NURT SVD 2 (2015) s. 29-55

Odkupieni w Jezusie Chrystusie? Soteriologia chrześcijańska wobec wyzwań islamu

Krystian Kałuża
christianoi@poczta.onet.pl
Uniwersytet Opolski

Ur. 1973 w Zabrzu; kapłan diecezji gliwickiej; doktor habilitowany w zakresie teologii fundamentalnej i teologii religii; w 2000 licencjat (KUL), 2005 doktorat (Otto-Friedrich-Universität Bamberg, Niemcy), a w 2010 habilitacja; prowadził wykłady na uniwersytetach w Bambergu i Würzburgu; 2012-2015 był adiunktem w Katedrze Teologii Religii w Instytucie Teologii Fundamentalnej KUL; od 2015 kierownik Katedry Dialogu Międzyreligijnego na Wydziale Teologicznym UO; członek Zarządu Stowarzyszenia Teologów Fundamentalnych w Polsce; główne zainteresowania: teologia religii, teologia komparatywna, chrystologia, filozofia religii.

Islam od początku stanowił dla chrześcijaństwa ogromne wyzwanie – i to na wielu poziomach. Na poziomie praktycznym wymagał działania oraz dokonywania wyborów między konkurującymi ze sobą możliwościami, takimi jak krucjaty, nawracanie, współistnienie i utrzymywanie stosunków handlowych. Na tej płaszczyźnie nowa religia jawiła się głównie jako konkurent, a nierzadko wróg polityczny, bezpośrednio zagrażający stabilności i dalszemu rozprzestrzenianiu się cywilizacji chrześcijańskiej. Na poziomie teologicznym islam domagał się przede wszystkim odpowiedzi na podstawowe pytanie:

> „Jaka z punktu widzenia Bożej opatrzności była rola dziejowa islamu – czy był on znakiem ostatnich dni świata, czy też pewnym etapem na drodze rozwoju chrześcijaństwa, herezją, schi-

zmą czy nową religią, dziełem człowieka czy tworem diabła, obsceniczną parodią chrześcijaństwa czy może godnym szacunku systemem myślowym?"[1].

Jak pokazuje historia, stosunki miedzy chrześcijaństwem a islamem „rzadko kiedy były pokojowe i prawie nigdy nie opierały się na wzajemnym zrozumieniu"[2]. Sprzeciw „religii Saracenów" wobec chrześcijaństwa miał zasadniczo dwie przyczyny – formalną i merytoryczną[3]. Od strony formalnej krytykowany był pogląd, jakoby w Jezusie Chrystusie objawienie Boże osiągnęło swoją pełnię, przez co zyskało charakter ostateczny i uniwersalny. Od strony merytorycznej protestowano przeciwko rozumieniu Bożego objawienia jako odkupienia. Nie ulega wątpliwości, że to właśnie wiara w jedyne pośrednictwo zbawcze Jezusa Chrystusa – obok nauki o Wcieleniu oraz doktryny Trójcy Świętej – budziła i nadal budzi największy sprzeciw islamu wobec chrześcijaństwa. Sprzeciw ten jest jednocześnie wyzwaniem, którego w żadnym wypadku nie wolno marginalizować, a tym bardziej lekceważyć – na przykład poprzez wykazywanie braku wiedzy Mahometa na temat podstawowych twierdzeń chrześcijańskiej teologii[4]. W tle muzułmańskiej krytyki chrześcijaństwa jako „religii zbawienia" (przy jednoczesnej jego akceptacji jako „religii Księgi") stoją bowiem konkretne założenia teologiczne, z którymi należy się skonfrontować oraz podjąć krytyczną dyskusję. Taki sposób ujęcia relacji chrześcijaństwa do religii niechrześcijańskich nie jest zresztą nowy i ma swoje podstawy biblijne. Już w Pierwszym Liście św. Piotra czytamy, że chrześcijanin winien okazywać gotowość do podjęcia dialogu z każdym, kto domaga się od niego „obrony" i „uzasadnienia tej nadziei", która w nim jest (por. 1 P 3,15). Taki też cel stawia sobie niniejsze opracowanie. Jest nim „obrona" i „uzasadnienie" chrześcijańskiego wyznania wiary w Jezusa *jako* Chrystusa, tj. „Odkupiciela człowieka" (Jan Paweł II), w obliczu krytyki ze strony islamu i jego teologii.

Granice soteriocentryzmu

W naukach religiologicznych upowszechnił się pogląd, że religie to rozbudowane *systemy soteriologiczne*, w których centrum znajduje się różnie pojmowana Rzeczywistość Transcendentna, od której czło-

[1] R.W. Southern, *Western Views of Islam in the Middle Ages*, Cambridge 1962, s. 3.
[2] R. Armour, *Islam, chrześcijaństwo i Zachód. Burzliwe dzieje wzajemnych relacji*, tłum. I. Nowicka, Kraków 2004, s. 17.
[3] H. Zirker, *Islam. Theologische und gesellschaftliche Herausforderungen*, Düsseldorf 1993, s. 92.
[4] Por. tamże, s. 38-47.

wiek czuje się w jakiś sposób zależny i z którą wiąże nadzieję na ostateczne spełnienie[5]. Mówiąc krótko: w religii chodzi zawsze o zbawienie[6]. Sam termin „zbawienie" może być różnie pojmowany, jednak zasadniczo łączy dwa elementy: negatywny i pozytywny. Pierwszy dotyczy aktualnego położenia człowieka w świecie i ma wydźwięk pesymistyczny. Życie ludzkie jest tutaj postrzegane jako niepełne, naznaczone winą, cierpieniem i śmiercią. Element pozytywny dotyczy możliwego stanu ludzkiej egzystencji i tchnie optymizmem. W tej perspektywie religie są nosicielkami nadziei na przezwyciężenie stanu nie-zbawienia i osiągnięcie ostatecznego szczęścia (pojmowanego jako wyzwolenie, oświecenie, spełnienie, wejście do ziemi obiecanej oraz doświadczenie pokoju, komunia z Chrystusem i świętymi, życie w raju Allaha). Fakt ten nie pozostaje bez znaczenia dla teologii religii, która w centrum swoich zainteresowań stawia pytanie o wartość objawieniowo-zbawczą religii niechrześcijańskich, a tym samym o ich miejsce w jednym, choć złożonym i wieloaspektowym zbawczym planie Boga wobec ludzkości. Nierzadko propaguje się tutaj soteriologiczny egalitaryzm[7], czego przykładem jest tzw. pluralistyczna teologia religii. John Hick, jeden z najwybitniejszych przedstawicieli tego kierunku, wyraził przekonanie, iż wszystkie religie mają „wspólną strukturę soteriologiczną". Postulował jednocześnie,

> „aby wielkie tradycje religijne traktowano jako alternatywne «przestrzenie» albo «drogi» soteriologiczne, w obrębie których człowiek może doświadczyć zbawienia, wyzwolenia albo spełnienia"[8].

Pytanie, jakie tutaj w sposób oczywisty się nasuwa, dotyczy samego pojęcia zbawienia: czy oznacza ono w każdym przypadku to samo, czy też cel, do którego zmierzają poszczególne religie jest za każ-

[5] Por. K.H. Ohlig, *Fundamentalchristologie. Im Spannungsfeld von Christentum und Kultur*, München 1986, s. 21: „Religię należy zasadniczo rozumieć *soteriologicznie*. W konkretnych religiach trzeba widzieć «soteriologiczne systemy», w których ludzkie pytania i nadzieje wyrażają się w specyficzny sposób – w teorii i praktyce, w kulcie i formach socjalizacji – tworząc soteriologiczne tradycje. Także chrześcijaństwo jest jednym z takich «soteriologicznych systemów»".

[6] G. van der Leeuw, *Fenomenologia religii*, tłum. J. Prokopiuk, Warszawa 1978, s. 722: „W każdym jednak razie religia jest zawsze ukierunkowana na zbawienie, nigdy na samo życie, takie, jakie jest dane. I o tyle każda religia jest religią zbawienia".

[7] Szczerzej na ten temat zob. K. Kałuża, *Religie równorzędnymi drogami zbawienia? Teologia religii wobec wyzwań soteriologicznego egalitaryzmu*, „Studia Teologiczno-Historyczne Śląska Opolskiego", t. 28, 2008, s. 89-121.

[8] J. Hick, *Problems of Religious Pluralism*, London 1985, s. 47.

dym razem inny? Zdaniem Hicka zbawienie – ostateczny cel wszystkich religii – jest jedno, choć wyrażane zostaje przy pomocy różnych pojęć, obrazów, symboli i mitów. Jego istota polega na przemianie ludzkiej egzystencji skoncentrowanej na sobie (*self-centredness*) w egzystencję ukierunkowaną na rzeczywistość boską (*Reality-centredness*)[9]. Twierdzenie to brzmi dość wiarygodnie i z pewnością zawiera element prawdy: skoro istnieje tylko jeden cel, do którego powołani są wszyscy ludzie, to wszystkie „drogi zbawienia" (religie) muszą do niego prowadzić. Jednak szczegółowa analiza zbawczych roszczeń konkretnych religii historycznych nie pozwala na tak daleko idące uogólnienie. W istocie różne religie dysponują różnymi koncepcjami zbawienia oraz preferują różne środki, które mają pomóc w jego osiągnięciu. Dotyczy to również chrześcijaństwa i islamu – dwóch religii monoteistycznych, których roszczenia zbawcze zupełnie do siebie nie przystają. Dla chrześcijaństwa idea zbawienia łączy się bowiem nierozerwalnie z odkupieniem, podczas gdy dla islamu pojęcie odkupienia jest całkowicie zbędne. Jak zauważa H. Lazarus Yafeh:

> „Wydaje się, że islam [...] nie dostrzegał żadnej konieczności odkupienia i dlatego nie rozwinął tego pojęcia – ani u swego początku w Koranie, ani w późniejszej teologii, na przykład w pismach al-Ghazalego"[10].

W konsekwencji trudno mówić w islamie o jakiejkolwiek soteriologii. Celem zawartego w Koranie Bożego objawienia nie jest zbawienie/odkupienie człowieka, lecz pouczenie go o właściwej ścieżce życia. Krocząc po niej człowiek będzie miał niezbędną orientację, a jego życie stanie się życiem udanym: „Kto będzie postępował moją drogą prostą, ten nie zbłądzi i nie będzie nieszczęśliwy" (S. 20,123)[11]. W istocie wszyscy prorocy, których Bóg od początku posyłał narodom (por. S. 35,24), występowali z jednym i tym samym przesłaniem oraz mieli jeden cel: przywieźć ludzkość na właściwą ścieżkę, „drogę prostą", od

[9] Por. J. Hick, *Religious Pluralism*, [w:] M. Eliade (red.), *The Encyclopedia of Religion*, t. 12, New York-London 1987, s. 331. Także W.C. Smith wyraża przekonanie, „że kosmiczne zbawienie jest tym samym dla człowieka z jakiegoś szczepu afrykańskiego, tym samym dla taoisty, dla muzułmanina, co i dla niego albo dla jakiegoś chrześcijanina", [w:] tenże, *Towards a World Theology: Faith and the Comparative History of Religions*, London 1981, s. 170.

[10] H.L. Yafeh, *Is There a Concept of Redemption in Islam?*, [w:] R.J.Z. Werblowski, C.J. Bleeker (red.), *Types of Redemption, Contribution to the Theme of the Study – Conference at Jerusalem July 1968*, Leiden 1970, s. 57.

[11] Wszystkie cytaty z Koranu według przekładu J. Bielawskiego, Warszawa 1986.

której w sposób zawiniony odstąpili. Odpowiednio do tego islam zna wielość *historii objawienia*, jednak nie są one częścią powszechnej *historii zbawienia* względnie *odkupienia*. Nie ma bowiem jakichś uniwersalnych skutków grzechu, które obciążałyby człowieka („grzech pierworodny") i które należałoby przezwyciężyć, by móc kroczyć wyznaczoną przez Boga ścieżką[12]. Jak zauważa A. Falaturi:

> „Zgodnie z rozumieniem islamu, człowiek nie jest z natury ani ze swej istoty obciążony grzechem – na przykład grzechem pierworodnym, niezależnie od tego, jak ów grzech interpretować. Dlatego idea odkupienia z grzechu jest w nim zupełnie nieobecna"[13].

Widać zatem, że formalne podobieństwa, zauważalne w ogólnej strukturze chrześcijaństwa i islamu jako religii zainteresowanych ostatecznym spełnieniem człowieka, ujawniają – paradoksalnie! – jeszcze większe niepodobieństwa, a nawet sprzeczności na płaszczyźnie doktrynalnej. Taka sytuacja może prowadzić (i nierzadko prowadzi) do konfliktu wierzeń religijnych, którego przezwyciężenie (przynajmniej na płaszczyźnie teoretycznej) stanowi jeden z celów współczesnej teologii religii. Nie wchodząc w szczegóły tego skomplikowanego zagadnienia warto przyjrzeć się konkretnym problemom, wokół których koncentruje się islamska krytyka chrześcijańskiej soteriologii, aby następnie dać chrześcijańską odpowiedź na postawione zarzuty.

Islamska krytyka chrześcijańskiej soteriologii

Jak wspomniano, islam nie tylko nie zna idei odkupienia, ale świadomie ją odrzuca[14]. Zważywszy na jego bliskość w stosunku do

---

[12] Por. H. Zirker, *Islam – Christentum*, [w:] P. Eicher (red.), *Neues Handbuch theologischer Grundbegriffe. Erweiterte Neuausgabe*, t. 2, München 1991, s. 426.

[13] A. Falaturi, *Die islamischen Glaubensrichtungen aus religionsphilosophischer Sicht*, [w:] A. Halder u. a. (red.), *Religionsphilosophie heute. Chancen und Bedeutung in Philosophie und Theologie*, Düsseldorf 1989, s. 199. Z punktu widzenia teologii chrześcijańskiej wypowiedź Falaturiego wymaga jednak dość istotnej korekty. Otóż również chrześcijaństwo nie twierdzi, że człowiek *ze swej natury* obciążony jest grzechem, tylko na mocy swojej *wolności* – niezależnie od tego, jak rozumieć grzech pierworodny. Do tej kwestii wrócimy jeszcze w dalszej części artykułu.

[14] Zob. A.Th. Khoury, *Heilsvorstellungen im Islam*, [w:] tenże, P. Hünermann (red.), *Was ist Erlösung? Die Antwort der Religionen*, Freiburg im Br. 1985, s. 91-110; S. Balic, *Erlösung (islamisch)*, [w:] A.Th. Khoury (red.), *Lexikon religiöser Grundbegriffe. Judentum – Christentum – Islam*, Graz-Wien-Köln 1987, s. 203;

wielowiekowej tradycji biblijnej i do obecnych w niej elementów teologii odkupienia fakt ten może nieco dziwić. Rodzi się więc pytanie: Dlaczego islam nie chce być religią odkupienia? Co sprawia, że chrześcijańska soteriologia jawi się w oczach muzułmanów jako „szczególnie niedorzeczna i nie do przyjęcia"[15], a nierzadko nawet jako „zniewaga Boskiego Majestatu"[16]?

Tym, co skłania islam i jego teologię do odrzucenia idei odkupienia, jest między innymi odmienna wizja człowieka. Soteriologia jest w gruncie rzeczy rewersem antropologii. Różne antropologie generują różne koncepcje zbawienia. A zatem: Kim jest człowiek w rozumieniu islamu? Jaka jest jego pozycja względem Boga i jakie są jego możliwości w aspekcie poznania i działania?

Sam Koran prezentuje złożoną wizję człowieka, o czym świadczy powstała na jego bazie bogata tradycja teologiczna i filozoficzna[17]. Dla islamskiego ujęcia natury ludzkiej podstawowe znaczenie mają słowa przekazane w surze 30,30:

> „Przeto zwróć swoje oblicze ku religii, jak człowiek gorliwie pobożny, zgodnie z naturą (*fiṭra*), jaką Bóg obdarzył ludzi przy stworzeniu. – Nie ma żadnej odmiany w stworzeniu Boga! – To jest religia prawdziwa, lecz większość ludzi nie wie".

Innymi słowy, każde dziecko ma wrodzoną (naturalną) wiedzę o jedynym Bogu, Stwórcy człowieka. Wiara monoteistyczna ma więc swoje korzenie w ludzkiej naturze, przynależy do porządku stworzenia i nie można jej zmienić. W konsekwencji każde dziecko przychodzi na świat jako muzułmanin[18]. Tym, co burzy ów porządek stwórczy w człowieku, jest fałszywa tradycja żydów i chrześcijan[19].

Bóg czuwa nad losami świata i życiem człowieka, niemniej jednak Jego Opatrzność nie znosi ludzkiej wolności i indywidualnej odpowiedzialności. Zarówno czyny dobre jak i złe są owocem wolnej decyzji człowieka. Inaczej niż w tradycji biblijnej, podstawowa wiedza

J. Werbick (red.), *Sühne, Martyrium und Erlösung? Opfergedanke und Glaubensgewissheit in Judentum, Christentum und Islam*, Paderborn 2013.

[15] H. Stieglecker, *Die Glaubenslehren des Islam*, Paderborn 1983, s. 312.

[16] Tamże, s. 314.

[17] Zob. L. Berger, *Islamische Theologie*, Wien 2010, s. 178-183.

[18] Por. J. Bouman, *Człowiek w islamie*, [w:] F. König, H. Waldenfels (red.), *Leksykon religii*, Warszawa 1997, s. 77.

[19] To przekonanie sięga sury 9,30: „Żydzi powiedzieli: «Uzajr jest synem Boga». A chrześcijanie powiedzieli: «Mesjasz jest synem Boga». Takie są słowa wypowiedziane ich ustami. Oni naśladują słowa tych, którzy przedtem nie wierzyli. Niech zwalczy ich Bóg! Jakże oni są przewrotni!".

na temat dobra i zła nie jest skutkiem zerwania owocu z „drzewa poznania", lecz była dana człowiekowi od początku (por. S. 2,31-33; 91,8). Dlatego człowiek ponosi odpowiedzialność za urzeczywistnienie tej wiedzy w postaci konkretnych czynów i wartości. Przede wszystkim jednak powinien przestrzegać nakazów i zakazów Boga, o których mówi Koran. Za ich przestrzeganie bądź nieprzestrzeganie czeka go sprawiedliwa odpłata (por. S. 40,17)[20].

Według Koranu człowiek jest z natury dobry i ma możliwość odczytania zsyłanych przez Boga znaków. Dzięki temu może kroczyć „prawą ścieżką", która w sposób pewny poprowadzi go do szczęścia i umożliwi mu ostateczne spełnienie. Z drugiej strony człowiek jest grzeszny i podatny na różnego rodzaju pokusy. Koraniczna wersja biblijnej wizji upadku (S. 2,30-39) jednoznacznie wskazuje na ów ambiwalentny charakter ludzkiej natury. Kiedy Bóg obwieszcza aniołom swój zamiar umieszczenia na ziemi człowieka jako swego „namiestnika", otrzymuje taką odpowiedź: „Czy Ty umieścisz na niej tego, kto będzie szerzył na niej zepsucie i będzie przelewał krew, kiedy my głosimy Twoją chwałę i głosimy Twoją świętość?" (S. 2,30).

Trudno więc posądzać Koran o idealizowanie pierwotnej sytuacji człowieka. Już w samym akcie stworzenia Bóg ma świadomość, że pojawienie się na ziemi istot ludzkich będzie związane z pewnym ryzykiem, wynikającym z ambiwalencji ich skończonej natury, podatnej na pokusy i zło. Mimo to Bóg realizuje swój zamiar stwórczy, gdyż Jego wiedza o człowieku przewyższa wiedzę aniołów: „Zaprawdę, Ja wiem to, czego wy nie wiecie" (S. 2,30). Co więcej, tuż po stworzeniu Adama aniołowie mają oddać mu pokłon (S. 2,34), uznając w ten sposób jego godność, a nawet wyższość[21]. Jak uczy Koran, jedynie Iblis „wbił się w pychę" i nie oddał pokłonu (S. 2,34; por. S. 7,12), dając w ten sposób początek historii upadku. To właśnie upadły anioł jest bezpośrednią przyczyną grzechu Adama. Sura 20,120 mówi o tym następująco: „I szatan podszepnął mu pokusę, mówiąc: «O Adamie! Czyż mam ci wskazać drzewo wieczności i królestwo nieprzemijające?»".

Tak więc szatan, Iblis, znając słabość człowieka, wiedząc, że nie ma w nim „stałości" (S. 20,115), poddaje go pokusie, której ten ulega.

[20] Por. A.Th. Khoury, *Wolność w islamie*, [w:] F. König, H. Waldenfels (red.), *Leksykon religii*, dz. cyt., s. 524 n.

[21] Jak zauważa J. Bouman (*Wina w islamie*, [w:] F. König, H. Waldenfels (red.), *Leksykon religii*, dz. cyt., s. 518), myśl ta jest w małym stopniu muzułmańska, „ponieważ do podstawowych przekonań islamu należy to, że całe dzieło stworzone powinno oddawać pokłon wyłącznie Bogu. Mamy tu do czynienia z zapożyczeniem z tradycji judeochrześcijańskiej".

Koran podkreśla jednak wyraźnie, że grzech Adama nie miał żadnych następstw dla wywodzącej się od niego ludzkości, zaprzeczając tym samym chrześcijańskiej nauce o grzechu pierworodnym (*peccatum originale*). Uzasadnienie tej tezy znajdujemy w surze 2,37.38: „Wtedy Adam otrzymał od swojego Pana pewne słowa [przepisy, przykazania] i On zwrócił się ku niemu. Albowiem On jest Przebaczający, Litościwy!" (por. S. 20,122). Myśl ta ma swoje korzenie w tradycji żydowskiej, która podaje, że Bóg otwarł przed Adamem bramy pokuty[22]. W ten sposób Adam, mimo okazanego nieposłuszeństwa, staje się pierwszym prorokiem, od którego zaczyna się historia objawienia i zbawienia[23]. Ma to poważne konsekwencje dla muzułmańskiej interpretacji życia Jezusa. Na podstawie sury 4,156.157 zaprzecza się Jego śmierci krzyżowej, a tym samym kwestionuje Jego zadość czyniącą ofiarę za grzechy[24].

W ten sposób Koran podkreśla indywidualną odpowiedzialność człowieka za własne czyny. Jest oczywiste, że w świecie istnieje zło. Wciąż doświadczamy przemocy, okrucieństwa i niesprawiedliwości. To jednak nie znaczy, że istnieje jakaś ponadindywidualna moc, jakaś aprioryczna struktura zła, która kładłaby się cieniem na naszą wolność i pchała nas w kierunku tego, co bezwartościowe, złe i niegodne człowieka. Zło pojawia się dokładnie tam, gdzie człowiek sprzeciwia się Bożym nakazom (por. S. 2,11 n). Dlatego w islamie nigdy nie doszło do ukształtowania się nauki o grzechu pierworodnym[25]. Optymistyczna wizja natury człowieka, jej wrodzonych możliwości, zbliża go

[22] Por. tamże.

[23] M.M. Ayoub, *Die Idee der Erlösung in Christentum und Islam*, [w:] J. Werbick (red.), *Sühne, Martyrium…*, dz. cyt., s. 17: „Podczas gdy biblijny Adam staje się w rozumieniu chrześcijan pierwszym grzesznikiem, dla muzułmanów nie jest on pierwszym grzesznikiem, lecz pierwszym prorokiem, gdyż od niego zaczyna się historia objawienia".

[24] Koran, S. 4,157: „I za to, że powiedzieli: «Zabiliśmy Mesjasza, Jezusa, syna Marii, posłańca Boga» – podczas gdy oni ani Go nie zabili, ani Go nie ukrzyżowali, tylko im się tak zdawało; i, zaprawdę, ci, którzy się różnią w tej sprawie, są z pewnością w zwątpieniu; oni nie mają o tym żadnej wiedzy, idą tylko za przypuszczeniem; oni Go nie zabili z pewnością". Niektórzy badacze dopatrują się tutaj wpływów chrześcijańskiej herezji doketyzmu. S. Kalisch, *Erlösung und Opfer im Islam*, [w:] J. Werbick (red.), *Sühne, Martyrium…*, dz. cyt., s. 74: „Von der Betrachtung des historischen Hintergrundes ausgehend ist offenkundig, dass der Qur'ān hier eine Variante des Doketismus aufgegriffen hat. Dies wird besonders deutlich vor dem Hintergrund von Überlieferungen, in denen berichtet wird, dass eine andere Person anstelle von Jesus gekreuzigt worden sei. Im frühen Islam war offensichtlich diese Form des Doketismus bekannt".

[25] Por. L. Hagemann, *Erlösung*, [w:] A.Th. Khoury i in., *Islam-Lexikon. Geschichte – Ideen – Gestalten*, t. 1, Freiburg im Br. 1991, s. 207.

z całą pewnością bardziej do Pelagiusza i etyki sokratejskiej niż do Augustyna. Nie istnieje żadna siła, żadna uprzednio dana struktura, która by predeterminowała wolność człowieka, pomniejszając w ten sposób jego osobistą odpowiedzialność za popełnione zło lub zaniechane dobro (por. S. 2,281; 3,161; 99,7 n). Nikt też nie dziedziczy winy swoich przodków, za którą musiałby odpokutować lub ponieść karę: „Każda dusza zarabia tylko dla siebie. I nie poniesie ciężaru drugiej" (S. 6,164)[26].

W tej perspektywie jest zrozumiałe, że islam zdecydowanie odrzuca chrześcijańską ideę ofiary zastępczej (*satisfactio vicaria*), przez którą miałoby się dokonać odkupienie świata[27]. Człowiek sam z siebie zdolny jest osiągnąć zbawienie i nie potrzebuje pomocy żadnego pośrednika[28]. Również modlitwa wstawiennicza Mahometa (*shafa'a*), o której Koran nie mówi wprawdzie wprost (por. S. 2,255), jednak jej wartość w islamie nie podlega dyskusji[29], nie stanowi ekwiwalentu chrześcijańskiej idei zastępstwa[30]. Już sama myśl o tym, że transcendentny i ponad-światowy Bóg mógłby identyfikować się z Ukrzyżo-

[26] Zdaniem tym jako argumentem przeciwko chrześcijańskiej nauce o zbawieniu/odkupieniu posłużył się m.in. al-Ghazali (al-Ghazali, *Humūm dā'iya*, Kairo 1984, s. 89); por. H. Zirker, *Islam, Theologische und gesellschaftliche…*, dz. cyt., s. 97. Zirker wskazuje również inne sury Koranu, które wyrażają tę samą myśl: 2,48; 2,123; 31,33. Warto zauważyć, że podobną krytykę chrześcijańskiej soteriologii przyniosło oświecenie. Por. I. Kant, *Religia w obrębie samego rozumu*, tłum. A. Bobko, Kraków 1993, s. 97: „Zgodnie z prawem rozumowym wina nie może zostać wymazana przez nikogo innego, ponieważ nie jest ona dającym się przenosić zobowiązaniem, tak jak dajmy na to dług pieniężny […], który można scedować na kogoś innego. Wina […] jest czymś najbardziej osobistym, mianowicie jest to wina za grzechy, którą może dźwigać jedynie podlegający karze, a nie niewinny – nawet jeżeli byłby on tak wspaniałomyślny i chciałby wziąć ją na siebie".

[27] O.H. Pesch, *Erbsünde*, [w:] R. Heinzmann u. a. (red.), *Lexikon des Dialogs. Grundbegriffe aus Christentum und Islam*, t. 1, Freiburg im Br. 2013, s. 161: „We wszelkich refleksjach na temat grzechu pierworodnego zawsze należy pamiętać: służą one jako ciemne tło wiary w odkupienie w Jezusie Chrystusie".

[28] L. Hagemann, *Erlösung*, [w:] A.Th. Khoury i in., *Islam-Lexikon…*, dz. cyt., s. 207: „Człowiek sam z siebie może osiągnąć zbawienie. Według islamu nie istnieje żaden pośrednik między Bogiem a człowiekiem […]. Każdy człowiek osobiście odpowiada za swój czyn bądź jego zaniechanie. Ponadto może on liczyć na Boże miłosierdzie i przebaczenie".

[29] Por. A. Schimmel, *Und Muhammad ist sein Prophet – Die Verehrung des Propheten in der islamischen Frömmigkeit*, Düsseldorf-Köln 1981, s. 61 nn.

[30] S. Kalisch, *Erlösung und Opfer im Islam*, [w:] J. Werbick (red.), *Sühne, Martyrium…*, dz. cyt., s. 74: „Pewne jest natomiast, że teologia islamska, tak sunnicka jak i szyicka, odrzuca wyobrażenie o ofiarnej śmierci zastępczej".

wanym, jest dla islamu nie tylko czymś absurdalnym, ale wręcz uwłaczającym:

> „Wyobrażenie chrześcijan, jakoby Bóg tak bardzo uniżył samego siebie, że pozwolił – jak jakiś szaleniec czy głupiec – by Jego nieprzyjaciele, najpodlejszy motłoch, szydzili z Niego, obrażali Go i maltretowali; że wreszcie wycierpiał najhaniebniejszą i najboleśniejszą śmierć, jak jakiś złoczyńca między dwoma prawdziwymi złoczyńcami – takie wyobrażenie jest największą hańbą, jaką można okryć Boży Majestat, tzn. pozbawieniem Go piękna, światła […]"[31].

Z tej perspektywy zaprzeczenie historyczności ukrzyżowania Jezusa, względnie jego doketystyczna interpretacja, ma przede wszystkim znaczenie teologiczno-apologetyczne: jest próbą obrony Bożego Majestatu przed znieważeniem i pohańbieniem. Nie dziwi zatem fakt, że wszelkie elementy biblijnej teologii odkupienia, obecne chociażby w tradycji prorockiej, do której islam *explicite* nawiązuje, zostały uznane za późniejsze „fałszerstwa" Tory i Ewangelii. Gdy idzie o chrześcijaństwo, bezpośrednią odpowiedzialność za tego typu fałszerstwa ponoszą, zdaniem teologów islamskich, św. Paweł[32] oraz Sobór Nicejski (325)[33].

Oprócz argumentów teologicznych, mających podważyć wiarygodność chrześcijańskiej soteriologii, islam przytacza również argument empiryczny. Ma on pokazać, że „poprzez wydarzenie Kalwarii sytuacja ludzkości nie zmieniła się; nic nie stało się lepsze"[34]. Zarzut ten znany jest również w judaizmie. Krzyż niczego nie zmienił; po wydarzeniu Jezusa Chrystusa w świecie nadal obecne jest zło, cierpienie i śmierć[35].

Nie znaczy to, że idea zbawienia jest w islamie zupełnie obca. Nie wiąże się ona jednak z odkupieniem, lecz z prostym i akceptowanym przez rozum faktem, że z jednej strony Bóg „prowadzi" (*hadā*) człowieka po „prawej ścieżce", a z drugiej – człowiek „pozwala się

---

[31] Tak pisał muzułmański teolog Šihāb ad-Din Aḥmad Ibn Idris al-Qarāfi (zm. 1285). Cyt. [za:] H. Zirker, *Islam. Theologische und gesellschaftliche Herausforderungen*, dz. cyt., s. 112.

[32] Por. H. Zirker, *Islam. Theologische und gesellschaftliche…*, dz. cyt., s. 21 n.

[33] Por. A.Th. Khoury, L. Hagemann, *Christentum und Christen im Denken zeitgenössischer Muslime*, Altenberge 1986, s. 110 n.

[34] H. Stieglecker, *Die Glaubenslehren…*, dz. cyt., s. 316.

[35] Por. G. Lohfink, *Gegen die Verharmlosung Jesu. Reden über Jesus und die Kirche*, Freiburg im Br. 2013, s. 137.

[Bogu] prowadzić" (*ihtadā*)[36]. Od strony Boga funkcję „prowadzenia" spełnia objawienie: przekazuje ono ludziom wskazówki i pouczenia, które w zasadzie od początku winny być im znane, jednak ze względu na nieustanne błądzenie (tzn. zbaczanie z „drogi prostej") wciąż muszą być ogłaszane[37]. W tej perspektywie objawienie może być również nazwane „uleczeniem", gdyż pragnie ono sprowadzić człowieka na właściwą drogę: „O ludzie! Przyszło do was napomnienie od waszego Pana; i uleczenie tego, co jest w piersiach, i droga prosta, i miłosierdzie dla wierzących" (S. 10,57). „Dla tych, którzy wierzą, on [Koran] jest drogą prostą i uzdrowieniem" (S. 41,44), „uzdrowieniem i miłosierdziem" (S. 17,82).

Niewątpliwie ważną rolę odgrywa tutaj prorok, jednak jego funkcja jako pośrednika objawienia jest w islamie podwójnie ograniczona. Po pierwsze dlatego, że „prowadzić" człowieka może tylko Bóg[38]. Stąd skierowane do Mahometa słowa: „Ty nie prowadzisz drogą prostą, kogo kochasz, lecz Bóg prowadzi drogą prostą, kogo chce. On zna najlepiej tych, którzy są na drodze prostej" (S. 28,56; por. 10,43; 7,186). Po drugie dlatego, że nauka, którą głosi prorok i która spisana jest w Księdze, nie przynosi nic ponad to, co Bóg od początku zawarł w stworzeniu i co każdy człowiek może poznać dzięki światłu własnego rozumu[39]. Stąd rozum w teologii islamskiej bywa postrzegany jako

[36] Por. H. Zirker, *Islam. Theologische und gesellschaftliche…*, dz. cyt., s. 100.

[37] Tamże.

[38] Por. tamże, s. 101.

[39] Tamże, s. 104: „Selbstverständlich muss hier die Aussage, dass ein Gesandter «die Ordnung» Gottes «stiftet», eingeschränkt werden: Er kann sie nur in seiner Verkündigung und im Buch vergegenwärtigen; denn ihre Prinzipien sind den Menschen bereits in der Schöpfung grundgelegt und zur Kenntnis gebracht". Przypomina się tutaj oświeceniowa idea religii rozumu (*Vernunftreligion*), przypisująca objawieniu niemal wyłącznie wartość pedagogiczną. Por. G.E. Lessing, *Wychowanie rodzaju ludzkiego*, [w:] tenże, *Dzieła zebrane*, t. 3, tłum. H. Kahanowa, Warszawa 1959, s. 532: „Czym jest wychowanie dla jednostki, tym objawienie dla całego rodzaju ludzkiego"; „Wychowanie nie daje człowiekowi nic, czego by sam z siebie zdobyć nie mógł: daje mu to, co mógłby sam zdobyć, tylko szybciej i łatwiej". Stwierdzenie, że nauka, którą głosił Prorok i która spisana jest w Koranie, nie przynosi nic ponad to, co Bóg zawarł już w samym stworzeniu i co człowiek może poznać własnym rozumem, jest niewątpliwie pewnym uproszczeniem, jednak dobrze oddaje roszczenie islamu do rozumności i uniwersalności. Także w tym miejscu ujawnia się jego trwałe wyzwanie wobec chrześcijaństwa jako „wiary szukającej zrozumienia" (św. Anzelm). Dla islamu objawienie Boże nie domaga się bowiem dodatkowego uwierzytelnienia przez nadzwyczajne znaki lub cuda; jego wiarygodność polega właśnie na tym, że jest ono zgodne z rozumem. Prawdę objawie-

rodzaj wewnętrznego objawienia (*hidaya al-amma*)[40]. Al-Māturīdī (893-944), założyciel mutarydzkiej szkoły teologicznej, uważał, że sura 4,83: „I gdyby nie łaska Boga nad wami i Jego miłosierdzie, to, z pewnością, poszlibyście za szatanem, z wyjątkiem nielicznych!" – pozwala przyjąć, że istnieją ludzie, którzy są w stanie oprzeć się szatanowi wyłącznie na mocy własnego rozumu. Większość ludzi potrzebuje jednak Bożej pomocy, Jego łaski i miłosierdzia, inaczej bowiem nie mogliby się ostać w obliczu trudności i pokus. Stąd dużą rolę odgrywają w islamie modlitwa, post i pielgrzymka. Ich celem jest zjednanie sobie i pomnożenie przychylności Boga. Grzech, mimo swego indywidualnego charakteru, ma także skutki społeczne. Stąd islam przewiduje również ponadindywidualne możliwości jego kompensacji w postaci jałmużny lub poszerzania praw wolnościowych.

W przekonaniu muzułmanów zbawienia dostąpi każdy, kto wierzy w Boga, życie pozagrobowe oraz spełnia dobre uczynki (por. S. 2,62; 5,69; 46,13)[41]. Istota zbawienia nie polega jednak na intymnej więzi z Bogiem – zabrania tego radykalna transcendencja Boga wobec świata – lecz na zażywaniu szczęścia w raju. Także tutaj ujawnia się istotna różnica między islamem a chrześcijaństwem: Chrystus „raz (*hápax*)" umarł za grzechy, aby nas „przyprowadzić (*prosagágē*) do Boga" (1 P 3,18); tylko przez Niego mamy „dostęp (*prosagōgē*)" do zbawienia wiecznego (Rz 5,2; Ef 2,18; 3,12). Tymczasem w islamie kroczenie „dro-

nia może więc poznać każdy, kto nauczył się posługiwać własnym rozumem. Tymczasem krytykowana przez islam chrześcijańska doktryna o grzechu pierworodnym zdaje się zaprzeczać takiej możliwości (zwłaszcza tam, gdzie rozumie się ją radykalnie jako głęboki i trwały defekt ludzkiej natury w aspekcie jej możliwości poznawczych i wolitywnych). Nic dziwnego, że gloryfikujące rozum oświecenie odrzuciło ideę grzechu pierworodnego jako nieracjonalną i szkodliwą (np. H.S. Reimarus). U Kanta, który wyznaczył granice rozumowi, nauka o grzechu pierworodnym znalazła odzwierciedlenie w idei „radykalnego zła". Zgodnie z nią ludzka skłonność (*Hang*) do zła ma swoje źródło w wolności (por. I. Kant, *Religia w obrębie samego rozumu*, dz. cyt., s. 41). Widać tu pewną zbieżność z myślą św. Augustyna: wolna wola może wybierać dobro lub zło. Jest też jednak różnica: Kant pytanie o ostateczne pochodzenia zła pozostawia bez odpowiedzi (nie ma go ani w rozumie, ani w naturze), sugerując jedynie jako podstawę jego możliwości wolność człowieka, podczas gdy biskup Hippony wywodzi je z prehistorii biblijnej. Ponadto dla Kanta zło absolutne, czynione dla samego zła, nie istnieje, gdyż przekracza ono możliwości ludzkiej natury. Por. R. Safranski, *Zło. Dramat wolności*, tłum. I. Kania, Warszawa 1999, s. 170.

[40] Por. Ş.A. Düzgün, *Errettung*, [w:] R. Heinzmann u. a. (red.), *Lexikon des Dialogs…*, dz. cyt., s. 163.

[41] Tamże.

gą prostą" prowadzi ludzi do wspólnoty *między sobą*, a nie z Bogiem[42]. Bóg czuwa nad człowiekiem i prowadzi go po właściwej ścieżce, ale nie wchodzi w głębsze relacje ani z nim, ani ze światem. Temu stwierdzeniu wydaje się przeczyć często cytowana sura 50,16: „My stworzyliśmy człowieka i wiemy, co podszeptuje jemu dusza. My jesteśmy bliżej niego aniżeli arteria jego szyi". Jednak kontekst tej wypowiedzi pokazuje jasno, że nie chodzi tu o intymną, osobową więź człowieka z Bogiem, lecz o to, że Bóg zna najskrytsze myśli ludzkiego serca, tak że również za nie trzeba będzie odpowiedzieć w Dniu Sądu (S. 50,16.18). Ci, co wierzą i spełniają dobre uczynki, mogą wprawdzie widzieć w tym „przybliżenie do Boga" (S. 9,99), jednak bliskość względem Boga nie polega na zjednoczeniu z Nim; nie jest uczestnictwem w Jego boskim życiu, lecz przebywaniem we „wzniosłych komnatach" (S. 34,37) raju.

W takim ujęciu Bóg nie jest – i nie może być (!) – Bogiem historii. *Historia* zbawienia i objawienia, tak jak rozumie ją chrześcijaństwo, jest dla islamu nie do pomyślenia. Między Bogiem a światem zionie przepaść. Nawet Mahomet nie miał bezpośredniego dostępu do źródła objawienia, lecz otrzymał je za pośrednictwem archanioła Gabriela. W konsekwencji objawienie w islamie może być pojmowane wyłącznie jako „instrukcja", pouczenie, *locutio Dei* (model intelektualistyczny), nigdy jako *samoobjawienie* (*autorevelatio*) i *samodarowanie* (*autodonatio*) Boga człowiekowi (model personalistyczny). Każdy rodzaj upodobnienia człowieka do Boga, nie mówiąc już o identyfikacji z Nim, jest dla ortodoksyjnego islamu bałwochwalstwem (*szirk*) i grozi rozbiciem monoteizmu[43].

---

[42] Por. H. Zirker, *Islam. Theologische und gesellschaftliche…*, dz. cyt., s. 110 n. Odnośnie do pytania, czy sprawiedliwi po zmartwychwstaniu będą „oglądać" Boga – zob. H. Stieglecker, *Die Glaubenslehren…*, dz. cyt., s. 774-798; M.K.I. Gafar, *Gott ist das Endziel*, [w:] A. Bsteh (red.), *Gott des Christentums und des Islams*, Mödling 1978, s. 147-165.

[43] Por. H. Zirker, *Islam. Theologische und gesellschaftliche…*, dz. cyt., s. 111 n.; D.L. Carmody, J.T. Carmody, *Mistycyzm w wielkich religiach świata*, tłum. E. Łukaszyk, Kraków 2011, s. 288: „Ogólnie rzecz biorąc, islam nie zachęca do intymnej, romantycznej relacji z Bogiem". Idea zjednoczenia z Bogiem, zatracenia się w Nim, odgrywa dużą rolę w mistyce islamskiej, ale właśnie z tego powodu trudno uznać ją za jeden z głównych nurtów islamu. Sufizm od początku był podejrzany, a niekiedy wprost zwalczany przez islamską ortodoksję. Dobitnym tego przykładem jest los al-Halladża, którego zabito, gdyż twierdził, że stał się boski dzięki mistycznej unii z Bogiem. Por. tamże, s. 289.

W odpowiedzi na zarzuty

U podstaw wiary chrześcijańskiej leży doświadczenie uczniów, że w Jezusie Chrystusie dokonało się zbawienie świata. Ta podstawowa prawda od początku znajdowała wielorakie interpretacje. Były one za każdym razem próbą wyrażenia w kategoriach teologicznych zbawczego charakteru wydarzenia Jezusa przy uwzględnieniu tradycyjnego przekazu wiary oraz aktualnego kontekstu historycznego, społecznego i kulturowego. Na oznaczenie takiej interpretacji przyjął się w teologii chrześcijańskiej termin „model soteriologiczny"[44].

Pierwsze modele widoczne są już w Nowym Testamencie. Inaczej postrzegają dzieło zbawcze Chrystusa synoptycy, a inaczej Jan czy Paweł. Łukasz podkreśla zbawcze znaczenie całego życia Jezusa i Jego orędzia o królestwie Bożym. Dla Pawła charakterystyczna jest „soteriologia krzyża". Krzyż objawia ogrom Bożej miłości, która poddaje się cierpieniu, by je ostatecznie przezwyciężyć (por. Flp 2,6-11). W soteriologii Jana podstawową rolę odgrywa wcielenie odwiecznego Słowa (J 1,1 n. 14). Zrodzone z Boga Słowo-Syn przynosi życie wieczne i udziela go każdemu, kto w Niego wierzy (J 1,12). Jan widzi też w Jezusie pasterza, który oddaje życie za swoje owce (J 10,11-15.17).

Ta różnorodność ujęć zbawczego wymiaru wydarzenia Jezusa Chrystusa znalazła odzwierciedlenie w soteriologii Ojców Kościoła. Na Wschodzie zasadniczą rolę odegrała nauka o wcieleniu. Słowo, które stało się ciałem, „przebóstwia" człowieka (Atanazy), a przez naukę i przykład zbawczo go „wychowuje" (Klemens Aleksandryjski). Na Zachodzie zasadniczą rolę odegrał krzyż (Tertulian). Jezus złożył siebie w ofierze Ojcu jako zadośćuczynienie za grzechy ludzkości. Ojcom bliskie są również inne kategorie soteriologiczne. Na przykład Orygenes mówi o arcykapłaństwie Chrystusa jako kenozie Logosu, zaś Augustyn o śmierci Jezusa jako *sacrificium reconciliationis*. W średniowieczu interesowano się głównie trzema kwestiami: zbawczym znaczeniem śmierci Jezusa, Jego kapłaństwem oraz zbawieniem poszczególnego człowieka[45]. Również współczesna teologia w różny sposób ujmuje i interpretuje dzieło zbawcze Chrystusa[46]. Mówiąc zatem o so-

[44] T. Dola, *Problem komplementarności współczesnych modeli soteriologicznych*, Opole 1994, s. 5-11; W. Hryniewicz, *Chrystus nasza Pascha. Zarys chrześcijańskiej teologii paschalnej*, t. 1, Lublin 1982, s. 383-385; L. Ullrich, *Soteriologische Modelle in der Dogmengeschichte. Eine Skizze als Orientierungshilfe*, „Theologischer Jahresbericht", 1988, s. 234-252.

[45] Por. T. Dola, *Problem komplementarności…*, dz. cyt., s. 5 n.

[46] W. Hryniewicz dzieli wszystkie chrześcijańskie interpretacje zbawienia na

teriologii chrześcijańskiej (i jej krytyce), zawsze należy mieć na uwadze wielość ujęć i interpretacji *jednego* wydarzenia zbawczego w Jezusie Chrystusie. Różnorodność ta wskazuje na niezgłębione bogactwo treściowe „przedmiotu", który każdy model na swój sposób stara się zrozumieć i opisać.

Podobnie ma się rzecz z chrześcijańską nauką o grzechu pierworodnym (*peccatum originale*). Także tutaj mamy do czynienia z różnorodnością ujęć i stanowisk, które z czasem wyraziły się w postaci różnych „typów" interpretacji nauki o grzechu pierworodnym[47]. O ile jednak wiara w zbawczą moc wydarzenia Chrystusa towarzyszyła chrześcijaństwu od początku, doktryna grzechu pierworodnego kształtowała się stopniowo. Jej tło stanowią teologiczne spory o relację natury i łaski oraz kontrowersje gnostyckie. Formalnie nauka o grzechu pierworodnym, rozumianym jako dziedziczenie grzechu Adama oraz związanej z nim rzeczywistej winy (*originalis reatus*), bierze swój początek od Augustyna (*De diversis quaestionibus ad Simplicianum* I,20,20). Wcześniej uważano, że dziedziczymy po Adamie skażenie i śmiertelność, a nie jego winę. Na Wschodzie, gdzie podkreślano zbawczą rolę wcielenia oraz propagowano antropologiczny optymizm (na przekór prądom gnostyckim i manichejskim), nauka o grzechu pierworodnym nie odegrała aż tak znaczącej roli. Można stwierdzić, że patrystyka grecka pojmowała grzech pierwszych rodziców jako coś przygodnego i akcydentalnego. Stąd chrześcijański Wschód od wieków skłaniał się ku myśli, że inkarnacja boskiego Słowa dokonałaby się niezależnie od upadku człowieka, gdyż odkupienie nie jest jedynym celem wcielenia; miałoby ono miejsce nawet wtedy, gdyby grzech nie zaistniał w dziejach ludzkości[48]. Na Zachodzie myśl ta powróci w teologii inkarnacyjnej Dunsa Szkota. Ponadto Ojcowie greccy nie idealizują stanu ludzkiej natury przed upadkiem. Nie mówią wprawdzie o jakichś brakach pierwszego człowieka, ale nie uważają go za absolutnie doskonałego. Ze stanu

dwie grupy, w zależności od akcentowania boskiej (modele zstępujące) bądź ludzkiej (modele wstępujące) aktywności w dziele zbawienia. Dola wymienia cztery interpretacje zbawienia, najczęściej spotykane we współczesnej soteriologii chrześcijańskiej: 1. zbawienie jako odkupienie przez krzyż; 2. zbawienie jako zadośćuczynienie; 3. zbawienie jako uszczęśliwiająca łaska; 4. zbawienia jako wyzwolenie. Wszystkie te modele, mimo istotnych różnic, są względem siebie komplementarne.

[47] Zob. H. Hoping, *Erbsünde, Erbsündenlehre. II. Historisch-theologisch*, [w:] W. Thönissen (red.), *Lexikon der Ökumene und Konfessionskunde*, Freiburg im Br. 2007, kol. 320 n.

[48] Zob. J. Meyendorff, *Teologia bizantyjska. Historia i doktryna*, tłum. J. Prokopiuk, Warszawa 1984, s. 185-191.

bezgrzeszności i pierwotnej niewinności miał on przejść do stanu cnoty i świętości, zdobywanych na drodze współpracy wolnej woli z łaską Bożą[49].

W tym kontekście nasuwają się pewne uwagi, które będą miały istotne znaczenie dla wiarygodności chrześcijańskiej soteriologii w obliczu stawianych jej zarzutów. Otóż należy zauważyć, że również chrześcijaństwo (zwłaszcza na Wschodzie) nie identyfikuje zbawienia z odkupieniem. Zbawienie jest pojęciem szerszym, gdyż dotyczy miejsca człowieka w Bożym planie stworzenia. Człowiek od samego początku był powołany do wspólnoty z Bogiem, o czym wyraźnie mówi Księga Rodzaju: „Uczyńmy człowieka na Nasz obraz, podobnego Nam" (Rdz 1,26; zob. 5,1-2). Ów ikoniczny status każdego człowieka stanowi podstawę chrześcijańskiej antropologii, zasadniczo różnej od antropologii islamskiej. Z chrześcijańskiego punktu widzenia można powiedzieć: „Człowiek jest wiecznym «korelatem» Boga"[50]. Obraz Boży w człowieku wyróżnia go na tle reszty stworzenia i decyduje o jego specjalnej relacji do Boga. Jest to nie tylko relacja ontycznej zależności, ale nade wszystko interpersonalnej więzi (symbolizowanej przez „drzewo życia"), stanowiącej o dobru człowieka: o jego życiu, szczęściu i ostatecznym spełnieniu. Wyrazem tej więzi miało być zachowywanie woli Stwórcy, czyli „przykazania antropogenetycznego"[51], zredagowanego przez Jahwistę w formie zakazu. Dotyczył on spożywania z „drzewa poznania dobra i zła", czyli z „drzewa fałszywej równości ze Stwórcą": „Będziecie jako bogowie" (Rdz 3,5.22). Był to fundamentalny wymóg zachowania prawdy bytu i porządku między Stwórcą a stworzeniem[52]. Bóg nie odmawia człowiekowi daru życia, ale człowiek musi przyjąć ów dar na sposób ludzki, osobowy, a więc jako istota moralna (świadoma, rozumna i wolna)[53]. Dlatego w ogrodzie jest także „drzewo próby", „przezwyciężenia pokusy", „poznania dobra i zła". Przy tym drzewie waruje szatan jako istota moralnie (nie ontycznie!) zła. Złamanie woli Bożej „obiecuje" autonomię, niezależność, au-

[49] Por. W. Hryniewicz, *Wiara rodzi się w dialogu*, Kraków 2015, s. 184.

[50] Cz. Bartnik, *Dogmatyka katolicka*, t. 1, Lublin 2012[3], s. 328.

[51] Tamże.

[52] Tamże, s. 329.

[53] Tamże, s. 231: „Człowiek jako cząstka natury musi być poddany wewnętrznej próbie i weryfikacji, żeby móc stać się osobą; inaczej byłby niejako tylko bryłą ziemi lub zwierzęciem; musi być poddany wymiarowi osobowemu, moralnemu, wolnej afirmacji Boga, prawdy, dobra, życia – przeciw szatanowi; […] «próba człowieczeństwa» będzie odtąd nieustanna (*anthropogenesis continua*), gdyż należy do istoty stawania się człowieka osobą (*prosopoiesis*)".

tarkię, zaś posłuszeństwo i zachowanie ustanowionego przez Stwórcę porządku – *e contrario* ma skutkować zniewoleniem, stagnacją, zgodą na własną skończoność, kruchość i przemijalność.

Biblijny opis upadku jest w istocie anatomią grzechu, ekranizacją wiecznej pokusy do złego. Pierwotna sytuacja ludzkości, tak często idealizowana w powszechnej świadomości religijnej, daleka jest od romantycznej sielanki. Zamiast rajskiej błogości odnajdujemy dramat, którego napięcie potęgowane jest obecnością zła. Przy tym w świecie istnieje nie tylko zło materialne, fizyczne, ale także zło wewnątrz człowieka: w jego umyśle, sercu i duszy. W tym miejscu pierwsze rozdziały Biblii nie pozostawiają cienia wątpliwości: „istota ludzka jest przerażająco «bliska złu»"[54]. Źródłem tego zła nie jest ani Stwórca, ani świat (natura), ani nawet szatan, lecz sam człowiek: „Grzech leży u wrót i czyha na ciebie, a przecież ty masz nad nim panować" (Rdz 4,7). Przynajmniej w tym jednym punkcie biblijna i koraniczna wizja człowieka wydają się zgadzać: człowiek od początku jest istotą ambiwalentną, podatną na pokusę i zło, sam jednak ponosi odpowiedzialność za swoje czyny. Jednakże, jak podkreśla Księga Rodzaju, pozytywna lub negatywna autoweryfikacja „pierwszego człowieka" będzie miała istotny wpływ na przyszłość całego rodzaju ludzkiego i dalsze losy stworzenia. Księgi Starego Testamentu wyraźnie mówią o wtargnięciu grzechu na świat wskutek winy człowieka oraz niewłaściwego użytku jego wolności. Akcentują powszechną grzeszność ludzi: „Nie ma człowieka, który by nie grzeszył" (1 Krl 8,46); „nauczyliście się postępować przewrotnie (Jr 13,23). Skąd owa powszechność grzechu? Kontekst, w jakim tworzył autor redakcji Rdz 3 (okres niewoli babilońskiej), pozwala przypuszczać, że zaistniał pewien rodzaj dziedziczenia grzechu i jego skutków (*hereditas peccaminosa*) z pokolenia na pokolenie. W konsekwencji wewnątrz dziejów stworzenia toczą się także dzieje grzechu, w których wszyscy jakoś uczestniczymy i do których dołączamy nasze osobiste zło[55].

W tym miejscu ukazuje się istotna różnica między biblijną a koraniczną wizją człowieka, co odzwierciedliło się także w odmiennych koncepcjach zbawienia. Według Biblii wskutek odpowiedzialnej i kierowniczej pozycji człowieka w przyrodzie oraz ontycznej jedności rodzaju ludzkiego grzech Adama miał zasięg ogólnoludzki, a nawet kosmiczny. W islamie ów metafizyczny wymiar zła moralnego wydaje się nie mieć żadnego znaczenia. Według Koranu wystarczyło, że Adam

[54] Tamże.

[55] Por. tamże.

(rozumiany jako indywiduum) żałował za swój grzech i Bóg mu przebaczył. Występek, którego się dopuścił, był jego osobistym grzechem i jako taki nie miał żadnego wpływu na dalsze losy ludzkości[56]. Koncepcja biblijna jest inna. Rdz 1-3 nie rozumie Adama jako indywiduum, lecz jako *persona corporativa* (hebr. *hā' ādām* – człowiek) – i w tym sensie jest on reprezentantem całej ludzkości. W ten sposób antropologiczny postulat jedności całego rodzaju ludzkiego (wszyscy uczestniczymy w tej samej naturze ludzkiej) wyjaśnia rozprzestrzenianie się grzechu pierworodnego na całą ludzkość. Zło moralne, mające swoje źródło w źle użytej wolności, ma wymiar „ontyczny" – sięga w głąb samego bytu, burzy porządek stwórczy, narusza harmonię między Bogiem i stworzeniem, w związku z czym nie może być usunięte przez samego człowieka. W ten sposób historia zbawienia, która zaczyna się w chwili stworzenia, staje się teraz – na mocy Bożej obietnicy (Rdz 3,14-15) – historią odkupienia: Bóg sam musi uzdrowić swoje stworzenie, gdyż tylko On ma nad nim władzę.

Z drugiej strony zbawienie/odkupienie nie może dokonać się obok ludzkiej wolności – nie dlatego, że Bóg nie mógłby inaczej odku-

[56] Nie znaczy to, że islam nie zna społecznych skutków grzechu. Owszem, również tutaj podkreśla się, iż przewinienia ludzkie naruszyły wspólnotowość, którą Bóg ustanowił w samym akcie stworzenia. W ten sposób grzech nabiera wymiaru ponadindywidualnego i uniwersalnego. Jednak społeczno-historyczne skutki ludzkich wykroczeń nie są w islamie nazywane „grzechem" (por. H. Zirker, *Islam. Theologische und gesellschaftliche…*, dz. cyt., s. 106). Warto zaznaczyć, że również w chrześcijaństwie grzech pierworodny pojmowany jest jako „grzech" w sensie analogicznym, gdyż nie odnosi się bezpośrednio do wolnych czynów jednostki, bez których nie można mówić o grzechu w sensie ścisłym. Z tego powodu K. Barth całkowicie odrzucił pojęcie grzechu pierworodnego (w sensie *Erbsünde*), uznając je za *contradictio in adiecto*. W nowszej teologii, zarówno katolickiej jak i protestanckiej, można zaobserwować tendencję do „naturalizowania grzechu pierworodnego" (G. Essen), polegającą na utożsamieniu go z „powszechną sytuacją winy" (K. Rahner), „grzechem świata" (P. Schoonenberg), „złem strukturalnym" (G. Gutiérrez), lękiem (E. Drewermann) lub „ego-centryczną strukturą bytu ludzkiego" (W. Pannenberg). Biorąc pod uwagę nauczanie Soboru Trydenckiego, ujęcia te (w dużej mierze zgodne z nauczaniem islamu na temat powszechności grzechu!) należałoby raczej uznać za niewystarczające, choć niekoniecznie błędne. W nauce o grzechu pierworodnym chodzi bowiem o to, że sama nasza wolność już u źródła została „zainfekowana" jakimś złem, które nie pozwala jej rozwinąć się zgodnie ze swoją wewnętrzną dynamiką, odnoszącą ją do odpowiadającego jej dobra – tak naturalnego, jak i nadprzyrodzonego. W konsekwencji człowiek „jest wolny, by stać się wolnym" (G. Greshake); jednak by stać się wolnym, potrzebuje odkupienia. Dopiero odkupiona wolność może stać się w pełni wolnością.

pić ludzkości, ale dlatego, że również wolność człowieka jest elementem ustanowionego przezeń porządku stwórczego. Dlatego zbawienie miało przyjść przez *niewiastę* (Maryję jako nową Ewę) i jej *potomstwo* (Chrystusa jako nowego Adama). Wątek ten, wyraźnie obecny u św. Pawła (por. Rz 5,12-15), był rozwijany przez Ojców Kościoła (Justyn, Ireneusz, Tertulian), a swoje spekulatywne dopełnienie znalazł w soteriologii Anzelma z Canterbury. Ponieważ bezpośredni kontekst soteriologii Anzelma stanowiła konfrontacja z krytyką chrześcijaństwa ze strony judaizmu i islamu, w naszych rozważaniach ograniczymy się do krótkiej prezentacji jego stanowiska[57].

Anzelm ma przed oczyma krytyczną postawę żydów i muzułmanów, którzy wcielenie uważają za niemożliwe i śmieszne, a ekspiacyjną śmierć Syna Bożego za uwłaczającą Bożej czci. Jest oczywiste, że w polemice z nimi nie może powoływać się na autorytety, zwłaszcza na pisma Nowego Testamentu, gdyż nie wszyscy uznają je za podstawę swojej wiary. W tej sytuacji biskup Canterbury usiłuje wykazać, iż to, *jak* dokonało się nasze zbawienie, było „stosowne" (i w tym sensie konieczne) z przyczyn oczywistych dla samego rozumu. W związku z tym usiłuje uzasadnić konkretność wydarzenia Chrystusowego wyłącznie na podstawie koniecznych argumentów (*rationes necessariae*), bez odwoływania się do danych objawienia (*quasi nihil sciatur de Christo*)[58].

Chcąc uzasadnić rozumność wiary chrześcijańskiej, Anzelm świadomie pomija niektóre patrystyczne koncepcje zbawienia, jak na przykład „teorię wykupu" (krew Chrystusa była zapłatą daną diabłu w zamian za wolność człowieka) czy ideę „przechytrzenia diabła" (diabeł chciał połknąć człowieczeństwo Jezusa i złapał się na haczyk ukrytego w nim bóstwa). Zapewne sami Ojcowie nie rozumieli tych obrazów dosłownie, jednak nie miały one większego znaczenia dla argumentacji Anzelma. Ponadto intencją ojca scholastyki było obalenie fałszywego zarzutu żydów i muzułmanów, jakoby chrześcijaństwo głosiło zagniewanego i głęboko obrażonego Boga, którego trzeba uspokajać i łagodzić straszliwą śmiercią niewinnego człowieka, więcej nawet – Jego własnego Syna.

---

[57] Soteriologia Anzelma doczekała się w ostatnim czasie licznych opracowań krytycznych, w tym również w języku polskim. Zob. T. Dola, *Problem komplementarności…*, dz. cyt., s. 63-101; J. Kempa, *Konieczność zbawienia. Antropologiczne założenia soteriologii Anzelma z Canterbury*, Katowice 2009; tenże, *Zagadnienie zastępczości w soteriologii Anzelma z Canterbury i jej współczesnej recepcji*, „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne", t. 40, z. 1, 2007, s. 24-39.

[58] Por. *Cur Deus homo*, wstęp.

Podstawową przesłankę teorii Anzelma stanowi zaistniała w momencie stworzenia relacja człowieka do Boga[59]. Z racji stworzenia człowiek jest w istotny sposób skierowany do Boga jako swego *principium et finis*. Skierowanie to realizuje się w ramach ustalonego przez Boga ładu (*ordo*), który Anzelm nazywa zewnętrzną czcią i chwałą Boga (*gloria Dei externa*). Ów obiektywny ład świata tożsamy jest ze zbawczą wolą Boga. Stąd człowiek nie może wprawdzie obrazić Boga w Jego istocie, ale postępując wbrew ustalonemu przezeń porządkowi niszczy swoje własne medium zbawienia, a przez to pośrednio występuje przeciwko samemu Bogu. W takim rozumieniu grzech polega na zwróceniu się stworzenia przeciwko własnemu zbawieniu, a w konsekwencji przeciwko samemu sobie (utrata celu i możliwości spełnienia własnej egzystencji). Stanowi on bowiem zepsucie stworzonej przez Boga natury ludzkiej, której podstawę i słuszne granice wyznacza *ordo iustitiae*. Kara za grzech jest więc w istocie utratą Boga jako zbawienia, co przejawia się w wynaturzeniu wolności oraz wypadnięciu z porządku sprawiedliwości.

Bóg w swojej wszechmocy ma różne możliwości naprawy naruszonego przez grzech porządku (na przykład samym werdyktem swej władzy), zależy Mu jednak na poważnym potraktowaniu ludzkiej wolności. Nie chce zatem przywracać sprawiedliwości i swojej chwały w świecie bez człowieka czy nawet wbrew niemu, lecz pragnie ponownie uzdolnić ludzką wolność do wyrażenia zgody na obiektywny ład świata (*ordo iustitiae*). Tak więc to człowiek powinien przywrócić chwałę Bożą w świecie, czyli uczynić jej zadość (*satis facere*) przez jakiś nowy czyn dobrowolnego posłuszeństwa. Nie jest to jednak możliwe, ponieważ wtedy przyczyną zbawienia, w miejsce Boga, stałby się sam człowiek. Powstaje zatem dylemat: tylko Bóg jako Stwórca może przywrócić *ordo iustitiae*, ale zarazem tylko człowiek – jako znajdujący się w owym *ordo* – może udzielić Mu dobrowolnej odpowiedzi. Anzelm dochodzi przeto do wniosku: biorąc pod uwagę już istniejącą relację Stwórca-stworzenie, wcielenie okazuje się rozwiązaniem najbardziej odpowiadającym Bożej logice stworzenia i zbawienia. Poprzez wcielenie Bóg sam przechodzi na stronę człowieka i w ludzkiej woli Jezusa dobrowolnie przyjmuje porządek sprawiedliwości. W ten sposób wcielenie przedwiecznego Słowa Bożego nie jest tylko objawieniem Bożej mocy, ale jednocześnie ustanowieniem nowej sprawiedliwości, świętości i chwały. Ponieważ podmiotem człowieczeństwa Jezusa jest Jego

[59] Por. G.L. Müller, *Katholische Dogmatik. Für Studium und Praxis der Theologie*, Freiburg im Br. 1996², s. 381.

bóstwo, od samego początku cechuje je wewnętrzna wolność i oddanie, przez które Jezus okazuje Bogu posłuszeństwo i oddaje Mu chwałę. Jako członek ludzkości, a zarazem wolny od grzechu, może ponieść ciążącą na ludziach (słuszną) karę, to jest śmierć, będącą następstwem nieposłuszeństwa i przejawem oddalenia od Boga, źródła życia.

Przez swoje posłuszeństwo Jezus *czyni* zatem swoją śmierć ofiarą zastępczą, ale jej celem nie jest nakłonienie Boga do pojednania, ani tym bardziej do zmiany Jego nastawienia względem świata. Takie myślenie byłoby niczym innym, jak przejawem świadomości mitycznej, projektującej psychiczne struktury i reakcje człowieka na Boga. Tymczasem Jezus jedna nas z Bogiem właśnie przez to, że w pośrodku swojej ludzkiej (stworzonej) wolności przyjmuje raz jeszcze podarowaną przez Boga całej ludzkości ofertę zbawienia, okazując Mu posłuszeństwo i oddając chwałę aż po najdalsze konsekwencje – aż po krzyż i śmierć. W ten sposób dar pojednania i nowej sprawiedliwości zostaje włączony w proces ludzkiej wolności, a Chrystus – jako Głowa nowej ludzkości – staje się „nowym Adamem". Ponieważ akt zgody Jezusa na ustanowione przez Stwórcę *ordo iustitiae*, w którym zawiera się także Jego zbawcza wola, jest czynem ludzkim i jednocześnie wyrazem pełnej wolności, Anzelm nazywa go doskonałą zasługą (*meritum*)[60].

W takim ujęciu pojednanie w żadnym wypadku nie może być rozumiane w taki sposób, jakoby w Bogu istniały przeciwstawne motywy, na przykład sprawiedliwość i miłosierdzie, które teraz, wskutek przelania krwi niewinnego, stały się jednością. W Bogu sprawiedliwość całkowicie utożsamia się z miłosierdziem, które najpełniej ukazało się w Jezusie Chrystusie, zwłaszcza w Jego cierpieniu i śmierci. Miłosierdzie Boga jest Jego sprawiedliwością, przez którą On czyni nas sprawiedliwymi (*iustum facere*)[61].

Nie mamy tu do czynienia, rzecz jasna, z pełnym wykładem chrześcijańskiej soteriologii. Anzelmowi chodziło przede wszystkim o ukazanie wewnętrznej logiki łączącej wcielenie z odkupieniem, a w konsekwencji o wykazanie rozumnego charakteru chrześcijańskiej wiary w Boga i dokonane w Chrystusie odkupienie. Warto dodać, że swoją naukę o zastępczej i ekspiacyjnej śmierci Jezusa Anzelm umieszcza na płaszczyźnie idei przymierza, która w Biblii jest podstawową kategorią określającą oraz interpretującą relację Boga do człowieka i całego stworzenia.

---

[60] Por. tamże, s. 383.

[61] Por. tamże.

Wnioski i kwestie do dyskusji

Powyższe refleksje z pewnością nie wyczerpują bogatej i złożonej problematyki wzajemnych relacji chrześcijaństwa oraz islamu w aspekcie wysuwanych w nich roszczeń zbawczych. Niemniej jednak w świetle tego, co powiedziano, można pokusić się o sformułowanie pewnych ogólnych wniosków, które mogą okazać się pomocne i inspirujące dla dalszej dyskusji w omawianej kwestii, a także dla teologii religii jako takiej.

1. Należy zauważyć, że poważne potraktowanie wypowiedzi obydwu religii na temat zbawienia nie pozwala na dokonywanie jakichkolwiek harmonizacji i upraszczających syntez. Nie kwestionując obecności wspólnych motywów i idei teologicznych, zwłaszcza tych opartych na tradycji biblijnej, z której czerpie także Koran, nie sposób nie zauważyć istotnych różnic, a nawet sprzeczności w obrębie szczegółowych interpretacji oraz rozumienia tych samych motywów i idei. Wystarczy wspomnieć koraniczną interpretację biblijnej historii upadku lub śmierci Jezusa. W tej sytuacji umieszczanie chrześcijaństwa i islamu we wspólnym schemacie soteriocentryzmu, jak czyni to pluralistyczna teologia religii, okazuje się daleko idącym uproszczeniem, zafałszowującym prawdziwy obraz obydwu religii. Wniosek ten można potraktować jako przestrogę dla teologii religii w ogóle, gdyż również pozostałe stanowiska teologicznoreligijne (ekskluzywizm i inkluzywizm) nierzadko zadowalają się ogólnymi stwierdzeniami i wyobrażeniami na temat religii, zupełnie nie interesując się tym, co dana religia mówi o sobie samej. Emblematycznym tego przykładem jest postawa K. Bartha, który zapytany kiedyś przez cejlońskiego teologa D.T. Nielsa, skąd wie, że hinduizm jest niewiarą, miał odpowiedzieć: „A priori"[62]. Rodzi się zatem postulat, by teologia religii nie ograniczała swoich badań do płaszczyzny ogólnej, „makrologicznej", ale zeszła w głąb, na płaszczyznę „mikrologiczną". Wiąże się to z uwzględnieniem szczegółowych danych dostarczanych przez nauki religioznawcze, takie jak historia religii, etnologia religii, fenomenologia religii i inne. Zadaniu temu usiłuje od jakiegoś czasu sprostać teologia komparatywna (*comparative theology*), uprawiana głównie w Wielkiej Brytanii i Stanach Zjednoczonych, a ostatnio także w Niemczech[63]. Jej przedstawiciele

[62] D.T. Niles, *Karl Barth – a Personal Memory*, „The South East Asia Journal of Theology", t. 11, 1969, s. 10 n.

[63] Zob. K. Kałuża, *Teologia komparatywna. Geneza, opcje, szanse i problemy*, „Roczniki Teologiczne", t. 61, z. 9, 2014, s. 43-91.

(F.X. Clooney, R.C. Neville, K. Ward i inni) dystansują się od ujęć globalno-systemowych, charakterystycznych dla teologii religii, i zwracają się ku konkretnym religiom historycznym, traktując je jako niepowtarzalne oraz niesprowadzalne do siebie fenomeny społeczno-kulturowe. Tym, co charakteryzuje teologię komparatywną, jest jej mikrologiczny charakter, konsekwentne stosowanie metody komparatywnej oraz dążenie do maksymalnej obiektywizacji wyników badań. W efekcie w teologii komparatywnej nie chodzi o tworzenie kolejnych teorii teologicznoreligijnych (obok ekskluzywizmu, inkluzywizmu i pluralizmu), lecz o szczegółową analizę konkretnych idei bądź pól problemowych, wyznaczonych przez co najmniej dwie tradycje religijne. Niniejszy artykuł można potraktować jako próbę takiego sposobu podejścia do badań nad religiami.

2. Poczynione analizy pokazały, że islam nie tylko nie rozwinął żadnej soteriologii, ale świadomie przeciw niej występuje. Rodzi się zatem pytanie o przyczyny takiego stanu rzeczy, zwłaszcza że Koran czerpie z tradycji biblijnych, w których obecne są mniej lub bardziej rozwinięte elementy teologii zbawienia (np. w tradycji prorockiej). Wydaje się, że głównym tego powodem jest specyficzny typ monoteizmu, jaki reprezentuje islam. Soteriologia chrześcijańska, niezależnie od konkretnego modelu, w jakim występuje, opiera się na dwóch przesłankach, które z punktu widzenia tradycji muzułmańskiej są nie do przyjęcia: 1. Bóg i Jego zbawienie dają się pomyśleć w kategoriach personalistyczno-komunikatywnych; 2. przestrzeń i czas mogą stanowić medium, poprzez które Bóg zbawczo wychodzi naprzeciw człowiekowi. Dopiero przyjmując te założenia, które logicznie wpisują się w biblijną ideę przymierza, da się pomyśleć, że Jezus Chrystus jest szczytem i zarazem eschatologicznym spełnieniem zbawczego *samoudzielania* się Boga człowiekowi. Jak pisze K. Rahner:

> „Ponieważ Jezus stanowi w swej osobie i jako osoba obietnicę dla świata oraz zapewnia włączenie świata w Boga, jest On niezrównanym, definitywnym i eschatologicznym wydarzeniem. Po Nim nie może przyjść już żadne doświadczenie religijne i żaden prorok, który by Go przewyższył, gdyż inaczej nie byłby On Bogiem-Człowiekiem […]”[64].

Ale właśnie temu stanowczo sprzeciwia się islam. Ścisły, wręcz „monadologiczny” monoteizm, zabrania myśleć i interpretować relację Boga do świata w kategoriach komunikatywnych (a więc także w ra-

[64] K. Rahner, *Wierzę w Jezusa Chrystusa*, tłum. D. Szumska, Paryż 1977, s. 50.

mach biblijnego schematu przymierza[65]). Bóg jest absolutnie transcendentny, przez co między Stwórcą a stworzeniem istnieje nieprzekraczalny dystans. W konsekwencji idea wcielenia i odkupienia budzą w islamie zdecydowany sprzeciw, gdyż godzą w samą istotę monoteizmu.

Z punktu widzenia krytyki historyczno-literackiej warto byłoby zapytać, skąd w Koranie taka koncepcja monoteizmu? Czy jej genezę należy upatrywać wyłącznie w otrzymanym przez Mahometa objawieniu, czy może istnieją jeszcze inne jej źródła? Wielu współczesnych badaczy przyjmuje, że na powstanie Koranu wpływ miała zarówno tradycja biblijna Starego Testamentu, jak i (choć w mniejszym stopniu) tradycja chrześcijańska[66]. O jaką tradycję chrześcijańską konkretnie chodzi? Ch. Luxenberg (pseudonim), K.H. Ohlig, Ibn Warraq (pseudonim) i M. Sfar stawiają hipotezę, że chodzi o tradycję syryjską[67]. Obraz Jezusa, jaki odnajdujemy w Koranie, koresponduje z teologią i chrystologią wczesnego chrześcijaństwa w Syrii. To właśnie tam głoszono ściśle unitarny typ monoteizmu, tzw. monarchianizm, w którym akcentowano jedyność (gr. *mónos* – jedyny) i moc Boga. W ramach monarchianizmu Jezus był *tylko* „Sługą Boga" (tytuł ten obecny jest w *II Modlitwie Eucharystycznej* oraz w *Didache* – oba teksty powstały w II wieku w Syrii), który najlepiej i najdoskonalej spośród wszystkich ludzi wypełnił wolę Wszechmocnego. Ten typ teologii przednicejskiej do złudzenia przypomina teologię Koranu: Bóg jest Bogiem jedynym; Jemu samemu przysługuje władza (monarchia); Jezus jest Jego Posłańcem, Sługą, Prorokiem i Mesjaszem. W roku 410, po okresie prześladowań, na mocy postanowień synodu w Seleucji-Ktezyfonie (okolice dzisiejszego Bagdadu), Kościół wschodniosyryjski, rozciągający się na terenach ówczesnego królestwa Persji od Eufratu po Indie, przyjął orzeczenia Soboru Nicejskiego (325), a wraz

[65] H. Zirker, *Wegleitung Gottes oder Erlösung durch Christus? Zum Heilsverständnis und Geltungsanspruch von Christentum und Islam*, [w:] M. Brück, J. Werbick (red.), *Der Einzige Weg zum Heil? Die Herausforderung des christlichen Absolutheitsanspruchs durch pluralistische Religionstheologien*, Freiburg im Br. 1993, s. 113: „Zwar kann auch der Koran sagen, dass die Menschen durch ihre Vergehen einen «Bund» brechen; dennoch wäre es falsch, darin nach biblischem Verständnis die Zerstörung eines Gemeinschaftsverhältnisses von Gott und Mensch zu sehen: Es geht hier allein um die Nicht-Anerkennung und Nicht-Befolgung von Gottes Forderungen […]".

[66] Zob. K.H. Ohlig, G.R. Puin (red.), *Die dunklen Anfänge. Neue Forschung zur Entstehung und frühen Geschichte des Islam*, Berlin 2005; J. Gnilka, *Die Nazarener und der Koran. Eine Spurensuche*, Freiburg im Br. 2007.

[67] Por. K.H. Ohlig, *Zur Entstehung und Frühgeschichte des Islam*, „Aus Politik und Zeitgeschichte", t. 26-27, 2007, s. 5.

z nimi wiarę w bóstwo Chrystusa. Recepcja postanowień synodalnych trwała jednak dość długo – w wielu regionach wiara w Chrystusa jako „współistotnego" Bogu-Ojcu przyjęła się dopiero w VI wieku, w pewnych zaś regionach nie przyjęła się w ogóle, czego świadectwem jest właśnie Koran[68].

3. Jedna z podstawowych prawd islamu głosi, że Koran jest autentycznym słowem Bożym (*kalimat Allah*). Kategoria „słowa Bożego" zawiera jednak pewne implikacje natury ontologicznej, które w ramach unitarnego monoteizmu wydają się trudne do wyjaśnienia. Sam fakt wypowiedzenia się Boga „na zewnątrz" (*verbum externum*) zakłada bowiem Jego relacyjność (*verbum internum*), co wydaje się kłócić z absolutną prostotą (jednością) Boga, którą głosi islam. Ponadto świat nie może być konstytutywnym terminem realnego odniesienia Boga do niego[69]. Gdyby tak było, Bóg byłby w jakiś sposób zależny od świata, gdyż każda realna relacja jest ontologicznie współkonstytuowana przez jej punkt referencyjny, jej „dokąd". Chrześcijańską odpowiedzią na ów problem jest doktryna trynitarna: ponieważ Bóg sam jest relacyjny, może wchodzić w relację z innymi (ze światem i człowiekiem). Zatem to nie świat konstytuuje relację Boga do świata, lecz relacja Boga-Syna do Boga-Ojca w ich wzajemnym odniesieniu (w Bogu-Duchu Świętym)[70]. Dopiero w takiej perspektywie można zasadnie mówić

[68] Tamże, s. 6: „Nicejskie wyznanie wiary zostało przyjęte w Kościele wschodniosyryjskim dopiero w V w. Jednak Koran obstaje przy starszym rozumieniu Boga i Jezusa, charakterystycznym dla okresu przednicejskiego. Zdecydowanie zwalcza on fałszywe pojmowanie Boga oraz chrystologię innych posiadaczy księgi". Ch. Luxenberg stawia nawet hipotezę, że u podstaw Koranu leży jakaś chrześcijańska księga liturgiczna, która niestety zaginęła. Bardziej umiarkowane stanowisko w tej kwestii prezentuje J. Gnilka, który krytycznie odnosi się do tez Luxenberga i Ohliga. Przyznaje wprawdzie, że gdyby Luxenbergowi udało się zrekonstruować wspomnianą księgę, mielibyśmy do czynienia z zupełnie nową sytuacją, niemniej jednak wciąż pozostawałoby niejasne, dlaczego – po pierwsze – większy wpływ na islam wywarł judaizm niż chrześcijaństwo (taka jest podstawowa teza Gnilki) i – po drugie – dlaczego islam zwrócił się w końcu przeciwko chrześcijaństwu, odrzucając jego podstawowe prawdy oraz przekonania (kerygmat). Por. J. Gnilka, *Die Nazarener und der Koran…*, dz. cyt., s. 146.

[69] Tomasz z Akwinu, *Summa theologiae* I q. 13 a. 7 c: „W Bogu nie ma bowiem żadnej rzeczywistej relacji Jego do stworzeń, lecz jedynie pojęciowa, o tyle, o ile stworzenia odnoszą się do Niego". [Cyt. za:] tenże, *Traktat o Bogu. Summa teologii, kwestie 1-26*, tłum. i komentarze G. Kurylewicz i in., Kraków 1999, s. 185.

[70] Por. G. Greshake, *Der dreieine Gott. Eine trinitarische Theologie*, Freiburg im Br. 2001[4], s. 219-225.

o „Bożym objawieniu", a święte księgi rozumieć jako autentyczne „słowo Boże". Czy w ramach unitarnego monoteizmu podobne uzasadnienie jest możliwe?[71]

~•~

Krystian Kałuża

Odkupieni w Jezusie Chrystusie?
Soteriologia chrześcijańska wobec wyzwań islamu

Streszczenie

W artykule podjęto kwestię islamskiej krytyki chrześcijańskiej soteriologii. W pierwszej części zwrócono uwagę na niewystarczalność soteriocentryzmu (J. Hick), ignorującego głębokie różnice między religiami. Kolejna część prezentuje motywy, jakie skłaniają islam do odrzucenia chrześcijańskiej soteriologii. Są nimi radykalny monoteizm, w którym nie ma miejsca na ideę wcielenia i odkupienia, oraz koncepcja człowieka, wolnego od grzechu pierworodnego i jego skutków. W trzeciej części przedłożenia zaprezentowano krótką apologię chrześcijańskiej nauki o zbawieniu/odkupieniu, zwracając uwagę na wielość modeli soteriologicznych oraz różnorodność interpretacji grzechu pierworodnego. Wyeksponowanie soteriologii Anzelma z Canterbury znalazło uzasadnienie w jego dyskusji z islamem oraz dowartościowaniu ludzkiej wolności. We wnioskach zwrócono uwagę na konieczność współpracy teologii religii z innymi naukami religiologicznymi. Postawiono też pytanie o genezę unitarnego monoteizmu w Koranie (ewentualne wpływy wczesnego, monarchianistycznego chrześcijaństwa w Syrii – Ch. Luxenberg, K.H. Ohlig i inni) oraz o zasadność posługiwania się kategorią „słowa Bożego", którą ten typ monoteizmu zdaje się wykluczać.

Słowa kluczowe: chrześcijaństwo, islam, soteriologia, zbawienie, grzech pierworodny.

[71] W ramach teologii komparatywnej ciekawą dyskusję na ten temat można prześledzić [w:] M. Tatari, K. von Stosch (red.), *Trinität – Anstoß für das islamisch-christliche Gespräch*, Beiträge zur komparativen Theologie 7, Paderborn 2013.

Krystian Kałuża

Redeemed in Jesus Christ? Christian soteriology in the face of Islam

Abstract

The article presents an overview of the Islamic criticism of the Christian soteriology. It begins with pointing out some deficits in the soteriocentrism (J. Hick), with its glossing over serious differences between religions. Next it presents the motives behind Islam's objection to the Christian soteriology, such as radical monotheism with its utter rejection of the idea of the incarnation and redemption, and its concept of man, reportedly free from the original sin and its consequences. The third part of the article is a brief apology of the Christian teaching on salvation and redemption. It draws attention to the fact that there is not one but many soteriological models and interpretations of the original sin. The soteriology of Anselm of Canterbury merits particular attention for his discussion with Islam and insistence on human freedom. The article concludes with an appeal to the theology of religion to work closely with other branches of religious studies. It postulates an inquiry into the genesis of the unitarian monotheism in the Qur'an and possible influence of the monarchianism in Syria on its formation (Ch. Luxenberg, K.H. Ohlig, and others). It also questions the legitimacy of referring to it as the *Word of God*, since this particular type of monotheism seems to exclude it in the first place.

Keywords: Christianity, Islam, soteriology, redemption, original sin.