych powodów zwykło nazywać się „religią”, wcale nie musi nią być. Jest nią zaś wtedy (i tylko wtedy), jeśli stanowi „miejsce” realizowania się *religio* jako zbawczego odniesienia człowieka do Boga. Inaczej mówiąc: Jeśli dana religia (dany system) jest religią (*religio*), bądź zawiera jej elementy, to tym samym jest religią prawdziwą i zbawczą. Nie oznacza to rzecz jasna, że wszystkie religie są sobie równe, gdyż nie wszystkie religie (systemy) w jednakowym stopniu urzeczywistniają „pojęcie religii” (*religio*). Zagadnienie to stanie się jeszcze bardziej jasne, jeśli uwzględni się kwestię genezy religii.

V. STRUKTURA RELIGII

Zanim przyjrzymy się bliżej zagadnieniu genezy religii, warto wspomnieć o pewnym niebezpieczeństwie, jakie niesie ze sobą rozróżnienie między teologicznym pojęciem religii a religią w sensie konkretnego systemu społeczno-kulturowego. Otóż rozróżnienie to nie może być rozumiane tak, jakoby zachodził *rozdział* między religią subiektywną, a więc wyrażającą się w aktach religijno-moralnych religijnością człowieka (*religio*), a religią obiektywną, czyli religią w sensie społeczno-kulturowego systemu, gdzie pierwsza z nich miałaby mieć genezę nadprzyrodzoną (jako akt bosko-ludzki), druga zaś czysto naturalną (jako wytwór kulturotwórczej aktywności człowieka). Jeśliby rzeczywiście przyjąć tego rodzaju rozdział, wówczas można by wprawdzie mówić o zbawieniu niechrześcijan w religiach, w żadnym jednak wypadku *poprzez* religie albo *dzięki* nim. Właśnie w takim duchu – moim zdaniem

błędnym – Doris Ziebritzki²⁵ interpretuje teologię religii Karla Rahnera. Warto przyjrzeć się temu zagadnieniu nieco dokładniej.

Według Ziebritzki Rahner wychodzi z założenia, iż podstawą zbawienia jest *wewnętrzna* łaska Chrystusa, którą Duch Święty wszczepia w serce człowieka. Aby jednak owa łaska mogła osiągnąć zamierzony skutek, potrzeba historii, w której – odpowiednio do społecznej natury człowieka – możliwa będzie jej konkretna realizacja. Niemiecki teolog odwołuje się tutaj do stworzonej przez siebie koncepcji „nadprzyrodzonego egzystencjału”, w której – zdaniem Ziebritzki – należy widzieć teorię bazową dla dokonanej przez niego teologicznej interpretacji religii. Zgodnie z nią nie religie jako systemy pośredniczą zbawczą łaskę, ale dany w każdym akcie religijno-moralnym „nadprzyrodzony obiekt formalny” (tzw. religia subiektywna)²⁶. W tym sensie religie historyczne stanowią jedynie konieczne „okazje” zbawienia (obok wielu innych „okazji”, takich jak nauka, sztuka, sport itp.), ale nie *środk* *zbawcze* w ścisłym rozumieniu. Oznacza to, że niechrześcijanin osiąga zbawienie w konkretnej religii, w której żyje, ale nie *poprzez* nią ani też *dzięki* niej. Religie to nic innego, jak kulturowe konteksty (obok wielu innych kontekstów), w których człowiek może realizować swój „nadprzyrodzony egzystencjał”, by w ten sposób otworzyć się na oferowane mu przez Boga zbawienie. Teorię tę nazwał Rahner „anonymowym chrześcijaństwem”²⁷. W ramach tej teorii można wprawdzie mówić o religiach jako „uprawnionych (dozwolonych) drogach zbawczych” (*legitime Heilswege*)²⁸, ale nie można nazywać

²⁵ Por. Z i e b r i t z k i. „*Legitime Heilswege*”. *Relecture der Religionstheologie Karl Rahners* s. 31-82.

²⁶ Według Rahnera każdy prawdziwie moralny akt jest *faktycznie* aktem religijnym: „Każdy moralnie dobry akt człowieka jest w ramach faktycznego porządku zbawczego faktycznie również nadprzyrodzonym aktem zbawczym” (K. R a h n e r. *Natur und Gnade*. W: T e n ż e. *Schriften zur Theologie*. T. 4. Einsiedeln–Zürich–Köln 1960 s. 227). Zdaniem Ziebritzki kiedy Rahner mówi o „nadprzyrodzonych momentach” w religiach pozachrześcijańskich to ma na myśli właśnie akty moralno-religijne, w ramach których człowiek realizuje swoją określoną przez „egzystencjał nadprzyrodzony” istotę i otwiera się na zbawienie. Por. Z i e b r i t z k i. „*Legitime Heilswege*”. *Relecture der Religionstheologie Karl Rahners* s. 44.

²⁷ Warto w tym miejscu zacytować następujący fragment wypowiedzi Rahnera, zamieszczonej w: P. I m h o f, H. B i a l l o w o n s (red.). *Karl Rahner im Gespräch*. T. 2 (1978-1982). München 1983 s. 75: „Jednakże, powiedzmy, jeśli istnieje jakiś buddyjski mnich, czy też ktokolwiek inny, o kim mogę powiedzieć, że zmierza do zbawienia i żyje w łasce, ponieważ postępuje zgodnie z własnym sumieniem, to muszę przyjąć, że jest on anonimowym chrześcijaninem, ponieważ gdybym tego nie uczynił, to w gruncie rzeczy założyłbym, że istnieje pewna prawdziwa, prowadząca do celu droga zbawcza, która jednak przechodzi obok Chrystusa. Tego jednak uczynić nie mogę”.

²⁸ K. R a h n e r. *Das Christentum und die nichtchristlichen Religionen*. W: T e n ż e.

ich – jak to uczynił Heinz Robert Schlette – „zwyczajnymi (powszechnymi) drogami zbawienia” (*ordentliche Heilswege*)²⁹. Ostatecznie tym, który zbawia, jest Bóg, nie religie.

Nie sposób nie zauważyć trudności, jakie wiąże się z taką interpretacją

Schriften zur Theologie. T. 5. Einsiedeln–Zürich–Köln 1962 s. 143. Ziebritzki godzi się na ten termin Rahnera, jednak nie bez zastrzeżeń. Z kolei M. Seckler, do którego poglądów autorka nieustannie się odwołuje, mówi w tym kontekście o „fałszywym wniosku” („Trugschluß”), który często pojawia się przy okazji omawiania poglądów Rahnera. Ma on polegać na tym, iż przyjmuje się, że skoro człowiek ma naturę społeczną, to religijny akt (*religio*, religia subiektywna) może realizować się *tylko* w ramach konkretnych religii historycznych (tj. religii obiektywnej). Tak jednak nie jest (przeciwnie temu wspomniane wyżej kategoriale otwarcie teologicznego pojęcia religii). Por. M. S e c k l e r. *Wohin driftet man in der Theologie der Religionen? Kritische Beobachtungen zu einer Dokumentation*. ThQ 172:1992 s. 128: „Rahner selbst hatte, gegen die abstrakte (und «private») Innerlichkeit der Gnade argumentierend, das Heil der Nichtevangelisierten zwar dogmatisch *nicht an den Religionen vorbei* denken wollen, in denen faktisch so viele Menschen verwurzelt sind und ihr Heil suchen, und er war der gut begründeten Meinung, dass in den nichtchristlichen Religionen a priori durchaus übernatürlich-gnadenhafte Momente «angenommen werden können» [...]; er hatte ferner für die konkrete Realisierung anonymen Christseins den nichtchristlichen Religionen eine mögliche Katalysatorfunktion zugeschrieben. Dazu hatte ihn seine inkarnationstheologisch-soziologische Sichtweise gebracht. Aber schon Rahner erlag dann einem Kurzschluss, indem er sein inkarnations-theologisch-soziologisches Gnadenermittlungsdenken, das ihn sachlogisch zur Anerkennung der möglichen Heilsrelevanz *aller Kultursysteme* hätte führen müssen, nur auf die *Religionssysteme* bezog. Für diese kategoriale Einschränkung gab er keine zureichende Begründung. Sie liegt auch nicht in der Konsequenz seines Ansatzes. Sie geschah aus einer diffusen Einschätzung und Bevorzugung der Religionen gegenüber den übrigen Kultursystemen (z. B. Philosophie, Kunst, Dichtung) heraus”. Por. D. Z i e b r i t z k i. „*Legitime Heilswege*”. *Relecture der Religionstheologie Karl Rahners* s. 97f: „Eine solche Prämisse (der Mensch ist sozial verfasst) und eine theologische (der Mensch vollzieht religiöse Akte, die ihn zum Heil führen) ergibt den Schluss: Der Mensch kann durch seine religiösen Akte zum Heil kommen, die er im sozialen Zusammenhang vollzieht. Aber nicht: Der Mensch kommt durch ein bestimmtes sozial verfasstes System zum Heil, in dem er seinen religiösen Akt vollziehen muss”.

²⁹ S c h l e t t e. *Die Religionen als Thema der Theologie. Überlegungen zu einer „Theologie der Religionen”* s. 85. Schlette nazywa religie „zwyczajnymi drogami zbawienia”, natomiast chrześcijaństwo określa mianem „nadzwyczajnej drogi zbawienia” (*außerordentlicher Heilsweg*). Problematyczność tej koncepcji oraz związanej z nią terminologii polega między innymi na tym, iż Chrystus oraz Jego Kościół jawią się tutaj jedynie jako pewien „dodatek” do „ogólnej historii zbawienia”, która zasadniczo wystarcza, by ludzkość mogła osiągnąć zbawienie. Zastrzeżenia budzi także leżący u podstaw koncepcji Schlettego podział historii zbawienia na „ogólną” i „szczególną”. Niektórzy dopatrują się tutaj niebezpieczeństwa rozbicia podstawowej *jedności* historii zbawienia, co pociąga za sobą możliwość mówienia o wielu różnych ekonomicznych zbawczych. To ostatnie zastrzeżenie nie wydaje się jednak do końca trafne. Trzeba bowiem rozróżnić między ekonomiczną zbawczą, czyli Bożym planem zbawienia, który jest jeden, oraz jego konkretną realizacją, czyli historią zbawienia (i objawienia). Ponieważ historia zbawienia jest koekstensywna z historią świata, nie można zawęzić jej do „pre-

poglądów Rahnera. Nie chodzi bowiem o to, że religia subiektywna, rozumiana jako *ordo hominis ad Deum (religio)*, może realizować się *wyłącznie* w ramach religii obiektywnej, a więc w ramach konkretnego systemu wierzeń i praktyk religijnych, ale o podkreślenie faktu, że jeśli jakiś system jest religią, to jest nią tylko dlatego, że realizuje się w nim zbawcza relacja człowieka do Boga, czyli religia subiektywna. W konsekwencji poszczególne elementy tegoż systemu nie mogą być postrzegane jako wytwór kulturotwórczej aktywności człowieka, które Bóg w sposób arbitralny czyni „kontekstem” swoich zbawczych działań, lecz muszą mieć swoje źródło w samym doświadczeniu religijnym, czyli w religii subiektywnej, z której czerpią swoją moc i wartość. Z tego względu nie można oddzielać życia religijnego człowieka (religijności) od konkretnego systemu, w którym jest ono osadzone i w którym się wyraża. Owa jedność religii subiektywnej i obiektywnej, którą dalej jeszcze należy uzasadnić, jest podstawą uznania religii pozachrześcijańskich jako chcianych i zamierzonych przez Boga „kanałów” łaski (Chrystusa), dzięki którym ich wyznawcy mogą dostąpić zbawienia.

VI. ROLA DOŚWIADCZENIA RELIGIJNEGO

Pytając o genezę religii pytamy nie tylko o źródła religii subiektywnej, pojmowanej jako *religio*, czyli *ordo hominis ad Deum*, lecz przede wszystkim o genezę religii obiektywnej, tzn. religii w znaczeniu systemowym. Czym są owe systemy? Czy tylko „okazjami” dla realizowania się aktu religijnego, historyczno-społecznymi „kontekstami”, w których urzeczywistnia się obecny w człowieku „nadprzyrodzony egzystencjał”, czy może czymś więcej? Skąd biorą się poszczególne elementy systemów religijnych? Jak rodzi się kult? Jak powstaje język religijny? Skoncentrujmy się na ostatnim z tych pytań.

Jak powstaje język religijny³⁰, istotny element religii? Co stanowi o jego specyfice? Czym jest to, co sprawia, że jest on właśnie językiem *religijnym*, różnym od języka nie-religijnego, świeckiego, „naturalnego”? W odpowiedzi

strzeni” Starego i Nowego Testamentu. Z drugiej strony Stary i Nowy Testament nie są zwykłą kontynuacją zbawczego zaangażowania się Boga w dzieje świata i ludzkości, lecz są świadectwem *szczególnej* interwencji zbawczej, którą Bóg powziął dla zbawienia całej ludzkości.

³⁰ Przez „język religijny” należy tutaj rozumieć uporządkowany system znaków (słów), poprzez który wyraża się osobowy stosunek człowieka do przedmiotu religii (Boga, Absolutu, Transcendencji). Por. A. G r a b n e r - H e i d e r. *Glaubenssprache. Ihre Struktur und Anwendbarkeit in Verkündigung und Theologie*. Wien 1975 s. 13.

na te pytania może pomóc koncepcja doświadczenia religijnego, jaką zaproponował angielski filozof języka Ian T. Ramsey³¹.

Zacznijmy od perspektywy pragmatycznej, pytając o sytuację człowieka, który posługuje się językiem religijnym w sposób autentyczny, tzn. nie wypowiada tylko słów tegoż języka bez względu na ich treść, lecz używa ich jako w pełni sensownych i mających związek z jego życiem³². Czym musi charakteryzować się sytuacja życiowa człowieka, by przy pełnym jej artykułowaniu mógł on utworzyć język religijny bądź jakiś jego fragment? Ramsey próbuje udzielić odpowiedzi na to pytanie w ramach zaproponowanej przez siebie teorii „disclosure-situation”³³.

Ramsey należy do tych reprezentantów filozofii analitycznej, którzy utrzymują, że nasz język jest na tyle bogaty, iż można nim mówić nie tylko o tym, co postrzegalne, lecz także o tym, co wykracza poza percepcję zmysłową. W jego przekonaniu zamiłowanie do opartego na doświadczeniu empirycznym języka codziennego wcale nie musi łączyć się z nieufnością do metafizyki³⁴. Wyrażenia metafizyczne muszą być jednak właściwie pojęte, w powiązaniu z właściwą im „disclosure-situation”, tzn. sytuacją, która oprócz obserwowalnych stanów rzeczy zawiera jeszcze elementy nieobserwowalne, ponad-empiryczne³⁵.

Sam termin „disclosure-situation” jest trudny do przetłumaczenia. Angielskie „disclosure” znaczy dosłownie: wyjawienie, ujawnienie, odsłonięcie (czegoś). Chodzi przy tym o takie „disclosure”, w którym występuje moment

³¹ I. T. R a m s e y. *Freedom and Immortality (The Forwood Lectures in the University of Liverpool 1957)*. London 1960.

³² Warto zaznaczyć, że treści języka religijnego często pokrywają się z treściami języka świeckiego, nie-religijnego, bądź z naszą mową potoczną. Używa się tutaj tych samych słów i buduje się podobne zdania. Jedynym wyjątkiem zdaje się być słowo „Bóg”, które w języku naturalnym, nie-religijnym, nie występuje (choć i tutaj zdania teoretyków języka są podzielone). Specyfika języka religijnego polega nie na tym, że używa się w nim słów nie występujących w żadnym innym języku, lecz na tym, że występujące w nim słowa i zwroty używane są inaczej niż w języku nie-religijnym. Używa się ich mianowicie w kontekście mowy o Bogu bądź mowy do Boga. Por. G r a b n e r - H e i d e r. *Glaubenssprache. Ihre Struktur und Anwendbarkeit in Verkündigung und Theologie* s. 20: „Język używany jest religijnie, jeśli występujące w nim znaki językowe odnoszone są *explicite* bądź *implicite* do przedmiotu religii”.

³³ Na temat koncepcji „disclosure” I. T. Ramsey’a pisze obszernie W. A. de Pater: *Theologische Sprachlogik*. München 1971 s. 13-49.

³⁴ Ramsey używa słowa „metafizyka” w jego znaczeniu pierwotnym, etymologicznym, odnosząc je do rzeczywistości ponad-fizycznej, w jakikolwiek sposób poznawalnej. W tym sensie także wypowiedzi formułowane na gruncie teologii mają charakter metafizyczny.

³⁵ Por. R a m s e y. *Freedom and Immortality* s. 152.

intuicji lub wglądu, zaskakujący człowieka niczym błysk światła. Mając to na uwadze możemy mówić o „sytuacji ujawniającej”. To, co się ujawnia, jest z jednej strony zależne od tego, co obserwowalne, z drugiej zaś wykracza ponad to, co zmysłowo uchwytne. Ramsey troszczy się o to, aby tradycyjne pojęcia metafizyki związać z powrotem z ich empirycznym gruntem. Postulat „powrotu do rzeczy” („Zurück zu den Sachen selbst!”) znaczy dla niego tyle, co: powróćmy do skały, od której pojęcia metafizyczne zostały oderwane, do „disclosure-situation”, w której mamy do czynienia z przedmiotami i *czymś więcej* („objekts and more”)³⁶. Jest to ten typ sytuacji, w której ma oparcie wszelka realistyczna metafizyka, naturalna religia, a nawet – w „disclosure” drugiego poziomu – chrześcijańska wiara³⁷.

Paradygmatem religijnego sposobu posługiwania się językiem jest więc dla Ramsey’a rzeczowa sytuacja („sytuacja ujawniająca”), w której mówi się o „obserwowalnym i czymś więcej”. Znamienne jest przy tym przesunięcie akcentu z *ratio* na *intellectus*, z myślenia dyskursywnego na intuicyjny wgląd, „widzenie”³⁸.

Spróbujmy teraz nieco bliżej przyjrzeć się relacji, jaka zachodzi między językiem religijnym a „disclosure-situation”. Oto niekiedy człowiek bywa zaskoczony przez jakieś fakty, zdumiony lub zachwycony czymś, na co natknął się w jakiejś konkretnej sytuacji, co w niej przeczuł, rozumiał, a co mu się w niej ujawniło. Jeśli ujawnienie to ma znamiona absolutnej wartości, wiążącej całą egzystencję człowieka, zaczyna on dostrzegać nowe wymiary i odniesienia swojego życia. Ponieważ w „disclosure” o wydzwięku religijnym odślania się byt angażujący całą osobowość człowieka, odpowiedź na

³⁶ Por. de P a t e r. *Theologische Sprachlogik* s. 15.

³⁷ Por. R a m s e y. *Freedom and Immortality* s. 152.

³⁸ Por. de P a t e r. *Theologische Sprachlogik* s. 15. Aby lepiej zrozumieć istotę „disclosure-situation” posłużmy się jednym z ulubionych przykładów Ramsey’a. Oto nauczyciel rysuje na tablicy regularne wielokąty, dając każdemu następnemu większą liczbę boków i zachowując równe odległości kątów od pewnego stałego punktu. Jaki jest wynik? Najprostsza odpowiedź brzmi: „nagromadzenie wielokątów” – i jest to odpowiedź słuszna. Ale czy to już wszystko? Może się zdarzyć, że w pewnym momencie patrzący dostrzeże poza wielokątami coś więcej, że na ich tle ujawni mu się nowy przedmiot geometryczny. Jeśli patrzący zna już koło, powie: „aha, koło” (moment ujawnienia jest właśnie „aha-przeżyciem”). Jeżeli jednak nie wie on, co to koło, a zdarzyło mu się przeżycie ujawniające na tle wielokątów, użyje na oznaczenie ujawnionego przedmiotu jakiegoś symbolu X. Kiedy następnie zechce mówić o X, posłuży się spontanicznie znanym sobie językiem planimetrycznym wielokątów, gdyż te doprowadziły go do odkrycia X. Kiedy z kolei przeczyta geometryczny traktat o kole, szybko zrozumie, że zachodzi ściśle pokrewieństwo między wypowiedziami o kole a wypowiedziami o X i czytanie X jako „koło” będzie dlań w pełni logiczne. Por. tamże s. 20.

napotkane ujawnienie w postaci zmiany zachowania jest zupełnie naturalna. Częściej jednak człowiek stara się wyartykułować takie „disclosure” za pomocą słów znanego mu języka bądź słów nowo utworzonych. Jeśli do jego słownika należy słowo „Bóg”, posługuje się nim ze świadomością, że odkrył jeden z właściwych sposobów jego użycia³⁹. Jeśli zaś słowo to jest mu nieznane, używa jakiegoś innego, mającego to samo odniesienie. Zarówno w pierwszym, jak i w drugim przypadku człowiek zaczyna posługiwać się fragmentem języka religijnego, artykułującym religijny obiekt, w powiązaniu z pewną sytuacją doświadczalną⁴⁰. Słowne odpowiedzi na ujawnienie się w „disclosure” przedmiotu religii mogą przy tym ułożyć się w co najmniej trzy warstwy⁴¹:

Nieopisujące akty mowy, obejmujące zawołania: „O Boże!”, „Boże, wielbłą Cię!”, „Boże, jakże jesteś wielki!” itp. Bóg otrzymuje w nich rysy partnera ludzkiego mówcy: słucha słów człowieka, a następnie sam przemawia. Akt mowy staje się tutaj osobowym wydarzeniem: między Osobą ujawniającą się a osobą ludzką, która dzięki przeżyciu „disclosure” wzniosła się ponad to, co empiryczne. Nieopisujące akty mowy tworzą istotny element modlitwy i kultu religijnego.

Koleją warstwą języka religijnego są zdania wyrażające sądy w sensie logicznym. Mówca pragnie za ich pomocą przekazać innym informacje na

³⁹ Przykład: We wczesnych okresach dziejów ludzkości, poprzedzających czasy opisane w księgach Starego Testamentu, słowo „Bóg” miało różnorodne znaczenia, przeważnie o mocno antropomorficznym wydźwięku. Jego właściwa treść kształtowała się w długiej historii, którą wyznaczają stopniowe „ujawnienia się” Boga ludziom zdolnym je przyjąć. W jaki sposób Bóg ujawnia się Abrahamowi, uchodzącemu za praojca pokoleń izraelskich? Wyjście Abrahama z chaldejskiej ziemi Ur nie było spowodowane chęcią zwykłej emigracji, lecz radykalnym konfliktem z religią tamtejszych ludzi. Nazwa „Bóg” w sensie przyjętym powszechnie w Chaldei przestała działać na Abrahama jako nazwa Istoty Najwyższej. Musiał więc opuścić dotychczasową ojczyznę i szukać nowego „oblicza Boga”. W niezadowoleniu ze swego otoczenia, wyznającego religię Księżyca, odczuwał jakiś głos, który zdawał się być wezwaniem nowego Boga. Wędrując w coraz inne kraje, nasłuchiwał tego wezwania i w tajemniczych mocach spotykanych na swej drodze (np. przy drzewie Mamre) znajdował przejaw owej Mocy, która wniosła niepokój w jego duszę i pchnęła go do szukania takiej ziemi, na której mógłby zacząć nowe życie. Ponieważ owa Moc prowadziła go w sposób coraz bardziej dostrzegalny i wspierała w trudnych okolicznościach, jej imię zaczęło dlań oznaczać Tego, który stale prowadzi i pomaga. Abraham nauczył się, w oparciu o pewne sytuacje ujawniające, w nowy sposób posługiwać się znanym już wcześniej słowem „Bóg”. Por. J. H e r b u t. *Jak powstaje język religijny? Koncepcja I. T. Ramsey’ a*. W: T e n ż e. *Artykuły i szkice. Z metodologii i teorii metafizyki, filozoficznej analizy języka religii oraz etyki i metaetyki*. Opole 2008 s. 233 n.

⁴⁰ Tamże s. 229.

⁴¹ Por. G r a b n e r - H e i d e r. *Glaubenssprache* s. 15 n.

temat Rzeczywistości, której doświadczył w przeżyciu „disclosure”. Dotyczą one własności Boga lub relacji między Bogiem a człowiekiem i światem. Zdania te mogą być wyprowadzone z pierwotniejszych aktów mowy wyżej wymienionych. Na przykład z nieopisującego „Boże, wielbię Cię!” daje się wywieść zdanie „Bóg jest doskonały” lub „Bóg jest dobry”. Owe zdania mogą mieć również charakter pierwotny, kiedy w sytuacji „disclosure” pozna-je się jakąś własność Boga, np. mądrość lub sprawiedliwość. Uporządkowany zbiór takich zdań stanowi religijną wiedzę o Bogu (doktryna religijna).

Kolejną warstwę języka religijnego tworzą normy wyznaczające zachowanie się człowieka. Normy te zależne są od poprzednich warstw języka religijnego – (1) i (2). Na przykład z wypowiedzią „Boże, jakże jesteś dobry!” łączy się nakaz „Powinieneś być dobry, jak Bóg”, a z wypowiedzią „Bóg jest najwyższą miłością” przykazanie „Kochaj Boga nade wszystko”. Uporządkowany zbiór takich zdań (norm) tworzy etykę religijną.

Teoria „disclosure” dobrze tłumaczy genezę języka religijnego, będącego istotnym składnikiem systemów religijnych. Pewną wątpliwość co do jej użyteczności na gruncie teologii może natomiast nasuwać fakt, iż nie wspomina ona o czynnikach nadprzyrodzonych, zawartych w objawieniu. Warto zatem podkreślić, iż teologia współczesna zarzuciła wprawdzie wąskie, intelektualistyczne pojmowanie objawienia, rozumianego jako *locutio Dei*, zdecydowanie jednak podkreśla, iż specyficzne treści religii chrześcijańskiej mają swoje źródło w aktach Boga manifestujących Jego tajemnice. Owe akty dokonują się przez hierofanie, teofanie, zjawiska nadnaturalne, działania w historii oraz osobę ludzką (zwłaszcza sumienie i mowę)⁴². Przy tym objawienia przez znaki i działania nie należy pojmować w izolacji od słów⁴³. Jeśli bowiem nie zostaną one wyrażone słowami, będą miały jedynie charakter monosubiektywnych przeżyć mistycznych. Postać w pełni uświadomioną, utrwaloną oraz uniwersalną zasięg zyskują zaś przez wypowiedzenie ich w języku⁴⁴.

⁴² Por. E. K o p e ć. *Teologia fundamentalna*. Lublin 1976 s. 48-59; R u s e c k i. *Traktat o religii* s. 243-269; H. F r i e s. *Fundamentaltheologie*. Graz–Wien–Köln 1985² s. 153-209.

⁴³ Sobór Watykański II w Konstytucji dogmatycznej o Objawieniu Bożym *Dei verbum* (KO 2) podkreślił, że Objawienie Boże dokonało się przez „czyny i słowa wewnętrznie ze sobą powiązane, tak że czyny dokonane przez Boga w historii zbawienia ilustrują i umacniają naukę oraz sprawy słowami wyrażone; słowa zaś obwieszczają czyny i odsłaniają tajemnicę w nich zawartą”.

⁴⁴ H e r b u t. *Jak powstaje język religijny?* s. 232 n: „Zastrzeżenia powstałe w związku z tym, że w koncepcji tych sytuacji [sytuacji «disclosure» – uwaga K. K.] nie mówi się wprost o nadnaturalnych czynnikach objawienia i inspiracji, można odsunąć w następujący sposób:

Jeśli pewne treści religijne zostały objawione przez same słowa, to można ten rodzaj objawienia pojąć tak, że sytuacje „disclosure” nie są niezbędne dla bezpośrednich słuchaczy *locutionis Dei*. To jednak, czy nie są one konieczne dla tych, którzy są tylko pośrednimi słuchaczami, to już kwestia dyskusyjna. Nie chodzi przecież tylko o przyswojenie sobie samego brzmienia objawionych wypowiedzi, lecz o przyjęcie ich jako mających obiektywny sens, zaś warunkiem tego zdaje się być przeżycie określonej „sytuacji ujawniającej”. Jak więc rozumieć formy objawienia poprzez artykułowane językowo znaki naturalne i nadnaturalne oraz działanie w historii? Pojmowanie ich jako swoistych „sytuacji ujawniających” nasuwa się samo⁴⁵.

Powyższe rozważania pokazują, że język religijny, stanowiący istotny element każdego systemu religijnego, ma swoje źródło w objawieniu Bożym bądź w doświadczeniu religijnym będącym podmiotową stroną objawienia. Nie można zatem oddzielać religii subiektywnej, pojmowanej jako życiowy związek człowieka z Bogiem (*religio*), od religii obiektywnej, czyli od konkretnych systemów wierzeń, kultu i działań moralnych. Nie jest bowiem możliwe oddzielenie życia religijnego jednostki od tradycji religijnej, w której jest ono osadzone i przez którą jest formowane. Religia nie polega na subiektywnym usposobieniu człowieka, nie jest „nastrojem” ducha, wewnętrznym „odczuciem”, stanem świadomości, lecz wyraża się za pośrednictwem symboli, obrzędów i praktyk rytualnych. Co więcej, zważywszy na złożoną naturę człowieka, praktyki te są konieczne dla wyrażenia religijnych aspiracji duszy. Dlatego nie istnieje życie religijne bez praktyki religijnej, podobnie jak nie ma wiary bez religii⁴⁶. Człowiek jest istotą społeczną, która buduje swój świat wartości w oparciu o relacje z innymi ludźmi. Dotyczy to również świata wartości duchowych. Nikt nie rodzi się religijny, ale dopiero takim się

W ramach funkcjonalnej logiki RJ [= religijnego języka – uwaga K. K.] próbujemy wyjaśnić genezę tego języka widzianą «od dołu», w jej naturalnych uwarunkowaniach. Pojęcie objawienia nie należy do zespołu pojęć naszej dyscypliny [tj. logiki RJ – uwaga K. K.], gdyż nie dysponuje ona środkami zdolnymi uchwycić działanie czynników nadprzyrodzonych. Logik RJ może najwyżej stwierdzić, że treści pewnych ujawnień przekraczają zakres «ujawniającej mocy» naturalnych układów rzeczy, a i to tylko wtedy, gdy przyjmie jakąś teorię określającą, co daje się poznać w oparciu o naturalny świat. Wyjaśniając genezę RJ widzianą «od dołu», nie wykluczamy przez to przypadków sytuacji, w których jakieś oświecenie «z góry» ułatwia człowiekowi dojrzenie ponad-fizycznego «więcej» lub w ogóle to dojrzenie umożliwia”.

⁴⁵ Por. tamże s. 232.

⁴⁶ Por. J. D u p u i s. *Jedność i pluralizm: chrześcijaństwo a religie*. W: M. R u s e c k i, K. K a u c h a, Z. K r z y s z o w s k i, I. S. L e d w o ń, J. M a s t e j (red.). *Chrześcijaństwo jutra*. Lublin 2001 s. 737, 739.

staje poprzez udział w życiu religijnym określonej wspólnoty. Także sumienie nie jest gotową kategorią *a priori*, lecz jako sąd rozumu praktycznego potrzebuje kontekstu, w którym będzie mogło się formować i dojrzewać. Nierzadko kontekstem tym jest konkretna tradycja religijna. Nie można więc wprowadzać dychotomii między subiektywnym życiem religijnym (religijnością) a obiektywną religią, między osobistym doświadczeniem religijnym a jego historyczno-społeczną obiektywizacją. Tradycje religijne ludzkości wywodzą się z religijnego doświadczenia osób i grup, które je ustanowiły; ich święte księgi zawierają wspomnienia o konkretnych religijnych doświadczeniach Prawdy; ich praktyki wywodzą się ze swej strony z kodyfikacji tychże doświadczeń⁴⁷. W ten sposób tradycje religijne są dla swoich wyznawców swoistą „szkołą doświadczenia religijnego”⁴⁸. Nie jest bowiem prawdą, że człowiek ma wrodzoną zdolność do doświadczeń religijnych. Tej zdolności musi się dopiero uczyć, podobnie jak musi uczyć się dokonywania doświadczeń empirycznych. Tego, jak należy obserwować rzeczywistość, jakie stosować metody, jak dokonywać obliczeń, jakie stawiać pytania, wszystkiego tego trzeba mu się dopiero uczyć. Co więcej, trzeba było długiego czasu, zanim wspólnota nauczycieli i uczniów doprowadziła do ukształtowania się tego rodzaju *formatio mentis*, dzięki której poszczególne jednostki mogą nabywać zdolności naukowej obserwacji świata. Nie ma żadnego powodu by przypuszczać, iż w wypadku doświadczeń religijnych jest inaczej. Religijne tradycje i instytucje zawsze służyły temu, by wprowadzać swoich wyznawców w świat religijnego doświadczenia, przy czym one same wywodzą się z tego typu doświadczeń⁴⁹. Stąd twierdzenie, iż członkowie religii niechrześcijańskich mogą stać się uczestnikami zbawczego poznania Boga na drodze czysto indywidualnej, bez związku z wyznawaną przez nich religią, pozbawione jest wszelkiego realizmu i nie może być dłużej utrzymywane⁵⁰.

Jest rzeczą oczywistą, że nie każde „disclosure” może być uznane za autentyczne doświadczenie religijne, dzięki któremu człowiek nawiązuje kontakt z światem nadprzyrodzonym, z Bogiem. Rodzi się zatem pytanie o kryteria prawdziwości doświadczenia religijnego. Wypracowanie takich kryteriów jest niezmiernie trudnym zadaniem, któremu trzeba by poświęcić osobny

⁴⁷ Por. J. Dupuis. *Zbawcza wartość religii niechrześcijańskich*. W: M. Dhaenens (red.). *Ewangelizacja, dialog i rozwój*. Tł. J. Marzęcki. Warszawa 1986 s. 218.

⁴⁸ R. Schaeffler. *Religionen verstehen – Religionen beurteilen*. „Jahrbuch für Religionsphilosophie” 1:2002 s. 164.

⁴⁹ Por. tamże.

⁵⁰ Por. Dupuis. *Jedność i pluralizm: chrześcijaństwo a religie* s. 739.

artykuł. W tym miejscu ograniczymy się jedynie do ukazania dwóch typów doświadczeń, które należy uznać za błędne bądź nieudane.

Doświadczenie religijne jest nieudane bądź fałszywe, jeśli tak bardzo zawładła człowiekiem, iż ten czuje się zmuszony zamilknąć. Podmiot doświadczenia jest tutaj całkowicie niezdolny do udzielenia odpowiedzi na to, czego doświadczył, tzn. nie jest w stanie „przepracować” pojęciowo „treści” doznanych przeżyć. Człowiek jest tu czymś w rodzaju „dyslektyka doświadczenia”⁵¹. Dyslektyk (gr. *dys* – nie + *lexis* – wyraz, czytanie) rozpoznaje wszystkie litery alfabetu, nie potrafi jednak ułożyć ich w sensowne słowa lub zdania. Na gruncie doświadczenia religijnego „dyslektyk” wciąż szuka nowych, silnych i nadzwyczajnych doznań, ponieważ żadne z tych, które dotąd przeżył, nie uzdolniło go do utworzenia uporządkowanego kontekstu, w którym mógłby powiązać owe doświadczenia z innymi doświadczeniami, znanymi mu z codzienności, w sensowną całość. Istnieją niestety tradycje, które tego typu doświadczeń uczą, a nawet je potęgują. Człowiek, który im ulega, naraża się na niebezpieczeństwo, że siła tych doznań będzie tak wielka, że w końcu całkowicie zawładnie jego osobowością, doprowadzając do jej unicestwienia lub totalnej destrukcji.

Może się jednak zdarzyć sytuacja odwrotna, w której doświadczenie religijne przybiera formę „pobożnej” rozmowy z samym sobą. W tym przypadku człowiek nie czuje się zmuszony zamilknąć, lecz przeciwnie, staje się niezwykle rozmowny. Jego mowa jest jednak niczym innym, jak uzewnętrznieniem własnej „głębi”, wylaniem na zewnątrz tego, co zawsze już nosił w sobie, w swojej duszy. Święte teksty i nauczanie tradycji, także liturgia i kult, zostają tutaj zredukowane do „okazji” bądź „kontekstów”, dzięki którym podmiot doświadczenia obwieszcza na zewnątrz treści, które „zawsze już pragnął wypowiedzieć”. To, co zwie się tu jeszcze doświadczeniem religijnym, w żadnym wypadku nie jest spotkaniem z transcendentną Rzeczywistością, której „ujawnienie się” konstytuuje każdy rodzaj doświadczenia religijnego, lecz jedną z form „objawienia” własnego wnętrza, własnego „ja”, noszącą znamiona religijności. W tym przypadku zarzut „projekcji”, wysuwany przez tradycyjną krytykę religijną, jest jak najbardziej uzasadniony. To, co w „głębi duszy” zawsze już było obecne, projektowane jest teraz na „niebo”. Obydwa rodzaje deprawacji doświadczenia religijnego mogą się dalej różnicować, przybierając czasem formę zinstytucjonalizowanej tradycji religijnej⁵².

⁵¹ S c h a e f f l e r. *Religionen verstehen – Religionen beurteilen* s. 167.

⁵² Por. tamże s. 167 n.

Z punktu widzenia chrześcijańskiej teologii religii ocena religii pozachrześcijańskich musi ostatecznie oprzeć się na *kryterium chrystologicznym*. Każde autentyczne doświadczenie religijne – tak dla chrześcijan, jak i dla innych – jest bowiem spotkaniem Boga z człowiekiem w Jezusie Chrystusie. W tej perspektywie „dana religia jest prawdziwa i dobra, jeśli i o ile pozwala dostrzec w swej teorii i w swojej praktyce ducha Jezusa Chrystusa”⁵³. *Specyficznie chrześcijańskie* kryterium oceny religii niechrześcijańskich będzie więc polegać na postawieniu pytania, czy i do jakiego stopnia można odnaleźć w nich „chrześcijańskiego ducha”. Jak słusznie zauważa Hans Küng: „Dla chrześcijan Jezus Chrystus jest *decydującym faktorem regulatywnym*”⁵⁴.

VII. CHRYSZTUS A RELIGIE

Przyznanie religiom objawieniowej genezy daje możliwość przypisania im pozytywnych funkcji zbawczych w ramach jednego i uniwersalnego planu zbawienia, jaki Bóg przygotował wobec ludzkości. Jeśli bowiem przez objawienie rozumiemy proces osobowego samoudzielania się Boga człowiekowi, to jest ono zawsze związane z łaską i zbawieniem. Jak słusznie zauważył Paul Tillich: „Historia objawienia i historia zbawienia są tą samą historią. Objawienie można przyjąć tylko w obliczu zbawienia, a zbawienie może nastąpić tylko w ramach korelacji z objawieniem”⁵⁵. Jeśli zatem religie mają swoje źródło w objawieniu, to mają one również znaczenie zbawcze dla swoich wyznawców. Uznanie w religiach „środków” zbawczych bądź „dróg zbawienia”, które Bóg przewidział, a nawet przygotował w swoim planie zbawienia, domaga się dalszych wyjaśnień, zwłaszcza w odniesieniu do tajemnicy Chrystusa, Jedyne Pośrednika zbawienia.

Nowy Testament bez jakichkolwiek wątpliwości uznaje w Jezusie Chrystusie jedyne Zbawiciela wszystkich ludzi wszystkich czasów i miejsc. Klasyfikacyjny tekst na ten temat pochodzi prawdopodobnie z jedyne i wielokrotnie

⁵³ H. K ü n g. *Theologie im Aufbruch. Eine ökumenische Grundlegung*. München 1992² s. 298.

⁵⁴ Tamże s. 302.

⁵⁵ P. T i l l i c h. *Teologia systematyczna*. T. 1. Tł. J. Marzęcki. Kęty 2004 s. 137. Dalej Tillich zauważa, iż „twierdzeniom tym można zaprzeczyć na podstawie intelektualnego, nieegzystencjalnego pojęcia objawienia lub na podstawie indywidualistycznego, niedynamicznego pojęcia zbawienia. Ale pojęcia takie muszą zostać kategorycznie odrzucone przez teologię systematyczną, a wraz z nimi trzeba też odrzucić wszelką próbę rozdzielania objawienia i zbawienia” (tamże).

powtarzanego zdania św. Piotra o Jezusie: „I nie ma w żadnym innym zbawienia, gdyż nie dano ludziom pod niebem żadnego innego imienia, w którym moglibyśmy być zbawieni” (Dz 4, 12). 1 List do Tymoteusza podkreśla zaś: „[J]eden jest Bóg, jeden też pośrednik między Bogiem a ludźmi, człowiek, Chrystus Jezus, który wydał samego siebie na okup za wszystkich” (1 Tym 2, 5-6). Pierwsi chrześcijanie uznali zatem odkupieńczą rolę Chrystusa za uniwersalną (dla wszystkich bez wyjątku), jedyną (bez żadnego odpowiednika), konstytutywną (poza Nim nie ma zbawienia), pełną (w Nim zawarta jest pełnia zbawienia) i ostateczną (bez możliwości dorównania Mu, ani tym bardziej przewyższenia Go w Jego funkcji zbawczej).

Nowotestamentowe twierdzenia o uniwersalnej i wyjątkowej funkcji zbawczej Chrystusa mogą z pewnością wydawać się aroganckie, a nawet oburzające. Jakim bowiem sposobem jakiś zwykły Żyd z pierwszego wieku miałby na wieki determinować drogę zbawienia wszystkich ludzi wszystkich czasów i miejsc? Czyż jakieś partykularne wydarzenie historyczne może mieć znaczenie uniwersalne?

Jakkolwiek by na to nie patrzeć, przekonanie o jedynym pośrednictwie zbawczym Jezusa ma swoje źródło w wierze w Jego zmartwychwstanie. Uważano, że Jego powstanie z martwych otwarło nową perspektywę, zapoczątkowując powszechne zmartwychwstanie na końcu czasów (por. Rz 8, 29). 1 List do Koryntian mówi bardzo wyraźnie o uniwersalnym wpływie zmartwychwstania Chrystusa i Jego zbawczego dzieła, powtarzając wielokrotnie, co osiągnął On dla „wszystkich”, dla „wszystkich rzeczy” i dla „każdego” (por. 1 Kor 15, 20-28). Zmartwychwstanie stworzyło sytuację, która wywarła wpływ na cały rodzaj ludzki. Gerald O’Collins, podejmując ów wątek Nowego Testamentu, słusznie zauważa: „W swym uniwersalnym panowaniu Chrystus jest obecny «zawsze» – do końca czasów (Mt 28, 20). Przy końcu czasów będzie On zbawczym celem wszystkich mężczyzn i kobiet: jako uniwersalny Sędzia (np. Mt 25, 31-46) i jako «światło» niebieskiego Jeruzalem (Ap 21, 23). Ostateczne przeznaczenie wiedzie wszystkich ludzi do Chrystusa. Wszyscy są powołani do zmartwychwstania tak jak On; powołani do poznania Go i do uczestniczenia przez Niego w Boskim życiu wiecznym. W swym uwielbionym człowieczeństwie pozostanie On dla błogosławionych środkiem poznania Trójcy i radowania się pełnią zbawienia. U celu będzie On czekał na każdego jako Zbawca i Objawiający”⁵⁶.

⁵⁶ G. O’C o l l i n s. *Jezus nasz Odkupiciel. Chrześcijańskie ujęcie zbawienia*. Tł. J. Poiej. Kraków 2009 s. 200. Uniwersalizm Zmartwychwstania prowadzi O’Collinsa nie tylko do ekskluzywistycznie sformułowanego twierdzenia: „Poza Chrystusem nie ma zbawienia”, ale

Choć zbawcze pośrednictwo Chrystusa ma charakter jedyny i uniwersalny, to jednak – jak zauważa Sobór Watykański II – to „jedyne pośrednictwo Odkupiciela nie wyklucza, lecz wzbudza u stworzeń rozmaite współdziałania pochodzące z uczestnictwa w jednym źródle” (KK 62). Jakkolwiek zatem wiara chrześcijańska wyklucza możliwość zbawczego działania Boga poza obrębem jedynego pośrednictwa Jezusa Chrystusa, to jednak nie kwestionuje możliwości istnienia pośrednictw zapośredniczonych czy też uczestniczących w jedynym pośrednictwie Zbawiciela⁵⁷. W ten sposób chrześcijańska teologia religii, dostrzegając pozytywną rolę innych religii w Bożym planie zbawienia, ma do spełnienia dwa zadania. Z jednej strony musi ukazać istnienie pośrednictw przyporządkowanych jednemu i uniwersalnemu pośrednictwu Jezusa Chrystusa, obecnych w religiach pozachrześcijańskich, z drugiej zaś powinna wyjaśnić, w jaki sposób zbawcza moc Chrystusa dociera do poszczególnych członków tychże religii. Czy ma to miejsce wyłącznie za pośrednictwem Jego uwielbionego człowieczeństwa, które przez zmartwychwstanie stało się „transhistoryczne”, tzn. przekroczyło granice czasu i przestrzeni, czy też może odbywać się za pośrednictwem jakiejś „mediacji” w samych tych religiach. Inaczej mówiąc, czy można widzieć w religiach „kanały”, przez które przepływa zbawcza łaska Chrystusa? Jeśli tak, to w jakim sensie? Czy religie mogą zawierać pewne elementy o charakterze „sakramentalnym”, to znaczy takie, które – analogicznie do chrześcijańskich sakramentów – nadają zbawczej mocy Chrystusa charakter widzialny i społeczny? Czy można dostrzec w nich znaki, jakkolwiek niepełne, Jego zbawczej działalności?

Dotychczasowe rozważania pokazały, że nie można rozdzielać religii subiektywnej i obiektywnej. Winny być one rozróżniane, ale nie oddzielane. To samo dotyczy życia łaski. Założona w stworzeniu i urzeczywistniona we Wcieleniu ekonomia „sakramentalna” nie pozwala ograniczać działania łaski Bożej do rzeczywistości wewnętrznej, subiektywnej. Zbawcze działanie Boga

także do tezy inkluzywistycznej: „Nie ma niczego poza Chrystusem”. Por. tamże.

⁵⁷ Podobną wypowiedź można znaleźć w: J a n P a w e ł II. Encyklika *Redemptoris missio* nr 5: „Jeśli nie są wykluczone różnego rodzaju i porządku pośrednictwa, to jednak czerpią one znaczenie i wartość wyłącznie z pośrednictwa Chrystusa i nie można ich pojmować jako równoległe i uzupełniające się”. Por. Kongregacja Nauki Wiary. Deklaracja *Dominus Iesus* nr 14. Zgodnie z tym, każde „pośrednictwo uczestniczące” – łącznie z pośrednictwami tradycji religijnych – powinno być widziane jako istotowo połączone z jedynym pośrednictwem Jezusa Chrystusa i z niego czerpiące swoją moc. W takim właśnie sensie hagiologia katolicka i ortodoksyjna mówią o zbawczym pośrednictwie Maryi i świętych. Ich rola jako „pośredników zbawienia” nie jest autonomiczna, lecz czerpie swoją moc i wartość z jedynego i uniwersalnego pośrednictwa Jezusa Chrystusa.

ma charakter historyczny (historia objawienia i zbawienia) oraz społeczny, czego szczególnym wyrazem są religie. Noszą one „ślady spotkań istnień ludzkich z łaską”⁵⁸. Nie oznacza to, rzecz jasna, że wszystkie religie dysponują taką samą „efektywnością zbawczą”, co w istocie zrównywałoby je z chrześcijaństwem. „Łaska Boża, chociaż jedna, przechodzi przez różne stadia widzialnego pośrednictwa”, między którymi zachodzi „różnica nie tylko stopnia, ale i charakteru. Oznacza to, że niechrześcijańskie praktyki i obrządkowe religijne nigdy nie mogą być stawiane na równi z sakramentami chrześcijańskimi; ale znaczy to także, iż trzeba im przypisać pewne pośrednictwo w przekazywaniu łaski Bożej”⁵⁹.

Szukając oparcia powyższego twierdzenia w tradycji teologicznej, można odwołać się do pojęcia „sakrament natury” (*sacramentum naturae*)⁶⁰. Otóż począwszy od św. Augustyna niektórzy teologowie przyjmowali – powołując się na powszechną wolę zbawczą Boga – istnienie w świecie pogańskim pewnych rytuałów, dzięki którym rodzice mogli uwolnić swoje dzieci od grzechu pierworodnego. Rytuały te, będące w istocie kultycznym wyrazem wiary, rozumiano analogicznie do starotestamentowego obrzędu obrzezania. Ponieważ odnosiły się one do ludzkości *in statu legis naturae*, nadano im wspólną nazwę „sakramentu natury”. Sakrament ten uważano przy tym za część porządku nadprzyrodzonego, „gdyż od czasów protoewangelii zbawcza łaska Chrystusa rozciąga się wstecz na wszystkich grzeszników żyjących w zamierzczłej przeszłości”⁶¹. Josef Heilsbetz widzi tutaj możliwość uznania rytów religii niechrześcijańskich jako autentycznych nośników zbawczej łaski, dzięki którym Bóg urzeczywistnia swój zamiar zbawczy wobec ludzkości, dodając jednak, iż łaska Boża nie wiąże się z nimi w sposób definitywny,

⁵⁸ Dupuis. *Jedność i pluralizm: chrześcijaństwo a religie* s. 739.

⁵⁹ Dupuis. *Zbawcza wartość religii niechrześcijańskich* s. 222. Por. Międzynarodowa Komisja Teologiczna. *Chrześcijaństwo a religie* nr 84: „Nie można wykluczyć możliwości, iż religie te [tj. religie niechrześcijańskie – uwaga K. K.] jako takie pełnią funkcję zbawczą, czyli mimo swej niejednoznaczności pomagają ludziom w osiągnięciu ich ostatecznego celu. [...] Trudno sądzić, iż zbawczą wartość ma jedynie to, czego Duch Święty dokonuje w sercu ludzi wziętych indywidualnie, a nie ma wartości zbawczej to, czego Duch Święty dokonuje w religiach i kulturach”. Dokument dodaje wszakże, że chociaż „nie można wykluczyć zbawczego znaczenia religii, to jednak nie jest powiedziane, że wszystko w nich jest zbawcze; nie można zapominać o obecności ducha zła, dziedzictwa grzechu, niedoskonałości odpowiedzi ludzkiej na działanie Boga itd.” (nr 85).

⁶⁰ Por. L. Schefczyk. *Natursakramente*. LThK³ T. 7 kol. 696 n.

⁶¹ J. Pohle. *Lehrbuch der Dogmatik*. T. 3. Paderborn 1906² s. 33. Cyt. za: J. Heilsbetz. *Theologische Gründe der nichtchristlichen Religionen*. Freiburg i. Br. 1967 s. 117.

lecz jedynie umożliwia sobie dojście do człowieka, który poprzez praktykowanie tychże rytów otwiera się na jej działanie. Innymi słowy: „Ludzie stają się uczestnikami łaski nie na mocy samych praktyk, ale dzięki wierze. Używając języka teologicznego: ryty [religii niechrześcijańskich – uwaga K. K.] sprawiają łaskę *ex opere operantis*, a nie *ex opere operato*”⁶². To odróżnia je od sakramentów chrześcijańskich.

Pytając, czy zbawcza moc Chrystusa dociera do wyznawców innych religii tylko i wyłącznie za pośrednictwem Jego uwielbionego człowieczeństwa, które przez zmartwychwstanie stało się „transhistoryczne”, czy też może odbywać się za pośrednictwem jakiejś „mediacji” w samych tych religiach, warto sięgnąć do znanej w tradycji chrześcijańskiej teorii Logosu (*logos spermatikos*). Teorię tę, rozwijaną zwłaszcza przez św. Justyna, św. Ireneusza oraz Klemensa z Aleksandrii, podjął w ostatnim czasie Jacques Dupuis, czyniąc ją jednym z filarów propagowanej przez siebie chrześcijańskiej teologii pluralizmu religijnego⁶³.

Belgijski teolog wyraża przekonanie, że można mówić o działaniu Słowa Bożego nie tylko przed wcieleniem Słowa, ale również po wcieleniu i zmartwychwstaniu Jezusa Chrystusa, różnym od zbawczego działania przez Jego człowieczeństwo, pod warunkiem jednak, że takie ciągłe działanie Słowa nie jest „odseparowane” od wydarzenia, w którym dochodzi do „koncentracji” Bożego działania w Słowie wcielonym, którym jest Jezus Chrystus. Dupuis pisze: „Działanie *Logosu jako takiego* po Wcieleniu, a nawet po zmartwychwstaniu i uwielbieniu Jezusa, nie jest zawężone lub ograniczone przez Jego człowieczeństwo. Wcielenie Słowa, skoro tylko zaistniało w historii, zachowuje swoją ważność na zawsze; jednak działanie *Logosu jako takiego* nie jest ograniczone przez człowieczeństwo Jezusa, nawet w jego uwielbionym stanie zmartwychwstania”⁶⁴. W tej perspektywie można dostrzec, „że w innych

⁶² H e i l s b e t z. *Theologische Gründe der nichtchristlichen Religionen* s. 120.

⁶³ Por. *Toward a Christian Theology of Religious Pluralism*. Maryknoll–New York 1997.

⁶⁴ J. D u p u i s. *Die Universalität des Wortes und die Partikularität Jesu Christi*. SaThZ 10:2006 s. 89 n. Por. t e n Ź e. *Chrześcijaństwo a religie. Od konfrontacji do dialogu*. Tł. S. Obirek SJ. Kraków 2003 s. 222: „[D]zieło zbawcze Boga, które dokonuje się zawsze w ramach jednolitego zamysłu, jest jedyne i zarazem o różnych obliczach. Ono nigdy nie pomija Wydarzenia Chrystusa, w którym znajduje swoje największe historyczne zagęszczenie. Działanie Słowa Bożego nie jest jednak związane z jego stawianiem się człowiekiem historycznym w Jezusie Chrystusie. Pośrednictwo zbawczej łaski Bożej dla ludzkości przyjmuje różne wymiary, które winny być ze sobą połączone i zintegrowane. Wydarzenie Chrystusa, jako obecne i zaktualizowane w różnych czasach i miejscach, nie wyczerpuje potęgi Słowa Bożego, które stało się ciałem w Jezusie Chrystusie”.

tradycjach religijnych świata mogą znajdować się ziarna «prawdy i łaski» (DM 9), które są dla ich wyznawców «drogami» i «ścieżkami» zbawienia. To Słowo Boga zasiało swoje ziarna w tradycjach religijnych. Te ziarna nie powinny być rozumiane tylko jako «napoczęcia» (*pierres d'attente*) ludzkie, dary natury, w oczekiwaniu samomanifestacji Bożej, która dokona się w bliżej nieokreślonej przyszłości, lecz jako niezależne samomanifestacje i dar z siebie Boga, jakkolwiek początkowy i zarodkowy⁶⁵.

Propozycja Dupuis'a spotkała się z krytyką Kongregacji Nauki Wiary. W specjalnej „Nocie”, wydanej przez Kongregację, czytamy między innymi: „Jest [...] sprzeczne z wiarą katolicką nie tylko twierdzenie, że istnieje rozdział między Słowem a Jezusem albo między zbawczym działaniem Słowa i Jezusa, ale także głoszenie tezy o zbawczym działaniu Słowa jako takiego, które prowadzi Ono w swoim Bóstwie w oderwaniu od człowieczeństwa wcielonego Słowa”⁶⁶. Dupuis odpowiadając na te zarzuty stara się wykazać, że zaproponowana przez niego koncepcja chrystologii, uwzględniająca działanie Logosu jako takiego (*Logos asarkos*), nie jest sprzeczna z chrystologicznym dogmatem Chalcedonu. Sobór ten naucza, że choć obie natury w Jezusie Chrystusie, boska i ludzka, współistnieją „bez rozdzielania i rozłączenia”, to jednak ich wzajemny stosunek pozostaje „bez zmieszania” i „bez zmiany”⁶⁷. W wyniku zjednoczenia („unia hipostatyczna”) „nigdy nie zanikły różnice natur [...], ale została zachowana właściwość ich obu”⁶⁸. To samo odnosi się do dwóch „działań” czy „operacji”, obecnych w Jednej Osobie Jezusa Chrystusa, jak to ostatecznie zostało wyjaśnione na III Soborze Konstantynopolitańskim⁶⁹. „Działań” tych nie można oddzielać, mimo to jednak pozostają one różne. Oznacza to, że podczas gdy ludzkie działanie Jezusa jest rzeczywiście działaniem Słowa, to jednak boskie działanie Słowa pozostaje różne od Jego działania ludzkiego⁷⁰. Monofizytyzm pojmował zjednoczenie obu

⁶⁵ Dupuis. *Chrześcijaństwo a religie. Od konfrontacji do dialogu* s. 222.

⁶⁶ Kongregacja Nauki Wiary. *Nota na temat książki Jacques'a Dupuis „Ku chrześcijańskiej teologii pluralizmu religijnego”*. Ed. Queriniana. Brescia 1997. „L'Osservatore Romano” (wyd. pol.) 5:2001 nr 2. Por. Jan Paweł II. Encyklika *Redemptoris missio* nr 6: „Nie jest zgodne z wiarą chrześcijańską wprowadzanie jakiegokolwiek podziału pomiędzy Słowem i Jezusa Chrystusa. [...] Jezus jest Słowem Wcielonym, Osobą jedną i niepodzielną”.

⁶⁷ DH 302.

⁶⁸ Tamże.

⁶⁹ DH 635-637.

⁷⁰ Por. Dupuis. *Die Universalität des Wortes und die Partikularität Jesu Christi* s. 93. Warto w tym miejscu zacytować następujące słowa listu papieża Leona Wielkiego do Flawiana (*List do Flawiana*), które potem częściowo przejął III Sobór Konstantynopolitański:

natur i działań w taki sposób, że natura ludzka zostawała wchłonięta przez boską, przez co bycie i działanie ludzkie Jezusa traciło swoją integralność, autentyczność i człowieczą specyfikę. Taki sposób rozumienia relacji natury boskiej i ludzkiej w jednej Osobie Syna Bożego zostało potępione przez obydwie wyżej wspomniane sobory. Zdaniem Dupuis'a należy w równym stopniu zwrócić uwagę na realne niebezpieczeństwo „monofizytyzmu odwrotnego”, polegającego na swego rodzaju wchłonięciu (absorpcji) natury boskiej przez ludzką, w wyniku której zanikłyby atrybuty boskie i działania boskie Osoby Słowa (a w każdym razie zostałyby zredukowane do natury ludzkiej). Przeciwwstawiając się takiemu „odwrotnemu monofizytyzmowi” należy stwierdzić stałą integralność natury boskiej i działania Słowa oraz zachować ich stałe „rozróżnienie” (nie „rozdzielenie”!). To właśnie dzięki owej integralności i „rozróżnieniu” boskiego działania Słowa rodzi się możliwość nieustannego działania *Słowa jako takiego*, działania różnego od tego, które wynika z człowieczeństwa Jezusa Chrystusa⁷¹.

Kontrowersja pomiędzy Kongregacją Nauki Wiary a Jacques'em Dupuis odbiła się szerokim echem w świecie teologicznym. Wydaje się, że jest ona wynikiem zderzenia dwóch odmiennych chrystologii, mających swoje korzenie w starożytności chrześcijańskiej: chrystologii aleksandryjskiej i chrystologii antiocheńskiej. Pierwsza z nich, nazywana często „chrystologią jedności”, podkreśla podmiotową jedność Jezusa Chrystusa z Bogiem (Ojcem). Kładący nacisk na różnicę natur w jednej Osobie Syna Bożego antiocheńczycy zarzucali zwykle tego typu chrystologii „zmieszanie” bóstwa i człowieczeństwa w Chrystusie (niebezpieczeństwo monofizytyzmu). Z kolei aleksandryjczycy dopatrywali się w chrystologii antiocheńskiej niebezpieczeństwa podziału Chrystusa na dwóch Synów: na jednorodzonego (wewnątrzboskiego) Syna Bożego, współistotnego Ojcu, oraz człowieka Jezusa, który adoptowany przez Ojca stał się Synem Bożym (niebezpieczeństwo adopcjanizmu)⁷². Wydaje się, że przedstawione tu napięcie między obydwoma wielkimi szkołami teologicznymi starożytności wciąż obecne jest w różnych typach i modelach chry-

„Tak samo jak Bóg nie zostaje zmieniony z powodu swojego miłosierdzia, tak i człowiek nie znika z powodu godności. Obie natury we wzajemnej łączności wykonują to, co do każdej należy, mianowicie Słowo Boże czyni to, co należy do Słowa Bożego, ciało zaś to, co do ciała” (DH 294; przekład polski: BF VI. 7).

⁷¹ Por. Dupuis. *Die Universalität des Wortes und die Partikularität Jesu Christi* s. 93; t e n Ź e. *Chrześcijaństwo a religie. Od konfrontacji do dialogu* s. 203 n.

⁷² Na temat chrystologii aleksandryjskiej i antiocheńskiej pisze obszernie K.-H. Menke: *Jesus ist Gott der Sohn. Denkformen und Brennpunkte der Christologie*. Regensburg 2008 s. 220-246.

tologii współczesnej, czego wymownym przykładem jest właśnie kontrowersja między Kongregacją Nauki Wiary a Jacques'em Dupuis. Kongregacja, stając po stronie „chrystologii jedności” uznała, iż przedstawiona przez belgijskiego teologa interpretacja dogmatu chrystologicznego stwarza niebezpieczeństwo podziału jednej Osoby Jezusa Chrystusa na Słowo jako takie (*Logos asarkos*) oraz Słowo Wcielone (*Logos ensarkos*), nie wskazując jednak na żaden konkretny tekst, który mógłby ów zarzut potwierdzić⁷³. Dupuis z kolei, akcentując różnicę natur w jednej Osobie Syna Bożego⁷⁴, przestrzega przed niebezpieczeństwem „odwrotnego monofizytyzmu”, redukującego to, co boskie w Chrystusie, do tego, co ludzkie. Jego argumentacja zmierza do pokazania, że „Słowo Boże pozostaje poza tym, co może ukazać i objawiać człowieczeństwo Jezusa przez niego osobiście przyjęte”⁷⁵. W konsekwencji „Jezus Chrystus jest w swoim człowieczeństwie «sakramentem powszechnym» – znakiem skutecznym – tajemnicy zbawienia, który Bóg daje przez swoje Słowo całej ludzkości; ale Bóg, który zbawia przez swego pośrednika, pozostaje ponad człowieczeństwem Jezusa, niezależnie od Jego osobowej tożsamości ze Słowem, nawet po osiągnięciu swojej chwały”⁷⁶. Dla wielu twierdzenie to może wydawać się „nowatorskie i zaskakujące” – konkluduje Dupuis – jednak w istocie „znaczy ono tyle tylko, że Słowo Boże, choć wcielone, pozostaje Bogiem; owszem, Bóg pozostaje Bogiem mimo swego wcielenia. Jeśli zaś Bóg pozostaje Bogiem, to nadal działa On jako Bóg, poza i ponad swoim działaniem ludzkim. Ludzkie działanie zmartwychwstałego Chrystusa nie «wyczerpuje» mocy zbawczej Słowa. Trzeba jasno stwierdzić istnienie pewnego «Surplusu», dodatkowej wartości Słowa jako takiego w stosunku do Słowa wcielonego – w tym właśnie sensie, że natura boska transcenduje naturę

⁷³ W obronie Dupuis'a stanęli między innymi Hans Waldenfels oraz Kardynał Franz König. Zob. H. W a l d e n f e l s. *Jacques Dupuis – Theologie unterwegs*. StZ 219:2001 s. 217-218; Kard. F. K ö n i g. *Zur Verteidigung von Pater Dupuis*. SaThZ 2006 s. 167-170.

⁷⁴ D u p u i s. *Chrześcijaństwo a religie. Od konfrontacji do dialogu* s. 220 n: „Skoro nigdy nie należy oddzielać człowieczeństwa Jezusa od osoby Słowa Bożego, tym bardziej nie należy ich ze sobą utożsamiać, jako że pozostają odróżnione dwie natury w jedności osobowej”.

⁷⁵ Tamże s. 221. Zdaniem Dionizego Areopagity nawet „najwyższa teofania”, doskonale objawienie się Boga w świecie poprzez wcielenie się Słowa, zachowuje dla nas swój apofatyczny charakter: „Nadsubstancjalny wyłonił się z ukrycia i sam objawił się nam, przyjmując na siebie ludzką substancjalność. Lecz nawet po tym objawieniu pozostał on nadal ukryty, lub raczej, mówiąc w sposób bardziej boski, pozostawał nawet w swoim objawieniu zakryty” (*Epist. III. PG 3. 1069 B*. Przekład polski: P s e u d o - D i o n i z y A r e o p a g i t a. *Pisma teologiczne*. Tł. M. Dzielska. Kraków 2005 s. 336).

⁷⁶ D u p u i s. *Chrześcijaństwo a religie. Od konfrontacji do dialogu* s. 221.

ludzką, zjednoczoną hipostatycznie z osobą boską. Osoba jest jedna: Słowo Boże, przy zachowaniu trwałej różnicy natur i działań; jednak czynności obydwu natur pozostają różne, mimo jedności osoby. Działanie Słowa jako takiego «przekracza» działanie Słowa wcielonego w jego uwielbionym człowieczeństwie. Dostrzeżenie tego faktu pozwala [...] na pozytywną ocenę innych tradycji religijnych jako pośredników boskiego działania Słowa Bożego oraz kanałów Bożej łaski⁷⁷. W konsekwencji Dupuis dochodzi do przekonania o wzajemnej „komplementarności” (jakkolwiek „asymetrycznej”) i zbieżności pomiędzy tajemnicą Chrystusa a innymi tradycjami religijnymi⁷⁸. Religie pozachrześcijańskie nie tyle są wyrazem wysiłków poszukiwania Boga przez człowieka (choć i ten element jest w nich obecny), ile ukazują przede wszystkim ustawiczne i rozliczne sposoby wychodzenia Boga naprzeciw ludzkości. Inicjatywa zawsze należy do Niego. Religie są różnymi „drogami” zbawienia dla swoich wyznawców, a to dlatego, że Bóg sam je wskazał w ciągu historii ludzkości⁷⁹.

BIBLIOGRAFIA

- B r o n k A.: Nauka wobec religii. Lublin 1996.
- C r a i g W. L.: „No Other Name?": A Middle Knowledge Perspective on the Exclusivity of Salvation Through Christ. „Faith and Philosophy” 6:1989 s. 172-188.
- D’C o s t a G.: Theology and Religious Pluralism. The Challenge of Other Religions. Oxford–New York 1986.
- D e s p l a n d M., V a l l é e G. (red.): Religion in History. The Word, the Idea, the Reality (EdSR 13). Waterloo–Ontario 1992.
- D e s p l a n d M.: La religion en Occident. Évolution des idées et du vécu. Montreal 1979.
- D o l a T.: Teologia religii. Próba zarysu problematyki. STHSO 12:1987 s. 14-17.
- D u p u i s J.: Die Universalität des Wortes und die Partikularität Jesu Christi. SaThZ 10:2006 s. 81-100.
- Jedność i pluralizm: chrześcijaństwo a religie. W: M. Rusecki, K. Kaucha, Z. Krzyszowski, I. S. Ledwoń, J. Mastej (red.). Chrześcijaństwo jutra. Lublin 2001 s. 721-743.
- Toward a Christian Theology of Religious Pluralism. Maryknoll–New York 1997.
- Wprowadzenie do chrystologii. Tł. W. Zasiura. Kraków 1999.
- Zbawcza wartość religii niechrześcijańskich. W: M. Dhavamony (red.). Ewangelizacja, dialog i rozwój. Tł. J. Marzęcki. Warszawa 1986 s. 217-220.
- Chrześcijaństwo a religie. Od konfrontacji do dialogu. Tł. S. Obirek SJ. Kraków 2003.

⁷⁷ T e n z e. *Die Universalität des Wortes und die Partikularität Jesu Christi* s. 94 n.

⁷⁸ P o r. t e n z e. *Chrześcijaństwo a religie. Od konfrontacji do dialogu* s. 194.

⁷⁹ P o r. tamże s. 229.

- D z i e w u l s k i G. (red.): Teologia religii. Chrześcijański punkt widzenia. Łódź–Kraków 2007.
- F e i l E.: Religio. Die Geschichte eines neuzeitlichen Grundbegriffs vom Frühchristentum bis zur Reformation. Göttingen 1986.
- Religio. T. 2: Die Geschichte eines neuzeitlichen Grundbegriffs zwischen Reformation und Rationalismus. Göttingen 1997.
- Religio. T. 3: Die Geschichte eines neuzeitlichen Grundbegriffs im 17. und frühen 18. Jahrhundert. Göttingen 2001.
- F r i e s H.: Fundamentaltheologie. Graz–Wien–Köln 1985².
- G e f f r é C.: Chancen und Risiken des interreligiösen Dialogs. „Wort und Antwort” 44:2003 s. 160-173.
- Die Krise der christlichen Identität im Zeitalter der religiösen Pluralismus. ConcD 41:2005 s. 222-234.
- G r a b n e r - H e i d e r A.: Glaubenssprache. Ihre Struktur und Anwendbarkeit in Verkündigung und Theologie. Wien 1975.
- H e i l s b e t z J.: Theologische Gründe der nichtchristlichen Religionen. Freiburg i. Br. 1967.
- H e n r i x H. H.: Judentum und Christentum. Gemeinschaft wider Willen. Kevelaer 2008².
- H e r b u t J.: Jak powstaje język religijny? Koncepcja I. T. Ramsey’a. W: T e n ż e. Artykuły i szkice. Z metodologii i teorii metafizyki, filozoficznej analizy języka religii oraz etyki i metaetyki. Opole 2008 s. 223-237.
- H i c k J.: Piąty wymiar. Odkrywanie duchowego królestwa. Tł. J. Grzegorzczak. Poznań 2005.
- H ü b n e r F. (Hrsg.): Fuldaer Hefte. Schriften des theologischen Konvents Augsburgischen Bekenntnisses. Heft 16. Berlin–Hamburg 1966.
- H ü t t e n h o f f M.: Der religiöse Pluralismus als Orientierungsproblem. Religionstheologische Studien. Leipzig 2001.
- I m h o f P., B i a l l o w o n s H. (red.): Karl Rahner im Gespräch. T. 2: (1978-1982). München 1983.
- K a ł u ż a K.: Teologia trynitarna jako podstawa chrześcijańskiej teologii religii? W: G. Dziewulski (red.). Teologia religii. Chrześcijański punkt widzenia s. 277-312.
- K e s s l e r H.: Der universale Jesus Christus und die Religionen. Jenseits von „Dominus Iesus” und Pluralistischer Religionstheologie. ThQ 181:2001 s. 212-237.
- Kongregacja Nauki Wiary. Nota na temat książki Jacques’a Dupuis „Ku chrześcijańskiej teologii pluralizmu religijnego”. Ed. Queriniana. Brescia 1997. „L’Osservatore Romano” (wyd. pol.) 5:2001 s. 44-46.
- K ö n i g Kardinal F.: Zur Verteidigung von Pater Dupuis. SaThZ 2006 s. 167-170.
- K o p e ć E.: Teologia fundamentalna. Lublin 1976.
- K r a e m e r H.: Religion and the Christian Faith. London 1956.
- K ü n g H.: Theologie im Aufbruch. Eine ökumenische Grundlegung. München 1992².
- L e d w o Ń I. S.: „... i nie ma w żadnym innym zbawienia”. Wyjątkowy charakter chrześcijaństwa w teologii posoborowej. Lublin 2006.
- M e n s c h i n g G.: Die Weltreligionen. Gütersloh [b.r.w.].
- O’C o l l i n s G.: Jezus nasz Odkupiciel. Chrześcijańskie ujęcie zbawienia. Tł. J. Pocij. Kraków 2009.
- P a t e r W. A. de: Theologische Sprachlogik. München 1971.
- P s e u d o - D i o n i z y A r e o p a g i t a. *Pisma teologiczne*. Tł. M. Dzielska. Kraków 2005.
- R a h n e r K.: Das Christentum und die nichtchristlichen Religionen. W: T e n ż e. Schriften zur Theologie. T. 5. Einsiedeln–Zürich–Köln 1962 s. 136-158.
- Natur und Gnade. W: T e n ż e. Schriften zur Theologie. T. 4. Einsiedeln–Zürich–Köln 1960 s. 209-236.

- R a m s e y I. T.: Freedom and Immortality (The Forwood Lectures in the University of Liverpool 1957). London 1960.
- R u s e c k i M.: Objawienie Boże podstawą religii. W: G. Dziewulski (red.). Teologia religii. Chrześcijański punkt widzenia s. 157-182.
- Traktat o religii. Warszawa 2007.
- S c h a e f f l e r R.: Religionen verstehen – Religionen beurteilen. „Jahrbuch für Religionsphilosophie” 1:2002 s. 148-170.
- S c h e f f c z y k L.: Natursakramente. LThK³ T. 7 Kol. 696 n.
- S c h i l l e b e e c k x E.: Menschen. Die Geschichte (QD 22). Freiburg i. Br. 1964.
- S c h l e t t e H. R.: Die Religionen als Thema der Theologie. Überlegungen zu einer „Theologie der Religionen” (QD 22). Freiburg i. Br. 1964.
- S c h m i d t - L e u k e l P.: Grundkurs Fundamentaltheologie. Eine Einführung in die Grundfrage des christlichen Glaubens. München 1999.
- S e c k l e r M.: Der theologische Begriff der Religion. W: W. Kern, H. J. Pottmeyer, M. Seckler (red.). Handbuch der Fundamentaltheologie. T. 1: Traktat Religion. Tübingen–Basel 2000² s. 131-148.
- Theosoterik – eine Option und ihre Dimensionen. Fundamentaltheologische Anfragen und Anstöße zur Soteriologie. ThQ 172:1992 s. 257-284.
- Wohin driftet man in der Theologie der Religionen? Kritische Beobachtungen zu einer Dokumentation. ThQ 172:1992 s. 126-130.
- S m i t h W. C.: The Meaning and End of Religion. A Revolutionary Approach to the Great Religious Traditions. San Francisco 1962.
- S u e s s P.: Von der Offenbarung zu den Offenbarungen. ConcD 43:2007 s. 32-40.
- T e i x e i r a F.: Der Pluralismus als neues Paradigma für die Religionen. ConcD 43:2007 s. 15-22.
- T i l l i c h P.: Teologia systematyczna. T. 1. Tł. J. Marzęcki. Kęty 2004.
- W a l d e n f e l s H.: Religionstheologie. W: t e n z e (Hrsg.). Lexikon der Religionen. Freiburg i. Br. 1987 s. 557.
- Christus und die Religionen. Regensburg 2002.
- Jacques Dupuis – Theologie unterwegs. StZ 219:2001 s. 217-218.
- Religionsverständnis. W: P. Eicher (red.). Neues Handbuch theologischer Grundbegriffe. T. 4. München 1985 s. 67-76.
- W e l t e B.: Filozofia religii. Tł. G. Sowinski. Kraków 1996.
- Z i e b r i t z k i D.: „Legitime Heilswege”. Relecture der Religionstheologie Karl Rahners. Innsbruck 2002.

EIN MITTLER UND VIELE VERMITTLUNGEN
RELIGIONSTHEOLOGIE ANGESICHTS DER HEILSANSPRÜCHE
DER AUSSERCHRISTLICHEN RELIGIONEN

Z u s a m m e n f a s s u n g

Der Artikel befasst sich mit der Relevanz des Religionsbegriffs für eine christliche Theologie der Religionen. Im ersten Teil wird der Begriff der Theologie der Religionen geklärt. Sie wird bezeichnet als eine *theologische* Disziplin, deren Aufgabe darin besteht, auf der Basis

einer bestimmten religiösen Tradition und mittels der von dort gewonnenen und zu rechtfertigenden Denkprinzipien und Begriffen die Tatsache religiöser Vielfalt zu thematisieren und theologisch zu bewerten.

Im weiteren Teil des Artikels wird der Religionsbegriff diskutiert. Unterschieden wird dabei zwischen einem Verhaltens- und einem Systembegriff von Religion. Dies erlaubt dem Verfasser einen genuin *theologischen* Religionsbegriff zu gewinnen, dem er zugleich eine kriteriologische Funktion zuerkennt. Anhand des Konzeptes „disclosure“ von I. T. Ramsey wird dann im weiteren Schritt gezeigt, dass die Bestandteile der religiösen Systeme (religiöse Sprache, Kultus usw.) zum Wesen der Religion gehören und ihren Grund (Ursprung) im Dialog des Menschen mit Gott (Offenbarung, religiöse Erfahrung) haben. Die Einheit von Offenbarung und Heil entscheidet über die mögliche Heilsrelevanz der außerchristlichen Religionen.

Im letzten Teil wird die konstitutive und universale Heilsbedeutung Jesu Christi hervorgehoben und für die Religionen relevant gemacht. Zugleich wird den Religionen eine teilhabende Heilsmittlerschaft an der einzigen Heilsmittlerschaft Jesu Christi zuerkannt. Die Religionen, sofern sie soziale Äußerungen der Beziehung des Menschen zu Gott sind, helfen ihren Anhängern zur Annahme der heilsnotwendigen Gnade Christi. Aus diesem Grund können sie als „Heilswege“ und „Kanäle der Gnade“ für ihre Anhänger bezeichnet werden.

Słowa kluczowe: teologia religii, religia, Jezus Chrystus, zbawienie, objawienie, doświadczenie religijne.

Key words: Theology of Religion, religion, Jesus Christ, salvation, revelation, religious experience.