

STUDIA NAUK TEOLOGICZNYCH
TOM 2 – 2007

DOI 10.24425/119685

IRENEUSZ S. LEDWOŃ OFM

METODOLOGICZNY STATUS TEOLOGII RELIGII

Teologia religii jest najmłodszą dyscypliną religiologiczną, podejmującą refleksję nad religią (i religiami) z perspektywy teologicznej, a więc w świetle objawienia Bożego. Jej epistemologiczny kształt wciąż jeszcze znajduje się *in statu fieri*¹, jakkolwiek można wskazać na pewne ustalenia dotyczące jej przedmiotu i natury, ale także na momenty stanowiące przedmiot kontrowersji i dyskusji pomiędzy teologami. W niniejszym opracowaniu ukazany zostanie historyczny aspekt dyscypliny, a więc proces jej wyodrębnienia się z nauk teologicznych i religiologicznych, następnie jej specyfika pośród nauk o religii, przedmiot i współczesne jego paradygmaty, a wreszcie związki z najbardziej do niej zbliżoną dziedziną, jaką jest teologia fundamentalna.

1. ZAINTERESOWANIE RELIGIĄ I RELIGIAMI
W DZIEJACH FILOZOFII I TEOLOGII

Od starożytności do XVIII w. problematyka religii podejmowana była przez szeroko rozumianą filozofię, która w refleksji nad całością otaczającej człowieka rzeczywistości *ipso facto* musiała uwzględnić fakt religii, stanowiący tej rzeczywistości istotny element. Od początku swego istnienia filozofia zajmowała się też kwestią istnienia i natury przedmiotu religii, czyli Boga, rozumianego jako Absolut, będący racją istnienia świata i człowieka. W ramach filozofii w XVIII w. ukształtowała się filozofia religii, podejmująca zagadnienia istoty, genezy oraz funkcji religii. Spośród różnych typów tej filozofii w chrześcijaństwie niemal do XX w. problematyka religii ujmowana była z perspektywy tzw. realistycznej filozofii religii typu arystotelesowsko-tomistycznego, poszu-

¹ Por. Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Chrześcijaństwo a religie* (1996), nr 4, w: *Chrześcijaństwo a religie. Dokument Międzynarodowej Komisji Teologicznej. Tekst – komentarze – studia*, red. I.S. Ledwoń, K. Pek, Lublin–Warszawa 1999, s. 13-54 9 (dalej: ChR).

kującej ontycznych podstaw faktu religii i w tym kontekście wyjaśniającej jej genezę².

W teologii młodego Kościoła, ze względu na określone uwarunkowania historyczno-doktrynalne, generalnie negatywnie oceniano religie pozachrześcijańskie, czemu towarzyszyło przekonanie o braku jakichkolwiek wartości zbawczych poza Kościołem. Wśród Ojców Kościoła istniał wprawdzie wyraźny prąd myślowy dostrzegający pewne wartości w „pogaństwie” (przede wszystkim Justyn, Klemens Aleksandryjski, Ireneusz), nie miało to jednak wpływu na jego ogólną ocenę. Teologia następnych wieków naznaczona była radykalną interpretacją zasady *Extra Ecclesiam salus nulla*, wywodzącej się od św. Cypriana (zm. 258), który jednakże słowa te odnosił do ludzi odchodzących od Kościoła, a nie do niechrześcijan³. Za sprawą Fulgencjusza z Ruspe (w VI w.) ta pastoralna wypowiedź stała się teologiczną normą dotyczącą soterycznej wartości religii pozachrześcijańskich oraz możliwości osiągnięcia zbawienia przez ich wyznawców, którzy bez własnej winy nie znali ani Chrystusa, ani Ewangelii czy Kościoła⁴. W teologii średniowiecza, poza nielicznymi wyjątkami (Mikołaj z Kuzy, Aleksander z Hales, Hugon od św. Wiktora, Piotr Lombardi, Piotr Abelard, częściowo Tomasz z Akwinu), dominowało przekonanie o niemożliwości zbawienia bez chrztu, wiary w Ewangelię i formalnej przynależności do Kościoła, przy czym przyjmowano, że Ewangelia została już ogłoszona wszystkim narodom (tzw. *status post Evangelium promulgatum*), w związku z czym, kto jej nie zna, sam ponosi za to winę, bądź też żyje w warunkach uniemożliwiających dotarcie doń misjonarza; wówczas zbawienie mógł on osiągnąć dzięki życiu zgodnemu z własnym sumieniem. Teologia ta naznaczona była więc przez ekskluzywistyczny eklezjocentryzm i charakteryzowała się

² Por. M. Rusecki, *Istota i geneza religii*, Lublin–Sandomierz 1997, s. 30-35.

³ (Ep. 73, 21). Por. B. Althamer, A. Stuiber, *Patrologia*. Warszawa 1990, s. 264. Niewiele wcześniej podobne zdanie wypowiedział Orygenes (zm. 254): „*Extra Ecclesiam nemo salvatur*” (In Jesu Nave III, 5). Por. A. Bober, *Antologia patrystyczna*, Kraków 1965, s. 69.

⁴ Na temat omawianej zasady zob. np.: J.M. Gonzalez Ruis, „*Extra Ecclesiam nulla salus*” a *la luz de la teologa paulina*, „*Estudios Biblicos*” 9(1960) z. 1, s. 25-48; Y.M. Congar, *Sainte glise. tudes et approches ecclésiologiques*, Paris 1964, s. 417-422; J. Ratzinger, *Salus extra Ecclesiam nulla est*, *Znak* 17(1965), s. 611-613; P. Damboriena, *La salvación en las religiones non cristianas*, Madrid 1973, s. 446-463; A. Śliwiński, *Extra Ecclesiam salus null*, *Encyklopedia katolicka*, red. F. Gryglewicz i in., t. 4, kol. 1474 n.; F.A. Sullivan, *Salvation Outside the Church? Tracing the History of the Catholic Response*, New York–Mahwah 1992, s. 3-140; G. Canobbio, *Chiesa perché*, Cinisello Balsamo 1994, s. 79-100; K. Kaucha, *Zasada extra Ecclesiam salus nulla w świetle dokumentu Chrześcijaństwo a religie*, w: *Chrześcijaństwo a religie...*, s. 148-150; I.S. Ledwoń, *Kościół a zba-wienie w religiach*, w: *Wokół deklaracji Dominus Iesus*, red. M. Rusecki. Lublin 2001, s. 129-135; tenże, *Extra Ecclesiam salus nulla*, w: *Leksykon teologii fundamentalnej*, red. M. Rusecki, K. Kaucha, I.S. Ledwoń, J. Mastej, Lublin–Kraków 2002 (dalej: LTF), s. 389-391; tenże, *Extra Ecclesiam salus nulla?*, w: *Lumen Christi tantum in Ecclesia. Księga pamiątkowa w 70. rocznicę urodzin o. prof. dr. hab. Antoniego Jozafata Nowaka OFM*, red. T. Paszkowska, Lublin 2005, s. 601-611.

skrajnym rewelacjonizmem, tj. przekonaniem, że jedynie chrześcijaństwo dysponuje prawdziwym objawieniem Bożym. Wszystkie inne religie uważano za naturalne, a więc będące dziełem człowieka (w skrajnych przypadkach, zwłaszcza w teologii Reformatorów, uważano je nawet za dzieło szatana), nieposiadającym nie tylko żadnej wartości zbawczej, lecz istniejącym wyłącznie dzięki Bożej pobłażliwości i miłosierdziu. Jeśli religiom przyznawano jakiegokolwiek znaczenie w dziejach, to tylko przedchrześcijańskim i z zastrzeżeniem, że utraciły je wraz z przyjściem Chrystusa i nastaniem chrześcijaństwa (tzw. teoria wypełnienia). Wprawdzie zdarzały się przypadki, że w religiach odkrywano elementy doktryny czy moralności zbieżne z chrześcijańskimi, lecz zazwyczaj tłumaczono to przy pomocy tzw. teorii zapożyczeń: elementy te miały zostać przejęte lub wręcz skradzione z judaizmu czy chrześcijaństwa, ewentualnie miały być śladami dawnej działalności chrześcijańskich misjonarzy. Wynikająca z tej teologii praktyka misyjna Kościoła decydowała o tym, że mimo odkrywania coraz to nowych lądów, ludów i religii, idący za odkrywcami misjonarze chrzcili masowo tysiące osób bez jakiegokolwiek przygotowania, wyłącznie ze względu na zagrażającą tym ludziom perspektywę wiecznego potępienia⁵.

Dla niechrześcijanina istniała więc jedynie indywidualna możliwość zbawienia, mimo wyznawanej religii czy niezależnie od niej. W okresie średniowiecza pojawiły się wprawdzie pierwsze systematyczne opracowania dotyczące religii pozachrześcijańskich, głównie judaizmu i islamu, jednak utrzymywane one były w duchu polemicznym i oceniały religie zdecydowanie negatywnie, nie negując wszakże możliwości udzielania przez Boga łaski poza widzialnymi granicami chrześcijaństwa i Kościoła.

Problematykę religii podejmowała też apologetyka katolicka w ramach traktatu *De religione in genere* (tzw. *demonstratio religiosa*, pierwsza część trójczłonowej struktury wykładu apologetycznego). Opierając się na danych filozofii, uzasadniała ona fakt istnienia Boga oraz nieśmiertelnej duszy ludzkiej, by na tej podstawie wyciągać wniosek o konieczności istnienia religii, którą jednak utożsamiano wyłącznie z chrześcijaństwem jako jedyną religią prawdziwą, a więc objawioną i zbawczą⁶.

Chociaż teologia chrześcijańska, akceptując filozoficzne podejście do religii, z rezerwą początkowo podchodziła do empirycznych badań nad religią w ramach kształtujących się od XIX w. dyscyplin religioznawczych, to jednak czasy nowożytne wniosły wiele pozytywnych elementów w rozwijającą się już teologiczną refleksję nad religiami. Przyczyniły się do tego przede wszystkim rozwój misji chrześcijańskich, systematyczny wzrost kontaktów między naro-

⁵ I.S. Ledwoń, *Chrześcijaństwo a religie pozachrześcijańskie*, w: *Być chrześcijaninem*, red. M. Rusecki, Lublin 2006, s. 800 n.; tenże, *Kościół a religie pozachrześcijańskie*, w: *Kościół w czasach Jana Pawła II*, red. M. Rusecki, K. Kaucha, J. Mastej, Lublin 2005, s. 175-179.

⁶ Tenże, „...i nie ma w żadnym innym zbawienia”. *Wyjątkowy charakter chrześcijaństwa w teologii posoborowej*, Lublin 2006, s. 44-65.

dami oraz podkreślanie znaczenia tolerancji i wartości każdej tradycji religijnej, a na płaszczyźnie doktrynalnej – ukształtowanie się pojęcia i powstanie teodycei; jednak mimo to, o pozytywnej ocenie religii w tym okresie można mówić wyłącznie w ramach filozofii religii. Na pierwszym planie teologii (a zwłaszcza apologetyki) pozostawała w tym czasie polemika z protestantyzmem, zaś w kwestii zbawienia niechrześcijan funkcjonowały teorie „nadzwyczajnych dróg”. Wprawdzie przyjmowano już istnienie „świętych pogan” epoki Starego Testamentu (J. Daniélou), ale ich religie nie były uznawane za drogi zbawienia.

2. RELACJA RELIGIOZNAWSTWO–TEOLOGIA W CZASACH NOWOŻYTNYCH

Wraz z oświeceniową krytyką religii, zwłaszcza chrześcijaństwa (w kontekście lansowanej koncepcji religii naturalnej), oraz z powszechnie wówczas przyjmowaną pozytywistyczną koncepcją poznania naukowego (empiryzm, skrajny racjonalizm, a nawet sensualizm) zakwestionowano naukowy charakter teologii w ogóle, odmawiając jej jakiegokolwiek statusu poznawczego, co miało określone następstwa w kontekście rozwijających się dyscyplin religioznawczych. Twórcy akademickiego religioznawstwa, Maxowi Müllerowi, chodziło o zerwanie związku religioznawstwa z teologią i o przeciwstawienie jej empirycznego badania religii jako jedynie naukowego. Pierwsze katedry religioznawstwa powstały w 1873 r. w Genewie i Bostonie; cztery następne w 1876 r. w Holandii, gdzie jednak było to rezultatem przejęcia przez państwo katedr teologicznych. We Francji sytuacja wyglądała podobnie: katedry religioznawcze od początku funkcjonowały poza wydziałami teologicznymi (wkrótce zresztą zlikwidowanymi), jako ich przeciwwaga. W Niemczech natomiast pierwsza katedra religioznawstwa powstała dopiero w 1910 r., dzięki A. von Harnackowi, który chciał zapobiec przekształcaniu katedr teologicznych w religioznawcze. Odmawiając jednak katedrom religioznawstwa prawa istnienia w ramach wydziałów teologicznych, przyczynił się do ich przejścia w obręb fakultetów nauk filozoficznych, historycznych oraz społecznych⁷.

Z krytyką Harnacka wystąpiła *religionsgeschichtliche Schule*, lansująca tezę, że rozwój chrześcijaństwa dokonywał się zawsze i dokonywać powinien nadal w spotkaniu i konfrontacji z religiami pozachrześcijańskimi, dlatego też uwzględnianie wyników badań religioznawczych jest rzeczą priorytetową dla studiów teologicznych (J. Reville). E. Troeltsch z kolei lansował koncepcję teologii zorientowanej na praktyczny wymiar chrześcijaństwa i na kulturę oraz

⁷ H. Seweryniak, *Teologia religii a teologia fundamentalna. Refleksja metodologiczno-pedagogiczna*, w: *Teologia religii. Chrześcijański punkt widzenia*, red. G. Dziewulski, Łódź–Kraków 2007, s. 181.

otwartej na dyscypliny religioznawcze. Tym samym chciał zresztą uzasadnić prawdę chrześcijaństwa i jego absolutny charakter na drodze religioznawstwa porównawczego, z czego jednak pod koniec życia ostatecznie się wycofał⁸.

Poglądy Troeltscha spotkały się po I wojnie światowej z reakcją teologii dialektycznej, której przedstawiciele (K. Barth jako jej twórca oraz jego następcy: E. Brunner, H. Krämer, D. Bonhoeffer) podkreślali naukowy charakter teologii, jednakże jako dyscypliny znajdującej swój punkt wyjścia w akcie wiary, a nie w religiach pozachrześcijańskich czy w ogólnym pojęciu religii. Prawdziwe poznanie Boga teologia ta widziała wyłącznie w objawieniu Jezusa Chrystusa, któremu przeciwstawiano religie jako ludzkie próby i pokusy samousprawiedliwienia przed Bogiem, a więc *de facto* jako wyraz ludzkiej pychy. Tym samym zakwestionowano możliwość podejmowania problematyki tych religii w ramach przedmiotu teologii. Teologia dialektyczna, ciesząca się szerokim poparciem, przyczyniła się do ponownej marginalizacji religioznawstwa w obrębie wydziałów teologicznych oraz do ich *exodusu* na inne fakultety, w wyniku czego teologia i nauki empiryczne o religii rozwijały się niezależnie od siebie⁹.

3. POWSTANIE TEOLOGII RELIGII

Na powstanie teologii religii, a tym samym na pogłębione teologicznie i bardziej obiektywne spojrzenie na religie pozachrześcijańskie, złożyło się wiele czynników. W związku z dokonującym się w teologii procesem odnowy i powrotu do źródeł biblijnych i patrystycznych, siłą rzeczy zwrócono uwagę na doktrynę Ojców na temat religii i filozofii pozachrześcijańskich. Rozwój teologii historii i teologicznej nauki o ścisłej relacji między porządkiem stworzenia oraz porządkiem łaski spowodował powrót do szkotystycznej doktryny o powszechnym prymacie Jezusa Chrystusa i chrystocentryzmie dziejów zbawienia, rozpoczynających się w akcie stworzenia i znajdujących swą pełnię w Chrystusie. Dostrzeżono historiozbawczą ciągłość pomiędzy stworzeniem świata a Chrystusem i Kościołem, co pozwoliło na postrzeganie religii pozachrześcijańskich jako podporządkowanych Chrystusowi, a równocześnie na odkrycie pedagogicznego znaczenia historii religii ludzkości (O. Cullmann, J. Daniélou). Niemalże znaczenie miało też krytyczne wykorzystanie w teologii osiągnięć dyscyplin religioznawczych, zwłaszcza porównawczej historii religii i etnologii religii, w ramach których istotny wkład w rozwój teologii religii wnieśli: W. Schmidt, H. Pinnard de la Boullaye, P. Tacchi-Venturi, G. Graneris,

⁸ Por. Ledwoń, „...i nie ma w żadnym innym zbawienia”, s. 108-118.

⁹ Seweryniak, *Teologia religii a teologia fundamentalna*, s. 185; Ledwoń, „...i nie ma w żadnym innym zbawienia”, s. 71-84.

H. Descroche. Wzrastający pluralizm życia społecznego i politycznego miał swe konsekwencje także dla życia religijnego, działalności Kościoła w świecie oraz dialogu międzyreligijnego. Do pozanaukowych czynników sprzyjających powstaniu teologii religii należy zaliczyć takie fakty, jak: spotkanie z bogactwem religii świata, rodzące pytanie o ich znaczenie w zbawczej ekonomii Bożej; potrzeba dialogu, szczególnie silna po doświadczeniach II wojny światowej, ale uświadomiona w końcu także przez Kościół (encyklika Pawła VI *Ecclesiam suam*, 1964); postępujący indyferentyzm w kwestiach religijnych, doświadczany przez wyznawców wszystkich religii i stanowiący dla nich poważne wyzwanie; stanowiące konsekwencję indyferentyzmu sekularystyczne i estetyczne spojrzenie na religie, dostrzegające w nich wyłącznie fenomeny społeczno-kulturowe; propaganda widząca w religiach jedynie siedlisko fundamentalizmu, agresji, zacofania, a nawet źródło konfrontacji. W takim kontekście teologia religii jawiła się jako dyscyplina niezbędna dla kształtowania pozytywnego wizerunku każdej religii i służąca wypracowaniu podstaw pokojowej koegzystencji narodów, opartej na wartościach religijnych¹⁰. Przypieczętowaniem przemian dokonujących się w podejściu teologii chrześcijańskiej do religii pozachrześcijańskich była doktryna soboru Watykańskiego II, dostrzegającego w religiach pozytywne elementy i autentyczne wartości¹¹.

Teologiczna refleksja nad religią zrodziła się w łonie teologii protestanckiej: teologowie idący po linii M. Lutra i J. Kalwina oceniali religie zdecydowanie negatywnie (teologia dialektyczna); na przeciwnym stanowisku stali zwolennicy tendencji liberalnej, pozostającej pod wpływem filozofii idealistycznej (E. Benz); pośrednie stanowisko zajmowali m.in. P. Althaus i P. Tillich. Za C.H. Ratschowem, Benzem i W. Pannenbergiem teologowie protestanci posługiwali się jednak raczej terminem „teologia historii religii” (*Theologie der Religionsgeschichte*)¹². Prekursorami katolickiej teologii religii są: J.P. Steffen, O. Karrer, J. Daniélou, K. Rahner, natomiast za właściwego jej twórcę uważa się H.R. Schlettego, którego dzieło *Die Religionen als Thema der Theologie*¹³ stanowi *terminus a quo* omawianej dyscypliny; od niego i od tytułu wspomnianego dzieła wywodzi się też sama nazwa tej nowej dziedziny teologii¹⁴.

¹⁰ Ledwoń, „...i nie ma w żadnym innym zbawienia”, s. 195-200.

¹¹ Chodzi tu przede wszystkim o deklarację *Nostra aetate*, ale także o konstytucję *Lumen gentium*, *Dei verbum*, *Gaudium et spes*, dekret *Ad gentes divinitus*. Por. tenże, *Geneza religii pozachrześcijańskich w ujęciu Soboru Watykańskiego II*, „Roczniki Teologiczne” 47(2000) z. 9, s. 71-91.

¹² Tenże, „...i nie ma w żadnym innym zbawienia”, s. 197.

¹³ Freiburg 1964.

¹⁴ Schlette w przedmowie do przywoływanej tu książki zaznacza jednak, że wypracowanie tego pojęcia jest kontynuacją dzieła jego mistrza, T. Ohma, a nawet stanowiło realizację jego wyraźnej prośby (*Die Religionen als Thema der Theologie*, s. 6).

4. TEOLOGIA RELIGII W KONTEKŚCIE NAUK RELIGIOLOGICZNYCH

Teologia religii mieści się w zespole nauk religiologicznych podejmujących z różnych formalnych punktów widzenia refleksję nad złożonym i wieloaspektowym zjawiskiem religii. Całość nauk religiologicznych reprezentuje wszystkie możliwe perspektywy badawcze religii. Dyscypliny religioznawcze posługują się metodą empiryczną, ujmując religię w zasadzie jako zjawisko kulturowe i badając przede wszystkim zewnętrzne przejawy wewnętrznego religijnego odniesienia człowieka do Boga, a więc jego religijność; ze względu na stosowane metody nie są w stanie ująć Boga jako przedmiotu religii, jednakże ich znaczenie jest niekwestionowane jeśli chodzi o ukazanie bogactwa świata religii i religijnych przeżyć człowieka. Filozofia religii ukazuje ontyczną podstawę faktu religii, za którą uważa konieczną ontyczną relację przyczynowo-skutkową między człowiekiem jako bytem przygodnym oraz Bogiem jako bytem absolutnym, będącym równocześnie przyczyną sprawczą i celową człowieka. Teologia religii natomiast w świetle objawienia, a więc w świetle słowa Boga o sobie samym, ukazuje naturę relacji religijnej i jej genezę jako tkwiącej w Bogu będącym Miłością i pragnącym zbawienia każdego człowieka. Jako ostateczny i najważniejszy cel religii (stanowiący w perspektywie teologicznej także kryterium prawdziwości religii, odróżniające ją chociażby od sekty) teologia religii ukazuje zbawienie człowieka. Sponuje ona także, że w świetle danych biblijnych objawienie Boże jawić się może jako źródło każdej religijnej relacji człowieka z Bogiem. Tak więc teologicznoreligijny punkt widzenia wydaje się być najszerszy, a równocześnie najpełniej ukazujący naturę i genezę religii.

5. POJĘCIE I PRZEDMIOT TEOLOGII RELIGII

Teologia religii jako dyscyplina religiologiczna związana jest z tradycją teologiczną danej religii i z punktu widzenia tej religii (a więc zawartego w niej objawienia) podejmuje refleksję nad innymi tradycjami religijnymi. Spośród innych nauk religiologicznych, jak już wspomniano, teologia religii wyróżnia się przedmiotem formalnym, którym jest badanie religii z perspektywy teologicznej, czyli w świetle objawienia Bożego. Teoretycznie jest możliwych tyle teologii religii, ile jest religii i typów teologii; praktycznie natomiast funkcjonuje ona przede wszystkim w chrześcijaństwie, w nieco mniejszym stopniu w ramach islamu, judaizmu i hinduizmu, a więc w tych religiach, w których rozwinięta jest refleksja teologiczna¹⁵.

¹⁵ T. Dola, *Teologia religii. Próba zarysu problematyki*, „Studia Teologiczno-Historyczne Śląska Opolskiego” 12(1987), s. 6 n.; A. Bronk, *Nauka wobec religii (teoretyczne podstawy nauk o religii)*, Lublin 1996, s. 129 n.; I.S. Ledwoń, *Teologia religii*, LTF, s. 1235.

Przedmiotem teologii religii może być religia w ogóle: jej pojęcie, geneza i funkcje (*theologia religionis*; teologia religii w sensie szerszym) lub konkretna religia (*theologia religionum*; teologia religii w znaczeniu węższym) badana w aspekcie jej prawdziwości, a więc objawionego i zbawczego charakteru, o czym już wzmiankowano wyżej. W ramach pojęcia religii, definiowanej na podstawie danych nauk religioznawczych i filozoficznych jako praktyczno-życiowy i zbawczy związek człowieka z Bogiem, badaniu podlegają: jej podmiot (religijny wymiar i transcendentny cel ludzkiej egzystencji, ontyczne otwarcie człowieka na Boga określane jako *capacitas Dei*, podmiotowe uwarunkowania aktu wiary rzutujące na kształt doświadczenia religijnego i samej religii, stopień odczytania objawienia Bożego) oraz przedmiot (realne istnienie Boga, Jego przymioty, odniesienie do człowieka, wyrażające się w powszechnej woli zbawczej, objawieniowo-zbawczym działaniu w świecie i w osobie ludzkiej), a także cel i charakter religijnej relacji zachodzącej między Bogiem i człowiekiem, jako zmierzającej do zbawienia osoby ludzkiej. Z powszechnej woli zbawczej Boga oraz z natury człowieka jako istoty wolnej i przeznaczonej do zbawienia wielu teologów wysuwa wnioski o konieczności objawienia Bożego, przyjmowanego aktem wiary, jako początku każdej religii (O. Karrer, K. Rahner, J. Dupuis, M. Rusecki)¹⁶. Jest to zagadnienie tzw. objawieniowej genezy religii.

Badania konkretnej religii zmierzają do krytycznej weryfikacji jej roszczeń nadprzyrodzonego, czyli zbawczego charakteru, związanego z obecnością łaski Bożej. We współczesnej teologii religii istnieją różnice w poglądach dotyczących źródła tej łaski, a konsekwentnie także genezy samej religii: czy jest nim dążenie człowieka do Boga oparte na tzw. naturalnej religijności (*homo religiosus*), wspomaganej wewnętrznym działaniem Boga w człowieku (tak określała to klasyczna apologetyka oraz tzw. teoria wypełnienia prezentowana przez czołowych teologów francuskich 1. połowy XX wieku; tego rodzaju spojrzenie lansowane jest jeszcze dziś w nauczaniu kościelnego Magisterium), czy też w każdym przypadku w grę wchodzi objawieniowa działalność Boga (objawienie przez stworzenia i w stworzeniach, tzw. objawienie transcendentalne, objawienie uniwersalne, a nawet objawienie historyczne), związana zawsze ze zbawczą łaską, w ramach przedchrystusowych (teologicznie, nie chronologicznie rzecz ujmując) przymierzy zawieranych przez Boga z ludzkością (Adamowe, Noachickie, Abrahamowo-Mojżeszowe), dzięki aktywnej obecności niewcielonego Logosu (*Verbum Incarnandum*, *Logos Asarkos*) w świecie. Zróżnicowane odpowiedzi padają też na pytanie o sposób realizowania się zbawienia w religiach. Część autorów uważa, że dokonuje się to niezależnie od wyznawanej religii, jakkolwiek dzięki obecności w niej łaski i dzięki życiu zgodnemu z sumieniem (ale tym samym niezależnie od wyznawanej religii!). Inni

¹⁶ Bronk, dz. cyt., s. 129; Rusecki, *Istota i geneza religii*, s. 41; Ledwoń, *Teologia religii*, s. 1246 n.

przyznają jednak religiom funkcję obiektywnych instytucji zbawczych lub też uznają, iż zbawienie to pochodzi od Chrystusa, lecz dokonuje się przy aktywnym współdziałaniu człowieka zachowującego moralne nakazy swej religii i zmierzającego do Boga w świetle proponowanej przez tę religię doktryny.

Możliwość zbawienia bez chrztu i Ewangelii, dostępna w religiach pozachrześcijańskich, pociąga za sobą w teologii problem związku tego zbawienia z Chrystusem i Kościołem, a w konsekwencji także pytania o znaczenie Kościoła w historii zbawienia oraz o sens jego działalności misyjnej. Ostatecznie chodzi o miejsce chrześcijaństwa pośród religii w kontekście przede wszystkim tradycyjnej tezy o jego wyjątkowym, a nawet absolutnym (G.W.F. Hegel, E. Troeltsch, katolicka apologetyka) charakterze. Warto też nadmienić, że przyjęcie objawieniowej genezy religii jako kryterium jej prawdziwości rodzi pytania o zasadność tradycyjnych, o religioznawczej proveniencji pojęć, takich jak: objawienie naturalne, religie naturalne, ludzcy założyciele religii; także o możliwość dokonywania się objawienia Bożego i powstawania nowych religii, w tym religii synkretycznych, po historycznym zrealizowaniu się zbawczego dzieła Jezusa Chrystusa (tu na pierwsze miejsce wysuwa się problem islamu jako religii objawionej i nawet doskonalszej od chrześcijaństwa wywodzącego się wprost od Chrystusa)¹⁷.

Tak więc chrześcijańska teologia religii podejmuje dziś przede wszystkim zagadnienie relacji chrześcijaństwa do religii pozachrześcijańskich, tj. pyta o miejsce chrześcijaństwa w świecie religijnego pluralizmu. Stara się zweryfikować i uzasadnić chrześcijańskie roszczenie nadrzędnego i uniwersalnego charakteru pośród wszystkich innych religii. W kontekście zastrzeżeń i postulatów wysuwanych dziś przede wszystkim przez pluralistyczną teologię religii (uważaną za największe wyzwanie dla chrześcijańskiej teologii od czasów teologii wyzwolenia) roszczenia te z pewnością wymagają nowego uzasadnienia. Ponadto teologia religii pyta o znaczenie religii w historii zbawienia, o ich teologiczną wartość, stara się konfrontować ich treść z treścią wiary chrześcijańskiej, a nawet wypracowywać kryteria porównywania chrześcijaństwa z religiami (ChR 7).

We współczesnej teologii religii nie chodzi już wyłącznie o rozwiązanie problemu zbawienia niechrześcijan poza widzialnymi ramami Kościoła (możliwości tego zbawienia, a więc możliwości udzielania zbawczej łaski poza widzialnymi granicami chrześcijaństwa nigdy w Kościele, przynajmniej rzymskokatolickim, nie kwestionowano) czy też o dostrzeżenie pozytywnych elementów w religiach i (lub) o praktyczną postawę wobec ich wyznawców, nacechowaną szacunkiem i tolerancją (co jednoznacznie ukazał w swej doktrynie Sobór Watykański II). Coraz więcej autorów skłania się dziś ku twierdzeniu, że teologia religii nie tylko nie jest teologią zbawienia niewierzących, ale także nie zajmuje

¹⁷ Ledwoń, *Teologia religii*, s. 1246 n.

się „niewiernymi”, czyli niechrześcijanami traktowanymi indywidualnie (jak miało to miejsce w całej teologicznej tradycji Kościoła). Przenosi to zakres jej zainteresowań w kierunku religii ujmowanych instytucjonalnie. Tym samym *theologia religionum* nabiera znaczenia dosłownego przez to, że chce być teologią religii (religij) w tym sensie, iż pyta o ich znaczenie w zbawczej ekonomii Bożej¹⁸. Trudno bowiem przyjąć, jak słusznie zauważa C. Geffré, że przez tysiące lat swej historii ludzkość żyła wyłącznie w grzesznym zaślepieniu, jeśli chodzi o poznanie Boga. Należy też pytać o podstawy nie tylko trwałości, ale coraz większej żywotności i misyjnego zaangażowania wielu tradycyjnych religii, mimo misyjnej działalności Kościoła; tenże autor pyta, czy wielość religii nie jest przynajmniej akceptowana, jeśli nie wprost chciana przez Boga, podobnie jak wielość kultur czy języków.

Jeśli religie mają genezę czysto ludzką, naturalną, to nie mogą prowadzić do zbawienia ani stanowić środowiska Bożej łaski zbawczej, która pochodzi wyłącznie od Boga. Wymieniane przez *Vaticanum II* „elementy prawdy, dobra i świętości” także nie mogą mieć pochodzenia czysto ludzkiego, lecz wyłącznie Boże¹⁹. Akceptacja obecności tych wartości w religiach, której jednak nie towarzyszy uznanie znaczenia samych religii jako takich, niewiele wnosi nowego do dyskusji nad soterycznym znaczeniem samych religii, skoro w Kościele nigdy nie odmawiano Bożej łaski ani możliwości zbawienia niechrześcijanom traktowanym indywidualnie. Przyjmując zaś ludzką genezę religii pozachrześcijańskich, trzeba by – nie bez oporów – uznać, że Bóg akceptuje decyzję „założenia” religii przez człowieka i wiąże z nią nawet swoją ofertę zbawienia. Byłoby to bowiem równoznaczne z wyrażeniem zgody na istnienie i powstawanie wszelkiego rodzaju synkretyzmów, które miałyby tym samym taką samą wartość soteryczną, jak chociażby religie przedchrześcijańskie. Ostatecznie więc teologowie religii skłonni są uznać religie pozachrześcijańskie za wywodzące się z Bożego planu zbawienia ludzkości, a sam pluralizm religijny – za istniejący nie tylko *de facto*, ale także *de iure* (*de principio* - C. Geffré; *un phénomène principiel* - E. Schillebeeckx). Niestety, w tego typu dyskusjach (ale także w wypowiedziach magisterialnych!) rzadko pada pytanie o kryterium prawdziwości religii, a więc o to, co jest religią, a co nią nie jest, jakkolwiek panuje zgoda co do tego, że nie można wszystkim religiom przyznawać takiej samej wartości. Tymczasem nie sposób wyrażać teologicznej akceptacji dla każdego zjawiska pretendującego do miana religii.

Problem uznania znaczenia religii pozachrześcijańskich nie może też dotyczyć wyłącznie religii przedchrystusowych, tracących jednak owo znaczenie wraz z Wcieleniem, jak interpretowała to klasyczna teoria wypełnienia, gdyż

¹⁸ Tenże, „...i nie ma w żadnym innym zbawienia”, s. 200-203.

¹⁹ Por.: „Każde dobro i wszelki dar doskonały przychodzą [do nas] z góry od Ojca światłości” (Jk 1,16).

– jak już podkreślono – religie te nie tylko nadal istnieją i pełnią określoną funkcję w nawiązywaniu i utrzymywaniu religijnej relacji człowieka z Bogiem (bóstwem), ale nawet przeżywają okres swojego rozkwitu i niespotykanej wcześniej aktywności, stanowiąc poważne wyzwanie rzucone chrześcijaństwu oraz jego roszczeniom do nadrzędności i uniwersalnego charakteru²⁰.

Postulat przejścia od teologii religii pozachrześcijańskich do teologii pluralizmu religijnego uzasadniany jest też zmianami dokonującymi się w teologii w ogóle, a zwłaszcza przejściem od metody dedukcyjnej do indukcyjnej. Pierwsza, stosowana głównie w teologii chrześcijańskiego Zachodu, wychodziła w swych analizach od danych Nowego Testamentu (traktowanych także już z określonego punktu widzenia) i aplikowała je *a priori* do religii na sposób niemal abstrakcyjny, bez związku z konkretną rzeczywistością religijną; wykluczano w ten sposób z góry jakąkolwiek wartość zbawczą religii pozachrześcijańskich. Metoda indukcyjna nie wychodzi natomiast od zasad, lecz od konkretnie doświadczanej, egzystencjalnej sytuacji człowieka religijnego i szuka dla niej rozwiązania w objawieniu. Towarzyszy temu praktyka dialogu międzyreligijnego i poważne odniesienie do doświadczenia religijnego niechrześcijan, mające stanowić podstawę wszelkiej dyskusji teologicznej na temat religii pozachrześcijańskich; chodzi więc o wymóg coraz lepszej znajomości innych religii, będącej podstawą dla opracowania odpowiedniej teologii (ChR 8). Indukcji towarzyszą tu dwa inne pojęcia, na stałe już zadomowione w dzisiejszej teologii: kontekstualizacja oraz hermeneutyka. Zdaniem J. Dupuis, optymalnym rozwiązaniem jest metoda pośrednia, w ramach której dochodzi do spotkania danych objawienia i wiary z konkretną żywą rzeczywistością pluralizmu religijnego. Inaczej mówiąc, teologia pluralizmu religijnego miałaby dwa źródła, pozostające we wzajemnej korelacji: tradycję chrześcijańską (Pismo św. i jego interpretację w chrześcijaństwie, ale także Tradycję jako źródło objawienia) oraz doświadczenie konkretnej pozachrześcijańskiej rzeczywistości religijnej, polegające przede wszystkim na *praxis* dialogu międzyreligijnego²¹.

Należy też podkreślić wkład teologów, począwszy od teorii „anonimowych chrześcijan” K. Rahnera, akcentujących znaczenie obiektywnych, posiadających swój historyczno-kulturowy wymiar instytucji religijnych, w których wyraża się historyczna i społeczna kondycja osoby ludzkiej, rzutująca zarówno na samo pojęcie zbawienia, będącego ostatecznym celem istnienia religii, jak i na teologiczną ocenę religii jako drogi do niego prowadzącej.

Nie sposób wreszcie pominąć innego jeszcze ważnego problemu, a mianowicie zmian w całej teologii chrześcijańskiej, będących wynikiem uznania istnienia teologii religii za nową i samodzielną dyscyplinę teologiczną. Wyniki jej

²⁰ Por. Dola, *Teologia religii*, s. 14-17.

²¹ *Vers une théologie chrétienne du pluralisme religieux*, Paris 1997, s. 33; P. Knitter, *No Other Name? A Critical Survey of Christian Attitudes Toward the World Religions*, New York 1985, s. 91 n.

badania powinny być bowiem uwzględnione w wielu innych dziedzinach teologii; nie tylko w chrystologii, ale także w eklezjologii i misjologii, dla których mają one największe chyba znaczenie. Ponadto należałoby być może w całości wykładu teologicznego wziąć pod uwagę także aspekt dialogu międzyreligijnego, podobnie jak postuluje się to w odniesieniu do dialogu ekumenicznego²².

Należy jednak zaznaczyć, że deklaracja *Dominus Iesus* odrzuca próby usprawiedliwienia pluralizmu religijnego *de iure*, uważając je za relatywizację chrześcijańskiego przekonania o jedyności i uniwersalności Osoby i dzieła Jezusa Chrystusa oraz o roli Kościoła w ekonomii zbawienia, charakteryzujące pluralistyczną teologię religii (DI 4). Wydaje się jednak, że pluralizm *de iure* jest do zaakceptowania i uzasadnienia, aczkolwiek przy zastosowaniu odpowiedniego kryterium prawdziwości religii oraz z zachowaniem wyjątkowej pozycji chrześcijaństwa pośród religii.

6. WSPÓŁCZESNE PARADYGMATY W TEOLOGII RELIGII

Procesy przemian dokonujące się w teologicznej refleksji nad religiami pozachrześcijańskimi oraz nad miejscem chrześcijaństwa pośród nich doprowadziły do ukształtowania się trzech głównych modeli (lub też paradygmatów²³): ekskluzywizmu, inkluzywizmu i pluralizmu, określających zarówno relację chrześcijaństwa do religii pozachrześcijańskich, jak i znaczenie tychże w historii zbawienia. Pierwsza klasyfikacja tego rodzaju stanowisk pochodzi ze szczególnie znaczącego dla badań teologiczno-religijnych dziesięciolecia posoborowego, a wiąże się z osobą J.P. Schinellera, który w 1976 r. opublikował wyniki swych badań, przedstawiając je jako cztery zasadnicze punkty widzenia relacji religii pozachrześcijańskich do Chrystusa i Kościoła²⁴. Opinie te Schineller określił następująco: 1. Uniwersum eklezjocentryczne, chrystologia eks-

²² Por. C. Geffré, *La responsabilité de la théologie chrétienne à l'âge du pluralisme religieux*, w: *La liberté du théologien. Mélanges offerts à Christian Duquoc*, red. M. Demaison, Paris 1995, s. 126-130; C. Dotolo, *Singolarità rivelativa di Gesù Cristo e pluralismo religioso. Per uno status quaestionis*, w: *Cristologia e Missione oggi. Atti del Congresso Internazionale di Missiologia*, Città del Vaticano 2001, s. 300-303.

²³ Pojęcie paradygmatu w przeciwieństwie do kategorii modelu preferuje J. Dupuis (*Chrześcijaństwo i religie. Od konfrontacji do dialogu*, Kraków 2003, s. 118), zdaniem którego modele mają charakter raczej opisowy, bez aspiracji do definiowania danej rzeczywistości. Dlatego też różne modele nie muszą się wzajemnie wykluczać, a wręcz przeciwnie – mogą się nawet dopełniać. Tymczasem paradygmat jest kluczem interpretacyjnym danej rzeczywistości, sposobem jej rozumienia, stąd też paradygmaty wzajemnie się wykluczają, tak jak przykładowo, przytaczana przez Dupuis w nawiązaniu do J. Hicka, ptolemejska i kopernikańska wizja świata. Paradygmaty nie mogą się uzupełniać tak, jak modele, których można przyjmować równocześnie kilka (lub też tylko kilka ich elementów); są rozłączne, w związku z czym akceptować można tylko jeden.

²⁴ *Christ and Church: A Spectrum of Views*, „Theological Studies” 37(1976), s. 551-562.

kluzyczna; 2. Uniwersum chrystocentryczne, chrystologia inkluzywna; 3. Uniwersum teocentryczne, chrystologia normatywna; 4. Uniwersum teocentryczne, chrystologia nienormatywna. Stanowiska trzecie i czwarte, kwestionując konieczność Kościoła do zbawienia, rozróżniają dodatkowo między Chrystusem jako niekonstytutywną normą zbawienia, ale normatywnym i ostatecznym objawieniem Boga, a Chrystusem, który nie pełni jakiegokolwiek wyjątkowej roli w historii zbawienia. W świetle chrystologii katolickiej oba mają charakter relatywistyczny.

Niespełna 10 lat później do Schinellera nawiązał P.F. Knitter, który wyróżnił także cztery modele określające postawę chrześcijaństwa wobec religii: 1. Ewangelicki (konserwatywny), widzący w chrześcijaństwie jedyną religię prawdziwą; 2. Protestancki, uznający wszelkie zbawienie za pochodzące od Chrystusa; 3. Katolicki (otwarty), dla którego Chrystus jest jedyną normą zbawienia możliwego do osiągnięcia we wszystkich religiach; 4. Teocentryczny, pomijający Chrystusa i uznający wszystkie religie za niezależnie drogi zbawienia, prowadzące do tego samego Boga²⁵. W tym samym czasie, na łamach „Concilium”, prezentując syntezę katolickiej teologii religii, Knitter wyróżnił także cztery stanowiska (opierające się na podanej w 1951 r. klasyfikacji H.R. Niebuhra dotyczącej relacji Chrystusa do kultury²⁶): 1. Chrystus przeciw religiom; 2. Chrystus w religiach; 3. Chrystus ponad religiami; 4. Chrystus wraz z religiami²⁷. W swych desygnatach pokrywają się one z podziałem Schinellera.

Wszystkie wspomniane wyżej paradygmaty odnoszą się w punkcie wyjścia do dwóch podstawowych aksjomatów: że zbawienie osiągnąć można tylko w Jezusie Chrystusie, oraz że istnieje powszechna wola zbawcza Boga dotycząca każdego bez wyjątku człowieka (por. 1 Tm 2,4). Różnica pomiędzy poszczególnymi stanowiskami jest wynikiem położenia akcentu na jedno tylko z tych założeń bądź też na oba równocześnie.

Ekskluzywizm (utożsamiany z eklezjocentryzmem²⁸, głoszący zbawienie „mimo religii”), uwzględniający tylko pierwszy z powyższych aksjomatów, opiera się na przekonaniu, że autentyczne poznanie i doświadczenie Boga ma miejsce wyłącznie w chrześcijaństwie, będącym jedyną religią prawdziwą, czyli objawioną i zbawczą. Inne religie dysponują co najwyżej niewyraźnym obrazem Boga i posiadają nikły walor zbawczy (lub też nie posiadają go w ogóle); ponadto jako dzieło ludzkie są skażone wieloma błędami. Pogląd ten dominował w oficjalnej teologii katolickiej do połowy XX w., tj. do ogłoszenia przez papieża Piusa XII encykliki *Mystici Corporis Christi* (1943). Ostatnim

²⁵ *No Other Name?*, s. 75-167.

²⁶ *Christ and Culture*, New York 1951 (tłum. pol.: *Chrystus a kultura*, Kraków 1996).

²⁷ *La théologie catholique des religions à la croisée des chemins*, „Concilium”. Revue internationale de théologie 1986 nr 203, s. 129-138.

²⁸ Jako stanowisko ekskluzywistyczne zazwyczaj uznaje się także teologię dialektyczną. Nie ma ona jednak charakteru eklezjocentrycznego, lecz radykalnie chrystocentryczny.

powszechnie znanym jego przypadkiem są poglądy amerykańskiego teologa, jezuita L. Feeneya²⁹. Klasycznym przykładem ekskluzywizmu jest też wspomniana dialektyczna teologia religii K. Bartha, jednak jej korzenie tkwią w poglądach M. Lutera, uznającego chrześcijaństwo za *vera et unica religio*, w której zbawienie uzyskuje się przez wiarę – wszystkie inne religie są złem same w sobie, oczekując zbawienia dzięki czynkom człowieka. Także kalwinizm akcentował absolutną niemożliwość poznania Boga inaczej niż tylko przez Biblię. Podobnie D. Bonhoeffer zakwestionował wszelkie historyczne uwarunkowania zjawisk religijnych, łącznie z ludzką *capacitas Dei*. Skrajnie negatywne stanowisko wobec religii wyrażali w teologii protestanckiej J. Witte (religie są pozbawione jakiegokolwiek prawdy, stanowią drogę prowadzącą do zguby, są pomysłką ludzkości) czy H. Krämer (chrześcijaństwo jest jedyną prawdziwą religią; nie ma żadnego przejścia między światem religii czy filozofii a światem objawienia chrześcijańskiego; Chrystus jest kresem wszelkich religii). We współczesnej myśli protestanckiej podobne poglądy prezentują H.A. Netland, A.D. Clarke czy B.W. Winter.

Relatywistyczny pluralizm³⁰ (teocentryzm, zbawienie „dzięki religiom”), akceptując tylko fakt powszechnej woli zbawczej Boga, traktuje chrześcijaństwo jako jedną z wielu pełnoprawnych i równorzędnych dróg zbawienia, prowadzących do jednego i jedyne Boga. Religie są tylko różnymi wyrazami poznania i doświadczenia Boga, które jest im wspólne i w równym stopniu dostępne. Żadna religia nie jest zdolna do pełnego i adekwatnego wyrażenia prawdy Bożej, co wyklucza możliwość jakiegokolwiek wyodrębniania chrześcijaństwa spośród innych religii (m.in. J. Hick, A. Race, S.J. Samartha, P.F. Knitter, R. Panikkar, W.C. Smith), nie istnieje bowiem żadna możliwość zweryfikowania obiektywnej prawdziwości którejkolwiek religii. Chrystus nie jest jedynym pośrednikiem wszelkiego zbawienia, a tylko wzorcem takiego

²⁹ L. Feeney stanął publicznie w obronie świeckich teologów z kolegium jezuickiego w Bostonie i z Centrum św. Benedykta, głoszących naukę określoną przez Kongregację św. Oficjum jako niekatolicka, a polegającą na literalnej interpretacji zasady *Extra Ecclesiam salus nulla*, po wykluczeniu ich z Kolegium przez jego rektora (J.R. Armogathe, *Oblubienica Chrystusa i Matka wierzących. W związku z deklaracją Dominus Iesus*, „Communio” Międzynarodowy Przegląd Teologiczny 2002 nr 1, s. 107 n.), a nawet oskarżył abpa Cushinga o herezję. Zob. „L'affaire Feeney”, „Sommaire” 18(1954), s. 44-50.

³⁰ Ścisłe rzecz ujmując, określanie trzeciego z omawianych tu paradygmatów mianem wyłącznie mianem „pluralizmu” (które w opinii jego zwolenników ma wyrażać samo sedno zagadnienia, mianowicie wielość możliwych pośrednictw zbawczych), jest nieprecyzyjne. Może bowiem oznaczać zarówno pluralizm religii, a więc fakt istnienia wielości religii w świecie, jak i „pluralizm teologicznoreligijny”, a więc wielość możliwych ujęć samej teologii religii, w ramach każdego z paradygmatów. Z „pluralizmem teologicznoreligijnym” wiąże się też sama nazwa „pluralistyczna teologia religii”, która, jako powszechnie stosowana, została zaakceptowana dla potrzeb niniejszej pracy. Najlepszym określeniem byłaby chyba „pluralistyczno-relatywistyczna teologia religii”, oddająca jej istotę, którą jest relatywistyczne odniesienie do chrześcijaństwa i Chrystusa.

pośrednika albo też jednym z wielu pośredników. Nie jest On odwiecznym Logosem, ale jednym z wielu Jego manifestacji w świecie; utożsamia się wprawdzie z Chrystusem, ale Chrystus jest kimś więcej niż tylko Jezusem. U podstaw pluralistyczno-relatywistycznej teologii religii, propagującej hasła wolności, demokracji i dialogu międzyreligijnego, leżą niektóre dawne błędy teologiczne, dotyczące m.in. jedności dwu natur w Jezusie Chrystusie (nestorianizm, monofizytyzm, arianizm) czy rozdzielenia Jezusa historii od Chrystusa wiary (H.S. Reimarus, R. Bultmann); także mitologiczne, synkretystyczno-symboliczne teorie dotyczących historyczności Jezusa, a wreszcie aprioryczne założenia natury teologicznej (nieaktualność wielu tradycyjnych prawd chrześcijańskich, zwłaszcza dogmatu chalcedońskiego, niemożność ujęcia i adekwatnego wyrażenia prawdy Bożej przez jakąkolwiek religię) i filozoficznej (kantyzm, relatywizm i subiektywizm poznawczy, odrzucenie metafizyki), jak również filozoficznie zdeterminowana egzegeza, kwestionująca mesjańską świadomość Jezusa³¹.

Nurt pluralistyczny nie jest całkowicie jednorodny, a raczej coraz bardziej podzielony. Warto nadmienić, że pod wpływem krytyki, jakiej poddane zostały poglądy jego twórcy J. Hicka, zwłaszcza w odniesieniu do jego enigmatycznej koncepcji Boga, P.F. Knitter wysunął propozycję zastąpienia teocentryzmu Hicka czymś, co sam określił jako soteriocentryzm (lub też regnocentryzm), ukazujący jako cel wszystkich religii nie tyle samego Boga, ile zbawienie lub też

³¹ Na temat pluralistycznej teologii religii zob. np.: *The Myth of Christian Uniqueness: Toward a Pluralistic Theology of Religions*. red. J. Hick, P. Knitter, New York 1987; P. Knitter, *Ein Gott – viele Religionen. Gegen den Absolutheitsanspruch des Christentums*, München 1988; G.H. Carruthers, *The Uniqueness of Jesus Christ in the Theocentric Model of the Christian Theology of Religions*, Roma 1988; R. Bernhardt, *Der Absolutheitsanspruch des Christentums. Von der Aufklärung bis zur Pluralistischen Religionstheologie*, Gütersloh 1990; *Ist Christus der einzige Weg zum Heil?*, red. K. Müller, W. Prawdzik, Nettetal 1990; D.S. Adaikalam, *The uniqueness of Jesus Christ in the current theological discussion*, Roma 1993; G. Augustin, *Gott eint – trennt Christus? Die Einmaligkeit und Universalität Jesu Christi als Grundlage einer christlichen Theologie der Religionen*, Paderborn 1993; *Der einzige Weg zum Heil? Die Herausforderung des christlichen Absolutheitsanspruchs durch pluralistische Religionstheologien*, red. M. von Brück, J. Werbick, Freiburg 1993; *La teologia pluralista delle religioni: un mito? L'unità cristiana riesaminata*, red. G. D'Costa, Assisi 1994; *Christus allein? Der Streit um die pluralistische Religionstheologie*, red. R. Schwager, Freiburg–Basel–Wien 1996; J. Dupuis, *Vers une théologie chrétienne du pluralisme religieux*, Paris 1997; P. Schmidt-Leukel, *Theologie der Religionen. Probleme, Optionen, Argumente*, Neuried 1997; A.A. Gerth, *Theologie im Angesicht der Religionen*, Paderborn, Paderborn–München–Wien–Zürich 1997; *Il pluralismo religioso. Una prospettiva interdisciplinare*, red. A. Fabris, M. Gronchi, Milano 1998; *Einzigkeit und Universalität Jesu Christi im Dialog mit den Religionen*, red. G.L. Müller, M. Serreti, Freiburg 2001; K. Kaucha, „I nie ma w żadnym innym zbawienia [...]” *Współczesne interpretacje jedności i powszechności zbawczej Jezusa Chrystusa w kontekście wielości religii*, w: *Wokół deklaracji „Dominus Iesus”*, red. M. Rusecki, Lublin 2001, s. 143-167; G. Gäde, *Christus in den Religionen*, Paderborn–München–Wien–Zürich 2003; Ledwoń, *Chrześcijaństwo a religie...*, s. 260-269; tenże, *Teologia religii*, s. 1235-1247; G. Chrzanowski, *Zbawienie poza Kościołem*, Poznań 2005; Ledwoń, „...i nie ma w żadnym innym zbawienia”, s. 211-310.

Królestwo Boże, specyficznie jednak rozumiane, bo w kategoriach ziemskich, historycznych, zbliżonych do ujęć teologii wyzwolenia. Inni, poszukując rozwiązania będącego substytutem tradycyjnego chrystocentryzmu, wysuwają propozycję tzw. logocentryzmu, obecnego np. w poglądach A. Pierisa, zdaniem którego to właśnie Logos Boży ostatecznie jest aktywny w świecie, zarówno jeśli chodzi o objawienie, jak i zbawienie, nie zaś Logos Wcielony, czyli Jezus Chrystus³².

Inkluzywizm (chrystocentryzm, „zbawienie w religiach”, „zbawienie poprzez religie”) akceptuje oba wspomniane wyżej aksjomaty; dopuszczając istnienie autentycznego poznania i doświadczenia Boga poza ekonomią judaistyczno-chrześcijańską, pełnię tego poznania i doświadczenia widzi wyłącznie w chrześcijaństwie. Uznaje więc możliwość osiągnięcia zbawienia w religiach pozachrześcijańskich, ale zbawienie to postrzega jako pochodzące od Chrystusa i Kościoła. Zakres elementów zbawczych obecnych w religiach, a tym samym zbawczych możliwości samych religii, różnie jest jednak postrzegany i uzasadniany. W odpowiedzi na pytanie, w jaki sposób zbawienie może obejmować inne religie i jaka jest ich rola w Bożej ekonomii zbawienia, powstało kilka teorii teologicznych: teoria wypełnienia opiera się na przekonaniu, że religie pozachrześcijańskie stanowią *praeparatio evangelica* w stosunku do chrześcijaństwa, przygotowując mu drogę, podobnie jak Jan Chrzciciel Chrystusowi. Są one wynikiem religijnych dążeń człowieka i uprzedniego działania łaski Bożej w jego sercu. Jako namiastka religii prawdziwej swoją pełnię zyskują dopiero w chrześcijaństwie (m.in. R. Guardini, Y. Congar, H. de Lubac, H. U. von Balthasar). Współczesna wersja tej teorii ujmuje „przedchrześcijańskość” („przedchrystusowość”) w sensie teologicznym, a nie chronologicznym. Teoria (historycznej) obecności Chrystusa wysunięta została w latach 60. XX w. przez R. Panikara; jej współcześni zwolennicy (G. Thils, K. McNamara, H. Nys, E. de Paris, A. Röper) stoją na stanowisku, że nie wystarczy uznać możliwość działania zbawczej mocy Chrystusa w duszach jednostek, lecz zbawczą wartość należy przyznać samym religiom pozachrześcijańskim jako obiektywnym, historycznym zjawiskom i instytucjom. Religie bowiem zachowały swą zbawczą wartość również po przyjściu Chrystusa i po ustanowieniu przezeń nowej ekonomii. Zbawcza moc Chrystusa w odniesieniu do niechrześcijan działa w sposób realny, choć ukryty, w ich religiach i poprzez nie, nawet jeśli nie znają oni orędzia ewangelicznego. Teoria „anonimowych chrześcijan” K. Rahnera głosi, że każdy człowiek w sposób ontyczny otwarty jest na transcendencję i na nieskończoność, a zbawcza łaska Chrystusa dociera doń niezależnie od wyznawanej religii, poprzez zachowywanie obowiązujących w niej

³² Ekonomię Logosu jako przekraczającą granice działania Chrystusa uwielbionego lansują także m.in. C. Duquoc i J. Dupuis, których poglądy *en bloc* należy jednak uznać za inkluzywistyczne.

zasad. Dlatego też wyznawcy religii pozachrześcijańskich pozostają w faktycznej, chociaż nieuświadomionej (anonimowej) relacji do Chrystusa; są więc anonimowymi chrześcijanami. Przyjęcie przez nich orędzia ewangelicznego powoduje, że stają się oni chrześcijanami w sposób świadomy, zreflektowany i obiektywny. Teoria ogólnej i specjalnej historii zbawienia mówi o jednej zbawczej ekonomii Boga względem ludzkości, realizowanej na dwa sposoby: religie pozachrześcijańskie mieściłyby się w ramach ogólnej historii zbawienia, jako autentyczne i „normalne” drogi zbawienia dla swych wyznawców; chrześcijaństwo natomiast jest specjalną i wyjątkową drogą zbawienia, która przenika tę ogólną, dopełnia ją i czyni zbawczo skuteczną (K. Rahner, H.R. Schlette, częściowo G. Thils, M. Rusecki). Teorię współinterpretacji personalnej (zwaną też teorią teologii sakramentalnej), wysunął Cz.S. Bartnik, w opinii którego wszystkie religie jako takie są niezbędne do istnienia, rozwoju i tożsamości chrześcijaństwa, we wszystkich też obecne jest, chociaż w różnym stopniu, autentyczne, a więc nadprzyrodzone objawienie Boże. Zbawienie dokonuje się jednak zawsze dzięki relacji osoby ludzkiej do Osoby Chrystusa, bez względu na formy religijne, będące jedynie drogą do tego spotkania. Chrześcijaństwo jest darem dla człowieka, świadectwem jego wybrania i wyniesieniu ku Chrystusowi; ostatecznie wszystkie religie służą spełnianiu się człowieka w Misterium Chrystusa³³.

Niektórzy autorzy w ramach kierunku inkluzywistycznego wyróżniają dwa stanowiska: chrystologię inkluzywistyczną konstytutywną („Chrystus w religiach”), w której Chrystus jest konstytutywną przyczyną wszelkiej łaski zbawczej (J. Daniélou, K. Rahner, J. Dupuis), oraz chrystologię inkluzywistyczną normatywną („Chrystus ponad religiami”), gdzie Chrystus wprawdzie stanowi definitywną pełnię objawienia, ale na płaszczyźnie zbawienia jest wyłącznie najdoskonalszym symbolem czy idealnym (i w tym znaczeniu normatywnym) modelem relacji bosko-ludzkich (H. Küng, H. Kessler, K.J. Kuschel, A. Rössler, G. D’Costa)³⁴; ten pogląd jednak, ze względu na kwestionowanie jedyności Chrystusowego pośrednictwa zbawczego, należy uznać za relatywistyczny.

7. TEOLOGIA RELIGII A TEOLOGIA FUNDAMENTALNA

W świetle pytania o relację chrześcijaństwa do religii pozachrześcijańskich, zwłaszcza zaś w kontekście jego nadrzędności i wyjątkowości, przyjmowanych

³³ I.S. Ledwoń, *Wyjątkowy charakter chrześcijaństwa*, w: *Chrześcijaństwo a religie...*, s. 83-86; tenże, *Chrześcijaństwo a religie*, s. 267 n.

³⁴ Zob. M. Aebischer-Crettol, *Vers un oecuménisme interreligieux. Jalons pour une théologie chrétienne du pluralisme religieux*, Paris 2001, s. 317-404.

w tradycyjnej, ortodoksyjnej teologii chrześcijańskiej, opierającej tę wyjątkowość na jedyności i definitywności Osoby i objawieniowo-zbawczego dzieła Jezusa Chrystusa jako wcielnego Syna Bożego, coraz bardziej jest widoczne, że teologia religii nie jest wyizolowana z całego kontekstu nauk teologicznych, lecz przeciwnie, wiąże się z nimi ściśle; szczególnie wyraźny jest jej związek z teologią fundamentalną, jako że to właśnie teologia fundamentalna uzasadnia wiarygodność chrześcijańskich roszczeń dotyczących Jezusa z Nazaretu jako Mesjasza Bożego, a w konsekwencji jako jedynego Zbawiciela wszystkich ludzi. Ten związek można by określić jako faktyczny (historyczny), wynikający w pewnym sensie ze wspólnych dziejów obu dyscyplin, i jako związek natury formalnej; oba te aspekty ściśle się ze sobą łączą.

Jak pokrótce zaznaczono wyżej, zanim ukształtowała się teologia religii, dyscypliną, która podejmowała problematykę religii, zarówno w sensie ogólnym (pojęcie i natura religii), jak i pod kątem relacji chrześcijaństwa do religii pozachrześcijańskich, była apologetyka, częściowo także misjologia (przede wszystkim w wymiarze praktycznym i pod kątem zapotrzebowań misyjnej działalności Kościoła). Zarówno apologetyka, jak i misjologia (czerpiąca zresztą z jej osiągnięć) były negatywnie ustosunkowane do religii pozachrześcijańskich, uznając (i postrzegając to jako cel „dowodzenia” apologetycznego) chrześcijaństwo za jedyną religię prawdziwą. Toczone przez długi czas dyskusje nad przyznaniem teologii religii statusu dyscypliny naukowej wynikały właśnie z troski przedstawicieli religioznawstwa o niezależność badań empirycznych nad religią od teologii, której tradycyjne ujęcie problematyki religii, postrzegane właśnie z perspektywy apologetyki i misjologii, uważano za zbyt wąskie, a ponadto naznaczone subiektywizmem konfesyjności³⁵. Wraz z przekształceniem się apologetyki w teologię fundamentalną powyższe zagadnienia (a więc traktat o religii) znalazły się tylko w niektórych ujęciach nowej dyscypliny (przede wszystkim szkoły: niemiecka, rzymska, krakowska)³⁶. Większość przedstawicieli teologii fundamentalnej pozostaje zgodna co do tego, iż dyscyplina ta nie powinna dublować czy przejmować przedmiotu zainteresowań całego zespołu samodzielnych dyscyplin religiologicznych, w tym teologii religii. Niemniej, ze względu na ową historyczną przeszłość teologia religii uprawiana jest i wykładana głównie w ramach instytutów czy katedr teologii fundamentalnej oraz przez specjalistów z tej właśnie dziedziny.

³⁵ Bronk, dz. cyt., s. 131. Zarzut konfesyjności wynikał jednak głównie z obowiązującej wówczas postawy pozytywizującej, zarzuconej przez współczesną naukę (tamże, s. 132).

³⁶ Por. np.: H. Döring, A. Kreiner, P. Schmidt-Leukel, *Den Glauben denken. Neue Wege der Fundamentaltheologie*, Freiburg–Basel–Wien 1993, s. 9-48; *Handbuch der Fundamentaltheologie*, red. W. Kern, H.J. Pottmeyer, M. Seckler T. 1: *Traktat Religion*. Freiburg i. Br.–Basel–Wien 1985; C. Skalick, *Teologia fondamentale*, Roma 1992, s. 9-100; *Teologia fundamentalna*, red. T. Dzidek, Ł. Kamykowski, A. Kubiś T. 2: *Religie świata a chrześcijaństwo*, Kraków 1998.

Między teologią fundamentalną a teologią religii istnieją jednak także rozliczne związki natury formalnej, wynikające chociażby z natury każdej z nich jako teologii oraz z przedmiotu i zadań teologii fundamentalnej. Przede wszystkim chrześcijańska teologia religii, jak każda inna dyscyplina teologiczna, opiera się na objawieniu Bożym. Tymczasem fakt objawienia Bożego i jego wiarygodność uzasadniane są w ramach teologii fundamentalnej. Bez uprzedniego wywodu teologicznofundamentalnego każda teologia, także teologia religii, jest więc niemal zawieszona w próżni³⁷. Ponadto w ramach teologii religii funkcjonują, podobnie jak w pozostałych dyscyplinach teologicznych, takie pojęcia, jak zbawienie, wiara, objawienie Boże, Kościół, Królestwo Boże, przymierze i inne, przynależące do języka religijnego i teologicznego, którego budowę i usprawiedliwianie wielu znaczących współczesnych metodologów i teoretyków teologii przypisuje teologii fundamentalnej, w obrębie tzw. zadań lingwistycznych³⁸. Od swej poprzedniczki, apologetyki, której zadaniem było bronić chrześcijaństwa przed wszelkiego rodzaju zagrożeniami czystości doktrynalnej, współczesna teologia fundamentalna przejęła też zadania obronne (apologijne). Pluralistyczna teologia religii, jako niemałe zagrożenie dla chrześcijańskiej chrystologii, stawia więc dziś także (a może przede wszystkim) przed teologią fundamentalną obowiązek reakcji i dostosowania przeprowadzanego w ramach traktatu chrystologicznego procesu uzasadniania wiarygodności chrześcijaństwa do wymogów dyskusji czy nawet polemiki z pluralistami. Istotne dla współczesnej teologii religii zagadnienie relacji chrześcijaństwa do religii pozachrześcijańskich, zwłaszcza w odniesieniu do wyjątkowej pozycji chrześcijaństwa pośród religii, opierającej się na absolutności i jedyności Osoby i Wydarzenia Jezusa Chrystusa, podejmowane więc może być wyłącznie po uprzednim wykazaniu przez teologię fundamentalną zasadności mesjańskich (transcendentnych, boskich) roszczeń Jezusa. Dopiero uprzednie uzasadnienie wiarygodności objawienia Chrystusowego jako pochodzącego od Boskiego Legata, następnie zaś wykazanie Chrystusowej (a więc boskiej) genezy Kościoła, może stanowić odpowiedź na pytanie o relację chrześcijaństwa do religii pozachrześcijańskich (wyjątkowość oparta na wiarygodności roszczeń Jezusa), o ich znaczenie w Bożej ekonomii zbawienia oraz o rolę Kościoła w Chrystusowym dziele zbawczym.

Zasadne jest też uznanie teologii religii za „dyscyplinę pogranicza”, analogicznie do teologii fundamentalnej³⁹. Podobnie bowiem jak teologia fundamentalna, również teologia religii korzysta z wyników badań innych nauk teologicznych: są to przede wszystkim biblistyka, teologia dogmatyczna i właśnie

³⁷ Por. M. Rusecki, *Wiarygodność chrześcijaństwa. 1. Z teorii teologii fundamentalnej*. Lublin 1994, s. 119 n.

³⁸ Tamże, s. 134-137; tenże, *Fundamentalna teologia*, LTF s. 419.

³⁹ Por. np. H. Seweryniak, *Świadectwo i sens. Teologia fundamentalna*, Płock 2001, s. 14.

teologia fundamentalna, a także filozofia. „Graniczny” charakter teologii religii, podobnie jak i teologii fundamentalnej, wynika więc z faktu, że stoi ona na pograniczu kilku dyscyplin naukowych cechujących się poznaniem „naturalnym” (racjonalnym, empirycznym) oraz nauk teologicznych, ale i stąd, że na styku tych nauk dokonuje się przejście od wspomnianego poznania „naturalnego” do teologicznego, co w jeszcze większym stopniu ukazuje ową „graniczność”. Także teologia religii wychodzi bowiem od płaszczyzny historycznej, empirycznej – poznania konkretnych religii istniejących w przestrzeni i czasie, a następnie przechodzi zarówno na płaszczyznę „meta”, gdzie konstruowane jest ogólne pojęcie religii, jak i na płaszczyznę poznania teologicznego, na której w świetle objawienia Bożego dokonuje się badanie danych pochodzących z nauk religioznawczych, a więc z poznania empirycznego⁴⁰.

The Methodological Status of Theology of Religion

Summary

In the article its author outlines the history of scientific research on religion (engaging the perspective of philosophy, theology and religious studies), the decisive factors influencing the rise of theology of religion and its place among the religious sciences. Having presented the subject of the theology of religion, as well as the current methodological discussions associated with it, the author elaborates on the contemporary paradigms of the branch: exclusivism, pluralism and inclusivism. The last part of the issue displays the relations existing between the theology of religion and the fundamental theology as disciplines historically, essentially and methodologically related.

Słowa kluczowe: teologia religii, chrześcijaństwo a religie pozachrześcijańskie, nauki religioznawcze, wyjątkowy charakter chrześcijaństwa

Key words: theology of religion, Christianity and non-Christian religions, religious sciences, the uniqueness of Christianity

⁴⁰ Ledwoń, „...i nie ma w żadnym innym zbawienia”, s. 522-526.