

# Wykluczenie albo zbawienie. O powodach, dla których apologetyka jest mniej alienująca od teologii religii\*

Piotr Popiołek

\* Esej na podstawie referatu wygłoszonego przez autora na konferencji *Kultura wykluczenia?* (15-17 listopada 2013) na Uniwersytecie Jagiellońskim.

<sup>1</sup> M. Moyaert, *Recent Developments in the Theology of Interreligious Dialogue: From Soteriological Openness to Hermeneutical Openness*, „Modern Theology”, 28:1, January 2012.

Już od kilku ostatnich dziesięcioleci teologowie religii roszczą sobie prawo do bycia najbardziej otwartymi na Innych (niechrześcijan) i na dialog z Innymi, zawzięcie krytykując dotychczasowy stosunek Kościoła, czy chrześcijaństwa w ogóle, do pozostałych religii. Uważają go za ekskluzywny albo „tylko” inkluzywny. Proponują oni radykalną zmianę czy wręcz „przewrót kopernikański” (jak się często mówi o teologii religii Johna Hicka), który pozwoli na autentyczne spotkanie i dowartościowanie Innego w jego różnorodności, unikając redukcji jego wiary do paradygmatu chrysto- czy eklezjocentrycznego. Jacques Dupuis, John Hick i Raimundo Panikkar (którego postanowiłem włączyć w ten dyskurs, mimo że wyróżnia się na tle innych teologów religii) są najbardziej rozpoznawalnymi spośród teologów religii. Krytyka, którą można skierować w ich stronę, została ostatnio w ogólności przedstawiona przez Marianne Moyaert w jej artykule<sup>1</sup> w „Modern Theology” z 2012 roku. Ona jako jedna z pierwszych zwróciła uwagę na to, że teologia religii jest wewnętrznie niespójnym systemem i paradoksalnie jej pluralizm (pluralizm inkluzywny w wypadku Dupuis) jest alienujący. Warto by było uzupełnić jej refleksję, ukazując, że to, co uważała za właściwą otwartość – „otwartość hermeneutyczną” – było charakterystyczne dla pism apologetycznych i stosunku Ojców Kościoła do oskarżycieli chrześcijaństwa oraz przedstawicieli innych tradycji religijnych. Okazuje się bowiem, że pozornie ekskluzywistyczna (mówię cały czas o dialogu, a nie wymiarze soteriologicznym) apologetyka była bardziej niż dzisiejsza teologia religii otwarta na Innego jako różnego ode mnie, ale zachowującego swoją tożsamość, i jako partnera w dyskusji.

Teologowie religii próbowali stworzyć nowe narzędzia pozwalające im na lepsze zrozumienie przedstawicieli wszystkich religii

i pełne dowartościowanie ich tradycji religijnych. Koncentrując się przede wszystkim na ontologicznym i epistemologicznym aspekcie religii, nie potrafią oni jednak wybrnąć z pewnej niewoli myślenia o religiach w kontekście zbawczym (paradygmacie soteriologicznym). Nie starają się zrozumieć Innego takiego, jakim jest, w swej różnorodności i odrębności, z zachowaniem własnej tożsamości religijnej – pojmują go jako tego, który zostanie zbawiony. Jest to pewna soteriologiczna fiksacja teologów religii, coś, co sprawia, że Moyaert nazywa ich „soteriologicznymi Don Juanami”. W tekstach teologów religii nie interesują mnie teologiczne konsekwencje ich rozważań, nie będę wchodził w polemikę z tym, jak rozumieją oni kwestie zbawcze i który z modeli zbawienia jest bardziej akceptowalny czy uzasadniony w danej tradycji religijnej (w celu zapoznania się z dyskursem odsyłam do pracy Bernarda Sesbouégo *Poza Kościołem nie ma zbawienia. Historia formuły i problemy interpretacyjne*). Interesuje mnie przede wszystkim, w jaki sposób rozważania teologów religii są rzeczywiście zakorzenione w dialogu na poziomie komunikacji z Innymi (przedstawicielami różnych religii). Na ile są konsekwentni w swoich postulatach? Co język, którego używają, mówi nam tak naprawdę o ich wyjściu ku Innemu i otwarciu na niego?

Oczywiście sama teologia religii nie jest homogeniczna i każdy z jej przedstawicieli reprezentuje różne (choćby subtelnie) założenia. Pluralizm inkluzywny Dupuis czy pluralizm Hicka – oba dają się jednak wpisać w schemat „wiele dróg, jeden cel”.

Charakterystyczne dla Dupuis oraz Hicka jest redukcjonowanie tradycji religijnych do abstrakcyjnych monolitycznych systemów, które są homogeniczne i da się je sprowadzić do kilku ogólnych zasad, jakiegoś rodzaju religii czystych (jeden buddyzm, hinduizm, islam). *De facto* nie prowadzą oni z nikim dialogu. Przeprowadzają spekulacje zawieszane w próżni, posługując się bardzo ogólnymi, niezdefiniowanymi terminami. Mówią o systemie religijnym buddyjskim czy hinduistycznym – żadnego jednak nie interesuje zróżnicowanie nurtów i złożona problematyka poszczególnych doktryn i myśli wewnątrz tych niejednorodnych systemów. Wydawać by się mogło, że mamy wręcz do czynienia z bardzo zawężoną i redukcjonistyczną fenomenologią religii, której nie interesuje partykularność religii i religijnego doświadczenia.

Dotyczy to również tradycji, z której wychodzą sami teologowie religii. Dupuis wprowadza terminy, których nie ma zamiaru precyzować (np. Tajemnica Boża, której w żaden sposób nie odnosi do tradycyjnego rozumienia tego terminu w Kościele – tak naprawdę nie wiadomo, o co mu chodzi), posługuje się często sylogizmami. Dupuis nie interesują partykularne religie, systemy wierzeń – wszystkie tak samo otwierają na łaskę Boga. Dupuis w *Chrześcijaństwie i religiach* wielokrotnie podkreśla, że samo wydarzenie dialogu, spotkania z Innym powinno być wyjściowe dla teologii religii. Niestety nie jest konsekwentny, gdyż jego metoda odnosi się do abstrakcyjnych systemów religijnych. Jego próba stworzenia teologii opartej na pluralizmie inkluzywnym kończy się fiaskiem, gdyż sprowadza potencjalnych partnerów dialogu do jednego mianownika. Próbuje docenić, uwzględnić ich doświadczenie religijne, rozmywa je i redukuje do tego, co jest w nich zbawcze z perspektywy chrześcijańskiej. Pod pozorem akceptacji innych religii doszukuje się w nich przede wszystkim „ziaren (*sperma*) logosu”. (Termin „logos siewca” – *logos spermatikos* jest zaczerpnięty od Ojców Kościoła, m.in. Justyna Męczennika, i został przypomniany podczas II Soboru Watykańskiego jak i w późniejszych posoborowych dokumentach magisterium, np. *Redemptoris Missio*.) Dupuis znów używa go jedynie w kontekście poznawczym. Należy rozpoznawać, doszukiwać się tych okruchów logosu w innych religiach – do tego *de facto* sprowadza się jego „dialog”. Akcent z poziomu egzystencjalnego, osobistego doświadczenia i spotkania z Innym, szacunku do Innego ze względu na te „ziarna słowa” przeniesiony zostaje na poziom ontologiczny. Co jest okruczem Słowa? Gdzie jest obecny logos w innej religii? Znów nie interesuje nas Inny jako on sam, jego doświadczenie, jego tożsamość. To, co obce, jest wchłaniane, redukowane (w ten sposób, że interesuje „mnie” to, co przyczynia się do zbawienia Innego wewnątrz mojego paradygmatu) i interpretowane jako Moje.

Księgi święte innych religii według Dupuis mają być oceniane ze względu na to, czy *inspira* i *wspiera* wyznawców tych innych tradycji w zaangażowaniu po stronie zbawczej agape<sup>2</sup>. Tradycje pisane, ale również ustne narracje zostają sprowadzone do jednego mianownika: Ksiąg świętych poddawanych weryfikacji pod względem zgodności z ewangelicznym przesłaniem. Nie akceptuje

<sup>2</sup> J. Dupuis, *Chrześcijaństwo i religie. Od konfrontacji do dialogu*, Kraków 2003, s. 260.

Innego w jego własnej tożsamości i tego, jak się sam identyfikuje. Nie obchodzi go to, jak Inni rozumieją swój przekaz religijny. Akceptujemy to w Księgach świętych innych religii, co może nam wskazać obecność w nich śladów Bożego objawienia<sup>3</sup>.

<sup>3</sup> Tamże.

*Zbieżność między tradycjami religijnymi osiągnie swój cel w eschatonie wraz z nowym zjednoczeniem (anakephalaiosis: Ef 1,10) w Chrystusie wszystkich rzeczy oraz Pełnia eschatologiczna Królestwa Bożego jest spełnieniem finalnym wspólnym dla chrześcijaństwa i religii<sup>4</sup>. De facto treść innych tradycji religijnych, ich wierzenia zdają się być przy tym założeniu całkowicie arbitralne. Inny, wraz ze swoim doświadczeniem religijnym, zostaje wchłonięty przez chrześcijańską eschatologię.*

<sup>4</sup> Tamże, s. 264.

Według Dupuis *Teologia religii winna pokazać ze swej strony, w jaki sposób inni są uczestnikami rzeczywistości Królestwa Bożego w świecie i w historii, otwierając się na działanie Ducha*. Czy w takim razie można jeszcze mówić o pełnej otwartości na Innego, tak żeby nie utracił swojej tożsamości?

Jest dużo przykładów: *Chrześcijanie i inni są wezwani do wspólnego budowania Królestwa Bożego; Celem dialogu międzyreligijnego jest, w ostatecznym rozrachunku, wspólne nawrócenie chrześcijan i wyznawców innych tradycji religijnych do tego samego Boga – Boga Jezusa Chrystusa – który wzywa jednych razem z drugimi, rzucając im wyzwanie jednym poprzez drugich<sup>5</sup>.*

<sup>5</sup> Tamże, s. 313.

Pomimo pozorów otwartości jest to jednocześnie dość nachalny inkluzywizm. Dla Dupuis dialog polega na obopólnym nawróceniu do Boga i innych. Czym się więc różni od ewangelizacji, której sam się wystrzega?<sup>6</sup> Zwłaszcza że wciąż ma świadomość tego, że dialog odbywa się *między równymi w ich różnicach*<sup>7</sup>.

<sup>6</sup> Tamże, s. 295.

<sup>7</sup> Tamże, s. 207.

U Dupuis konsekwentnie Inny jest bliski „mi”, o ile utraci swoją tożsamość. Nie interesują go tak naprawdę partykularne tradycje religijne (*a priori* są wpisane w plan Boży) i doświadczenia wierzących. Interesuje go, jak mogą zostać zbawieni i czy zostaną zbawieni (odpowiedź oczywiście jest taka, że zostaną zbawieni). Na ile to jest jeszcze dialog religijny, gdzie dochodzi do spotkania dwóch równoważnych partnerów zachowujących swoją tożsamość z możliwością dzielenia się własnymi doświadczeniami i autentycznymi przeżyciami? Z jednej strony Inny zostaje zbawiony wewnątrz swojej tradycji religijnej, z drugiej zostaje mu

narzucony model soteriologiczny. Inne tradycje religijne zostają włączone, wchłonięte u Dupuis przez paradygmat chrześcijański (zresztą trochę rozmyty przez samego Dupuis). Jak to się ma do rzeczywistego spotkania przedstawicieli całkowicie innych tradycji religijnych?

John Hick w celu stworzenia swojej teologii religii rezygnuje z wielu fundamentalnych dla chrześcijaństwa twierdzeń. Nieświadomie również pozostaje niewolnikiem paradygmatu soteriologicznego, w którym operuje. Nie jest w stanie wyjść poza schemat „wielości dróg, jednego celu”. *Rzeczywiste*, bez względu na przedstawiciela tradycji religijnej, jest ostatecznym przedmiotem poznania. Wiara Innego staje się ostatecznie bez znaczenia, gdyż zawsze zostaje doprowadzona do tego samego punktu. Hick rezygnuje całkowicie z partykularnych wierzeń religijnych. Są one dla niego arbitralne. Inny staje się bliski „mi” poprzez całkowite rozmycie naszej tożsamości. W żaden sposób nie może to prowadzić do prawdziwego zrozumienia Innego – wymiany doświadczeń<sup>8</sup>.

<sup>8</sup> J. Hick, *Piąty wymiar. Odkrywanie duchowego królestwa*, Poznań 2005.

Raimundo Panikkar wydaje się być na granicy teologii religii i teologii komparatywnej. Wiąże się to też z tym, że na przestrzeni lat zmieniał swoje poglądy i wizję dialogu z religijnym Innym. To, co wspólne dla niego i teologów religii, to przedzałożenia ontologiczne. Dla Panikkara przedmiot wiary jest również jeden dla wszystkich tradycji religijnych. To, co odróżnia od siebie różniczne tradycje religijne, to wierzenia. Jednakże gdy dochodzi do ich „krzyżowego użyżnienia” (synkretyzmu)<sup>9</sup>, prowadzi to do wzbogacenia partnerów dialogu. Znow wchodzi na poziom epistemologiczny czy wręcz gnostyczny. Dochodzi do redukcji ontologicznej – zakładam wspólny cel każdej wiary, *fakt religijny*. Cel dla wszystkich religii jest jeden. Ten *fakt teandryczny* czy Tajemnica, jak nazywa je Panikkar, są w pełni obecne nie tylko w Jezusie, ale działają także gdzie indziej (może nim być np. Krishna)<sup>10</sup>.

<sup>9</sup> Dupuis, *op. cit.*, s. 311.

<sup>10</sup> R. Panikkar, *Religie świata w dialogu*, Warszawa 1986, s. 96.

<sup>11</sup> Tamże, s. 94.

Panikkar sam poniekąd próbuje się odcinać od teologii religii, zaznaczając, że wychodzi z pozycji egzystencjalnej<sup>11</sup>. Pomimo tego, że stara się ominąć problemy wikłania się w zbędne dyskursy metafizyczne, popełnia ten sam błąd co inni teologowie religii. Jednakże wydaje się w większym niż inni stopniu dostrzegać wartość egzystencjalną dialogu międzyreligijnego, rozwijając koncepcję

wzrastania (jako pewnego duchowego rozwoju przybliżającego nas do bóstwa).

W kontekście polskim warto by było zwrócić uwagę na prace Wacława Hryniewicza (którego nie sposób streścić w tym skromnym eseju) czy Piotra Sikory. W przypadku Sikory, tak jak w wypadku Panikkara, trudno go jednoznacznie określić jako teologa religii, jakkolwiek zdaje się dzielić z nimi pewne koncepcje swojej autorskiej teologii/filozofii Boga. Wydaje się jednak, że w swym projekcie usystematyzowanej teologii apofatycznej, będącej jednak ściśle zakorzenioną w zachodniej, postkantowskiej ontologii (czy postszkotowskiej), nie jest w stanie uciec przed zarzutami, które sam formułuje, chociażby względem Hicka<sup>12</sup>. Robert Woźniak z kolei skierował krytykę wobec *Logosu niepojętego* Sikory: [a] *pofatyka Sikory, wbrew swoim fundamentalnym założeniom, staje się w ten sposób kryptoontologią zorientowaną monistycznie, do której trzeba by zastosować reguły dekonstrukcji apofatycznej oraz [r]elacja Boga i człowieka [...] prowadzi finalnie do zlania się ich tożsamości*<sup>13</sup>. To tworzy kolejne problemy na poziomie naszego dialogu z przedstawicielami partykularnych tradycji religijnych. Wyjście ku Innemu z powziętym przedzałożeniem, że oboje jesteśmy w tym samym paradygmacie eschatologicznym (bo takie są rzeczywiste implikacje tez Sikory – tożsamościowe zjednoczenie z Bóstwem). Prowadzić to może do relatywizacji nie tylko własnej tradycji religijnej, ale również do relatywizacji tradycji partnera dialogu. Rzeczywistość wiary, jej partykularność, a dokładnie rzecz ujmując, treści jej wiary, wierzenia (jak choćby historyczność postaci Chrystusa, o którym Sikora często mówi jako o symbolu) stają się jedynie środkiem na drodze ku autotranscendencji, gdzie dojdzie do radykalnego rozpląnięcia się sobości i bóstwa. Występuje tu więc ryzyko pozornej otwartości, będącej tak naprawdę postawą kryptoinkluzywną – otwartością eschatologiczną (co prawda, Sikora unika wpadania w paradygmat soteriologiczny, jednakże cel ostateczny każdego człowieka jest ten sam). Jakkolwiek *Logos niepojęty* Sikory zawiera cenne uwagi w kwestii zagadnienia doświadczenia religijnego w świetle dzisiejszej epistemologii i semiotyki, wydaje się, że jego projekt nie pomaga w żaden sposób w dialogu międzyreligijnym, a wręcz może go utrudniać (jak w przypadku innych kryptoinkluzywnych teorii).

<sup>12</sup> P. Sikora, *Koncepcja dialogu międzyreligijnego wobec wyzwań pluralistycznej teologii religii* [w:] *Biblioteka Teologii Fundamentalnej nr 2. Teologia religii. Chrześcijański punkt widzenia*, red. K. Dziewulski, Łódź-Kraków 2007, ss. 77-104; *Logos niepojęty. Teza: Jezus Chrystus jako pełnia objawienia w perspektywie teologii apofatycznej. Analiza filozoficzna*, Kraków 2010.

<sup>13</sup> R. Woźniak, *Różnica i tajemnica. Objawienie jako teologiczne źródło ludzkiej sobości*, Poznań 2012, ss. 435-346.

<sup>14</sup> M. Palmer i inni, *Kuan Yin Chronicles: The Myths and Prophecies of the Chinese Goddess of Compassion*, Hampton Roads Publications 2009; *The Jesus Sutras: Rediscovering the Lost Religion of Taoist Christianity*, Piatkus Books 2001.

<sup>15</sup> P. Y. Saeki, *The Nestorian Monument in China*, London 1928.

<sup>16</sup> E. A. Gordon, *Some recent discoveries in Korean Temples and their relationship to Early Eastern Christianity*, *Transaction of the Korea Branch of the Royal Asiatic Society*, vol. 5, 1914, ss. 1-39; dokument zarchiwizowany pod adresem: [http://www.raskb.com/transactions/VOL05/KORS0749D\\_VOL5.pdf](http://www.raskb.com/transactions/VOL05/KORS0749D_VOL5.pdf) [20.11.2013].

<sup>17</sup> M. Deeg, *Digging out God from the Rubbish Heap: The Chinese Nestorian Documents and the Ideology of Research*; referat z konferencji,

która odbyła się w listopadzie 2004 r., dostępny na stronie: <http://repository.kulib.kyoto-u.ac.jp/dspace/bitstream/2433/65875/15/12Deeg.pdf> [20.11.2013].

<sup>18</sup> Oczywiście konsekwencje tego obejmują również nauki szczegółowe zajmujące się fenomenami religijnymi. Nie możemy się nie angażować.

U nich wszystkich (szczególnie u Dupuis i Hicka) dialog ma mieć charakter poznawczy, gnoseologiczny, ma nas prowadzić ku Prawdzie, Absolutowi, Rzeczywistemu etc.

Ponadto jest wiele innych przypadków inkluzywizmu, przez który dochodziło do zniekształceń i nasączonych błędami interpretacji fenomenów religijnych. Można by wymienić chociażby Martina Palmera i jego (nad)interpretacje kultu Guanyin w Chinach, stronnicze, pomijające cały kontekst historyczny i kulturowy tłumaczenia tzw. Sutr Jezusa z Dunhuang<sup>14</sup>, tłumaczenie steli z Chang'anu przez Saekiego<sup>15</sup> czy teorię E. A. Gordon wygłoszoną w referacie *Some recent discoveries in Korean Temples and their relationship to Early Eastern Christianity*<sup>16</sup>. To – często (pseudo) „naukowe” – podejście, przesiąknięte nieuzasadnionymi nadinterpretacjami, niedopowiedzeniami, spekulacjami i konkluzjami, nazywane jest przez Maxa Deega „hiperorientalistycznym inkluzywizmem”<sup>17</sup>. Zarzuca on również, że jest to charakterystyczne dla badaczy, którzy są chrześcijańskimi inkluzywistami. Wynika to z tego, że Palmer i Saeki czytają obce teksty jako „swoje”, w swoich tłumaczeniach już suponują ich chrześcijańskość – nie uwzględniając wcześniej pełnego (mam świadomość niemożliwości spełnienia tego warunku do końca) kontekstu.

Teologia religii mija się ze swoimi założeniami, że ma nam przybliżyć Innych, że wychodzi od dialogu. Konstruuje wyrachowane i egzoteryczne systemy teologiczne, które *de facto* oddalają nas od Innego, zakładając, że dojdzie do spotkania. Zamiast z rzeczywistym Innym dochodzi do spotkania z jego projekcją, Inny jest obarczony moimi dodatkowymi wyobrażeniami o jego tradycji i funkcji, jaką zajmuje w porządku zbawczym.

Oczywistym jest, że nie ma możliwości pełnego zdystansowania się od własnych przekonań religijnych i dialog z przedstawicielami religii nie może tego zakładać<sup>18</sup>.

Po tej oględnej (i niewyczerpującej) analizie i krytyce chciałbym zwrócić uwagę na to, co zostało zaproponowane przez innych teologów jako alternatywa dla teologii religii. Moyaert przywołuje

przede wszystkim tzw. teologię porównawczą czy komparatywną (*comparative theology*) jako konkurencyjną dla teologii religii<sup>19</sup>. Ma ona być przede wszystkim teologią hermeneutyczną, skupiającą się na dziwnych, granicznych tekstach, miejscach spotkania (*strange texts*), które najbardziej oddają specyfikę dialogu międzyreligijnego. Ten specyficzny *locus theologicus* jest charakteryzowany przez rzeczywiste, realne problemy. Taki dialog powinien się opierać na partykularnych spotkaniach, zjawiskach religijnych. Miałyby temu pomóc „opis gęsty” (proponowany jako metoda w antropologii, m.in. przez Clifforda Geertza) zamiast arbitralnych spekulacji metafizycznych. Zamiast otwartości soteriologicznej, odbierającej Innemu tożsamość, skupiałby się na otwartości hermeneutycznej. Oczywiście takie rozwiązanie również jest obciążone pewnymi problemami, takimi jak konieczność przyjęcia pewnych przesądów teologicznych, pewna *naïveté* (by posłużyć się terminem Ricoeura) – początkowa naiwność dotycząca Innego. Prawdziwy dialog zakłada moją otwartość, modyfikację moich własnych poglądów.

<sup>19</sup> M. Moyaert, *op. cit.*

Teksty „apologetyczne” miały więcej wspólnego z rzeczywistym dialogiem, w większym stopniu były „otwarte” na innego niż teologia religii. Co więcej, Robert L. Wilken zauważa, że pluralizm religijny nie jest tylko i wyłącznie problemem współczesnym. Wielu teologów, stwierdza Wilken, wychodzi z przeświadczenia, że jest to pewne *novum* dla chrześcijaństwa, z którym będzie musiało się teraz zmierzyć. Sugeruje on, że tak naprawdę problemem nie jest dzisiaj wielość religii, ale fakt, że nazywamy to zjawisko „pluralizmem religijnym”, co samo w sobie zawiera już pewną odpowiedź na powstały (*de facto* już istniejący) problem, która brzmi – partykularne religie nie mogą być źródłem prawdy absolutnej.

Należałoby więc zwrócić się do wczesnochrześcijańskich tekstów, pism Ojców Kościoła, gdzie w równym stopniu pojawiał się problem „pluralizmu” religijnego. Większość debat przybierała formę tekstów apologetycznych, odpowiedzi na zarzuty wobec chrześcijańskiego ekskluzywizmu. Zarzuty kreowali m.in. Porfiriusz w *Przeciw chrześcijanom*, Celsus w *Prawdziwej doktrynie* czy Julian Apostata w swoich wielu pismach. Wydaje się, że pozorny fundamentalizm i ekskluzywizm Ojców (choćby



wymienić Orygenes i Ireneusza z Lyonu) jest o wiele bardziej hermeneutycznie otwarty na Innych niż soteriologiczne otwarcie teologów religii. Orygenes wczytuje się w Celsusa, analizuje jego tekst i konsekwentnie wyciąga z niego wnioski. Ma świadomość, jaką Celsus prezentuje postawę, jednocześnie nie przyznaje mu racji. I tak Orygenes zarzucał Celsusowi, że rozumie on pewne prawdy, cnoty jako relatywne (gr. *pros ti*) w przeciwieństwie do chrześcijaństwa i judaizmu, które postrzegają je jako wywodzące się z natury i nadane przez Boga<sup>20</sup> (Wilken wskazuje nawet na analogię pomiędzy Celsusem i Hickiem – obaj podtrzymują relatywność zwyczajów, wierzeń, nazw bóstwa). Orygenes jest w pełni świadomy tego, że za konkretnymi nazwami stoją różne znaczenia i nie można postawić na równi Zeusa i Adonai: *Jeżeli zatem imiona Sabaoth i Adonai przełożone na język grecki nie potrafią niczego dokonać, o ileż mniejszą moc mają one dla tych, którzy sądzą, że nie ma różnicy, jakie imię nadamy Zeusowi: Najwyższy, Zen, Adonai czy Sabaoth*<sup>21</sup>. Za imionami stoją różne koncepcje Boga<sup>22</sup>.

W swym ekskluzywizmie Orygenes widzi autentyczną tożsamość Innego. Różnica w zwyczajach, nazwach, rytuałach nie jest arbitralna względem przedmiotu wiary. Na próżno szukać u Orygenes i wczesnych pisarzy chrześcijańskich fideizmu. Jak podkreśla Wilken, jako argumenty wykorzystywano powszechne przeświadczenia i pojęcia<sup>23</sup>.

Pisze: *To, co jest warte odnotowania, krytyka starożytnych religijnych praktyk wczesnych apologetów była konkretna i szczegółowa – oszczędzali to, co sami zaobserwowali w miastach Imperium Rzymskiego*<sup>24</sup>.

Ciężko jednocześnie krytykować niektórych z teologów religii, szczególnie Dupuis, za samą ich otwartość i próbę zaakcentowania konieczności uznania wartości niektórych systemów religijnych jako mających swoje miejsce w planie zbawczym Boga. Problemem wydaje się być jednak systematyzacja (w postaci teologii religii) sądów o kwestii zbawienia niechrześcijan, co zawsze było w Kościele i jego tradycji traktowane jako niedające się jednoznacznie wyrazić i ocenić<sup>25</sup>. Ojcowie i magisterium w większości przypadków starali się wstrzymać od jednoznacznej oceny, wyrażania jednoznacznego sądu na temat zbawienia osób nieochrzczonych, nieznanających Objawienia – Dupuis oraz Panikkar starali

<sup>20</sup> R. L. Wilken, *Remembering the Christian Past*, Michigan 1995, s. 31.

<sup>21</sup> Orygenes, *Przeciw Celsusowi (Contra Celsum)*, V, 45, Warszawa 1986.

<sup>22</sup> R. L. Wilken, *op. cit.*, s. 35.

<sup>23</sup> Tamże, s. 38.

<sup>24</sup> Tamże, s. 45.

<sup>25</sup> B. Sesboüé, *Poza Kościołem nie ma zbawienia. Historia formuły i problemy interpretacyjne*, Poznań 2007.

się od wewnątrz Kościoła usystematyzować tę soteriologię, nie wsłuchując się jednocześnie w Innego i w to, co ma do powiedzenia. Możliwe, że nasz potencjalny interlokutor, dajmy na to mnich zen z Daitoku-ji, zupełnie nie jest zainteresowany naszą koncepcją zbawienia i nasz dialog (w którym koncentrujemy się na włączeniu go w ten paradygmat soteriologiczny) staje się bezowocny, gdyż to, w co wierzy, co praktykuje, jego całe życie zatracają tożsamość na rzecz perspektywy zbawienia (w ściśle chrześcijańskim sensie tego słowa). Możliwe, a w zasadzie pewne, że nie interesuje go zupełnie taka perspektywa. Możemy poruszać wiele partykularnych kwestii, problemów dotyczących naszego współżycia i współpracy, ale kwestię zbawienia pozostawmy Bogu i jego osądowi.

To, co oferuje nam nauka Ojców w dobie pluralizmu i relatywizmu, jest o wiele bardziej pouczające niż próba systematyzacji kwestii, których nie jest nam dane rozstrzygnąć, gdyż jak pisał Wilken: *Dla chrześcijan nie może być czegoś takiego jak teologia religii, tylko teologia partykularnych religii [...]. To, co jest mówione do jednej tradycji, jest różne od tego, co mówi się do innej. Z tego wynika, że to, czego się uczymy od jednej religii, różni się od tego, czego uczymy się od innej*<sup>26</sup>. ■

<sup>26</sup> R. L. Wilken, *op. cit.*, s. 45.