

Zbigniew Kubacki SJ

WPROWADZENIE DO TEOLOGII RELIGII



SERIA  BOBOLANUM

Nr 11

REDAKCJA NAUKOWA

Piotr Aszyk SJ

Józef Kulisz SJ

Zbigniew Kubacki SJ

Zbigniew Kubacki SJ

WPROWADZENIE DO TEOLOGII RELIGII

 **RHETOS**
WYDAWNICTWO

WARSZAWA 2018

Wydawnictwo RHETOS, Warszawa 2018
© Zbigniew Kubacki SJ

Redakcja
Hanna Stompor

Korekta
Hanna Stompor
Zbigniew Kubacki SJ

Projekt graficzny i skład
Marek Kruszyński SJ

Recenzja naukowa
ks. prof. Krystian Kałuża
ks. prof. Józef Kulisz SJ

ISBN 978-83-948098-8-1

Wydawnictwo RHETOS
04-984 Warszawa, ul. Olecka 30
tel. 22 849 02 71
wydawnictwo@rhetos.pl
www.rhetos.pl

Druk
INTER-BOOK Paulina i Grzegorz Indrzejczyk S.C.,
Kampinos

SPIS TREŚCI

WSTĘP.....	9
------------	---

Rozdział pierwszy	16
-------------------	----

HISTORIA I INTERPRETACJA FORMUŁY „POZA KOŚCIOŁEM NIE MA ZBAWIENIA”

1. Początki patrystyczne.....	19
Jezus Chrystus a zbawienie.....	20
Kościół a zbawienie.....	26
Religie a zbawienie.....	32
Podsumowanie epoki patrystycznej.....	40
2. Średniowiecze.....	43
Sobory.....	43
Święty Tomasz z Akwinu.....	47
Podsumowanie okresu średniowiecza.....	51
3. Okres nowożytny.....	53
Szkoła dominikańska w Salamance.....	54
Jezuici z Kolegium Rzymskiego.....	56
Kryzys jansenistyczny.....	61
Podsumowanie okresu nowożytnego.....	63
4. Nauczanie Kościoła w XIX i XX wieku do Soboru Watykańskiego II.....	67
Dokumenty Magisterium Kościoła.....	67
Podręczniki teologii neoscholastycznej.....	72

Prekursorzy soborowej eklezjologii.....	73
Prekursorzy soborowej teologii religii.....	80
Podsumowanie teologii XIX i XX wieku do Soboru Watykańskiego II.....	87
5. Podsumowanie.....	89
Konieczność Jezusa Chrystusa i Kościoła do zbawienia.....	89
Status religii niechrześcijańskich.....	92

Rozdział drugi 95

JEZUS CHRYSTUS A ZBAWIENIE W TEOLOGII POSOBOROWEJ

1. Jedyność i powszechność zbawcza Jezusa Chrystusa w ujęciu inkluzywistycznym.....	95
Vaticanum II	96
Encyklika <i>Redemptoris missio</i>	98
Deklaracja <i>Dominus Iesus</i>	100
Dokumenty Międzynarodowej Komisji Teologicznej.....	104
Teologowie opcji inkluzywistycznej.....	107
2. Jedyność i powszechność zbawcza Jezusa Chrystusa w ujęciu pluralistycznym.....	126
John Hick.....	127
Raimon Panikkar.....	130
Paul F. Knitter.....	135
Schubert M. Ogden.....	139
Roger Haight.....	141
3. Podsumowanie.....	148

Rozdział trzeci 155

KOŚCIÓŁ A ZBAWIENIE W TEOLOGII POSOBOROWEJ

1. Magisterium Kościoła.....	156
Encyklika <i>Redemptoris missio</i>	157

Deklaracja <i>Dominus Iesus</i>	158
Katechizm Kościoła Katolickiego.....	160
2. Dokumenty Międzynarodowej Komisji Teologicznej	162
Wybrane zagadnienia z eklezjologii.....	162
Chrześcijaństwo i religie.....	164
Nadzieja zbawienia dla dzieci zmarłych bez chrztu.....	166
3. Teologowie soborowi	172
Gérard Philips.....	172
Yves Congar.....	176
Henri de Lubac.....	179
Joseph Ratzinger.....	181
Karl Rahner.....	183
4. Teologowie posoborowi	186
Francis A. Sullivan.....	186
Jean-Marie Pasquier.....	190
Jacques Dupuis.....	192
Szkoła lubelska.....	197
Środowisko tomistyczne.....	199
5. Podsumowanie	203
Kościół jako przyczyna celowa zbawienia.....	204
Misterium Eucharystii.....	210

Rozdział czwarty

219

RELIGIE NIECHRZEŚCIJAŃSKIE A ZBAWIENIE W TEOLOGII POSOBOROWEJ

1. Magisterium Kościoła	220
Encykliki.....	224
Deklaracja <i>Dominus Iesus</i>	226
2. Dokumenty Międzynarodowej Komisji Teologicznej	228
3. Teologowie opcji inkluzywistycznej – pluralizm religijny <i>de facto</i>	230
Karl Josef Becker.....	231

Joseph Ratzinger.....	234
Gavin D'Costa.....	238
Środowisko tomistyczne.....	240
Joseph Moingt.....	244
4. Teologowie opcji inkluzywistycznej – pluralizm religijny	
<i>de iure</i>	247
Karl Rahner.....	248
Jacques Dupuis.....	252
Claude Geffré.....	256
Michael Barnes.....	259
Ireneusz Sławomir Ledwoń.....	263
5. Podsumowanie	267
Specyfika islamu oraz innych religii niechrześcijańskich.....	268
Nieredukowalność judaizmu.....	272
Wyjątkowość chrześcijaństwa.....	282
Czy teologia komparatywna jest alternatywą dla teologii religii?.....	296
WYKAZ SKRÓTÓW	305

WSTĘP

Chrześcijańska teologia religii, choć jest stosunkowo młodą wyodrębnioną dyscypliną teologiczną, to zagadnienia, którymi się zajmuje, są tak stare jak chrześcijaństwo. Sam termin pojawił się w latach pięćdziesiątych i sześćdziesiątych XX wieku¹. Przedmiotem tej dyscypliny jest badanie religii niechrześcijańskich w świetle objawienia Boga w Jezusie Chrystusie, a zasadnicze pytanie dotyczy zarówno możliwości zbawienia dla niechrześcijan, jak i roli religii niechrześcijańskich w zbawieniu ich wyznawców. Na przestrzeni wieków wykształciły się różne odpowiedzi na powyższe pytania. Z początkiem lat osiemdziesiątych wyróżniono trzy zasadnicze paradygmaty teologiczne: ekskluzywizm, inkluzywizm i pluralizm.

Charakterystycznym przykładem ekskluzywizmu jest literalna interpretacja aksjomatu *Extra Ecclesiam nulla salus* (Poza Kościołem nie ma zbawienia). Adagium to przypisane zostało św. Cyprianowi z Kartaginy. Chociaż dla niego i dla niektórych Ojców Kościoła ów aksjomat odnosił się jedynie do wszystkich heretyków i schizmatyków, którzy odłączyli się od Kościoła katolickiego, to z czasem – za sprawą św. Augustyna i jego ucznia św. Fulgencjusza z Ruspe – został rozszerzony także na Żydów, pogan, a nawet na zmarłe bez chrztu dzieci. Rozwojowi i interpretacji tego aksjomatu na przestrzeni wieków bliżej przyjrzymy się w pierwszym rozdziale tej książki. W tym miejscu wystarczy jedynie nadmienić, że literalna i ekskluzywistyczna interpretacja tej formuły została odrzucona w Kościele katolickim przez Papieża Klemensa XI w 1713 r. przy okazji kryzysu jansenistycznego, co następnie potwierdzono w innych oświadczeniach Magisterium Kościoła katolickiego w XIX i XX wieku, czego zwieńczeniem był Sobór Watykański II.

¹ Więcej o historii kształtowania się chrześcijańskiej teologii religii zob. Ireneusz S. LEDWOŃ, „Metodologiczny status teologii religii”, *Studia Nauk Teologicznych*, nr 2 (2007): 145-164, zwł. 145-149 oraz Krystian KAŁUŻA, „Czy teologia komparatywna zastąpi teologię religii?”, *Studia Oecumenica*, nr 16 (2016): 319-358, zwł. 319-330.

We współczesnej teologii katolickiej nurt ekskluzywistyczny jest (jeśli w ogóle) marginalny. Zdecydowanie silniej zaznacza się on w teologii protestanckiej, szczególnie w pochodzącym z USA ruchu ewangelikalnym (*Evangelicals*). Do ruchu tego, zwanego *Fundamentalist Christians* lub *Evangelical Christians*, przynależy obecnie ponad 30% amerykańskiego społeczeństwa. Jednym z jego najbardziej znanych przedstawicieli jest amerykański teolog Ronald H. Nash, profesor teologii i filozofii w Reformed Theological Seminary w Orlando na Florydzie². Pesymistyczna jest nie tylko jego koncepcja innych religii, ale także wizja możliwości zbawienia dla niechrześcijan żyjących w okresie po wcieleniu. Pozycję taką określa się jako ekskluzywizm lub restryktywizm. Komentując Rz 1–3, Nash stwierdza że, w tekście tym, owszem, jest mowa o powszechnym objawieniu, jednak objawienie to służy jedynie do skazania każdego człowieka nie wyznającego na sposób *explicite* wiary w Chrystusa na potępienie, a nie do zbawienia go. Píše: „Nigdzie w Liście do Rzymian 1–3 Paweł nie nadaje powszechnemu objawieniu podwyższonego statusu instrumentu zbawienia”³. W innym zaś miejscu oświadcza: „Jestem restryktywistą, ponieważ jestem przekonany, że jest to pozycja nauczana przez Pismo oraz ponieważ konkurencyjne spojrzenia zawierają poważne błędy biblijne i teologiczne”⁴. Te konkurencyjne spojrzenia to: inkluzywizm i pluralizm.

Jeśli chodzi o inkluzywizm, od czasów Soboru Watykańskiego II stał się on oficjalnym stanowiskiem nauczania Kościoła katolickiego i opinią podzielaną przez większość chrześcijańskich teologów. Jest to pozycja reprezentowana przez wszystkich teologów katolickich, wśród których jednym z pionierów był Karl Rahner ze swoją teologią „anonymowych chrześcijan”. Inkluzywizm głosi, że każdy człowiek może być zbawiony przez Bożą łaskę ofiarowaną w Jezusie Chrystusie i że łaska ta, dzięki działaniu Ducha Świętego, jest dostępna wszystkim ludziom, nawet tym, którzy nigdy o Jezusie nie słyszeli i nie usłyszą. Jak w perspektywie ekskluzywistycznej, także i tu podkreśla się, że istnieje jedna ekonomia zbawienia, a Jezus Chrystus jest powszechnym i jedynym Zbawicielem wszystkich. Jedynie On i tylko On jest konstytutywną przyczy-

² Por. Ronald H. NASH, „Restrictivism”, w *What About Those Who Have Never Heard? Three Views on the Destiny of the Unevangelized*, red. James SANDERS (Pownerns Grove: InterVarsity Press, 1995), 107–139.

³ Tamże, 111.

⁴ Tamże, 109–110.

na zbawienia. To ostatnie sformułowanie jest bardzo istotne. Oznacza bowiem, że w perspektywie inkluzywistycznej Jezus Chrystus jest absolutnym, powszechnym, eschatologicznym i definitywnym pośrednikiem Bożej łaski zbawienia; poza Nim nie ma zbawienia. W takim razie zbawienie każdego człowieka, zarówno w przeszłości, jak i przyszłości, dokonane było, jest i będzie w Jezusie i przez Niego, gdyż jest On odwiecznym Synem Bożym. Zasadniczym tekstem Nowego Testamentu, do którego odwołują się przedstawiciele tej opcji, są słowa św. Pawła z Pierwszego Listu do Tymoteusza: „Jest to bowiem rzecz dobra i miła w oczach Zbawiciela naszego, Boga, który pragnie, by wszyscy ludzie zostali zbawieni i doszli do poznania prawdy. Albowiem jeden jest Bóg, jeden też pośrednik między Bogiem a ludźmi, człowiek, Chrystus Jezus, który wydał siebie samego na okup za wszystkich jako świadectwo we właściwym czasie” (1 Tm 2,3-5). Perspektywa inkluzywistyczna uznaje więc Jezusa Chrystusa za konstytutywną przyczynę zbawienia każdego człowieka, przy jednoczesnym stwierdzeniu możliwości zbawienia dla niechrześcijan. Co do powszechnej roli zbawczej Kościoła – w duchu nauczania Soboru Watykańskiego II – perspektywa inkluzywistyczna widzi w nim „powszechny sakrament zbawienia” (KK 1 i 48).

Przejście od paradygmatu inkluzywistycznego do paradygmatu pluralistycznego stanowi główne wyzwanie dla współczesnej chrześcijańskiej teologii religii. Stanowisko pluralistyczne kwestionuje prawdę o jedyności i powszechności zbawczej Jezusa Chrystusa oraz Kościoła. Zasadniczą trudność, na jaką wskazują przedstawiciele nurtu pluralistycznego, można by wyrazić w następującym pytaniu: Jak wydarzenie Jezusa Chrystusa, historycznie, społecznie i kulturowo zdeterminowane, może być uważane za konstytutywne dla zbawienia wszystkich ludzi i w całej historii ludzkości? Ich zdaniem, jest to niemożliwe, gdyż zbawienie musi być wieczne i powszechne, podczas gdy wydarzenie Jezusa Chrystusa było historycznie, społecznie oraz kulturowo zdeterminowane. Dlatego tam, gdzie inkluzywizm podkreśla, że Jezus Chrystus jest jednocześnie ostatecznym i doskonałym objawieniem Boga oraz jedynym Zbawicielem wszystkich, opcja pluralistyczna w Jego miejsce stawia Boga. To nie Jezus Chrystus jest w centrum, ale Bóg. To nie On jest Zbawicielem wszystkich, ale Bóg, z tym że słowo „Bóg” rozumiane jest tu jako „ostateczna Rzeczywistość” sama w sobie niepoznawalna (*ineffabile misterium*). Jezus Chrystus nie jest też jedynym Pośrednikiem

powszechnego Bożego zbawienia. Co najwyżej może być uważany za pośrednika przez chrześcijan i dla nich, tak jak święci i bogowie innych religii dla ich wyznawców. W takim ujęciu, skoro nie ma miejsca dla Jezusa Chrystusa jako jedynego i powszechnego Zbawiciela wszystkich, to tym bardziej nie ma miejsca dla Kościoła rozumianego jako powszechny sakrament zbawienia.

Trzy zasadnicze kwestie dogmatyczne dyskutowane przez chrześcijańską teologię religii dotyczą odpowiednio: rozumienia jedyności i powszechności zbawczej Jezusa Chrystusa; rozumienia jedyności i powszechności zbawczej Kościoła; oraz zbawczej roli religii niechrześcijańskich w odwiecznym planie Boga wobec ludzkości. W 2000 r. Kongregacja Nauki Wiary opublikowała Deklarację *Dominus Iesus* o znamienym tytule: *O jedyności i powszechności zbawczej Jezusa Chrystusa i Kościoła*. W sześciu rozdziałach poruszone są wspomniane wyżej trzy podstawowe zagadnienia dogmatyczne.

Kwestia pierwsza i zasadnicza tego dokumentu – podważana przez teologów opcji pluralistycznej – dotyczy doktryny o jedyności i powszechności zbawczej Jezusa Chrystusa. Temat ten stanowił treść mojej książki opublikowanej w 2005 r. pt. *Jedyność Jezusa Chrystusa*⁵. Pozostałym dwóm tematom – jedyności i powszechności zbawczej Kościoła oraz roli zbawczej religii niechrześcijańskich – poświęcona była moja druga monografia *Kościół, religie i zbawienie*⁶. Obie te pozycje są obszernie i dlatego, opierając się na nich, postanowiłem zredagować krótszą wersję. W jej pisaniu skoncentrowałem się na syntetycznym ujęciu tego, co w poprzednich monografiach przedstawione zostało w sposób dogłębny i analityczny. W tym duchu wszystkie rozdziały zostały przepracowane. Dopisałem też kilka nowych punktów i akapitów uzupełniających.

Podstawowe pytanie podjęte przez to studium, można wyrazić słowami, jakie apostołowie skierowali do Jezusa, a zapisane zostały w Ewangelii Mateusza: „Kto może być zbawiony?” (Mt 19,25). Od czasu Soboru Watykańskiego II teologia katolicka nie pyta, czy wyznawcy

⁵ Zbigniew KUBACKI, *Jedyność Jezusa Chrystusa. O jedyności i powszechności zbawczej Jezusa Chrystusa w kontekście chrześcijańskich teologii religii* (Warszawa: Wydawnictwo Rhetos, 2005).

⁶ Zbigniew KUBACKI, *Kościół, religie i zbawienie. O jedyności i powszechności zbawczej Kościoła oraz zbawczej roli religii niechrześcijańskich* (Kraków: Wydawnictwo WAM, 2016).

innych religii mają możliwość zbawienia poza Kościołem, ale o to, czy i w jaki sposób różne tradycje religijne mogą mieć pozytywne znaczenie w Bożym planie zbawienia. Czy teologicznie słuszne jest stwierdzenie, że tak jak Kościół Chrystusowy jest „drogą zbawienia” dla chrześcijan, tak samo inne religie są podobnymi „drogami zbawienia” dla swoich wyznawców? Czy w epoce dialogu międzyreligijnego można jeszcze mówić o konieczności Kościoła do zbawienia? Czy „świętym pismom” innych religii możemy nadać statut słowa Bożego, podobnie jak dla chrześcijan stanowią je pisma Starego i Nowego Testamentu? Czy możemy, jako chrześcijanie, uznać, że „ostateczna Rzeczywistość”, o której na różne sposoby mówią wszystkie religie, jest tak radykalnie transcendentna, że żadna z nich nie jest w stanie w pełni jej wyrazić, co oznaczałoby, iż jej wszystkie religijne wyrażenia wbrew pozorom nie są sobie przeciwstawne (np. Bóg osobowy i Bóg bezosobowy), lecz komplementarne? Co jednak z tradycyjnym chrześcijańskim roszczeniem twierdzącym, że Jezus Chrystus jest pełnym i ostatecznym Objawieniem Boga Ojca („Kto Mnie widział, widział i Ojca” [J 14,9])? Co myśleć o tradycyjnym wyznaniu wiary, widzącym w Jezusie pełne i ostateczne objawienie Boga oraz jedynego i powszechnego Zbawiciela wszystkich ludzi? Co z tradycyjnym nauczaniem mówiącym o konieczności Kościoła do zbawienia?

Śledząc od ponad dwudziestu lat literaturę przedmiotu, uważam, że tym, co najgłębiej dzieli poszczególne opcje teologiczne i co sprawia, że dana teologia zakwalifikowana jest do paradygmatu inkluzywistycznego lub pluralistycznego, jest odpowiednie rozumienie jedyności oraz zbawczego dzieła Jezusa Chrystusa. Innymi słowy, różni je interpretacja tradycyjnego wyznania wiary chrześcijańskiej, uznającej w Jezusie Chrystusie Zbawiciela wszystkich ludzi oraz pełne i definitywne objawienie tajemnicy Boga. Dopiero w następnej kolejności pojawiają się kwestie rozumienia jedyności i powszechności zbawczej Kościoła oraz zbawczego znaczenia religii niechrześcijańskich.

Cała teologiczna dyskusja dotycząca rozumienia jedyności i powszechności zbawczej Jezusa Chrystusa i Kościoła oraz roli zbawczej religii niechrześcijańskich prowadzona jest w paradygmacie wiary chrześcijańskiej i tylko w tej perspektywie ma ona sens. Dla niechrześcijanina może się wydawać bezprzedmiotowa. Roszczeniem chrześcijaństwa nie jest jednak – i być nie może – udowodnienie tych prawd wiary w sposób empiryczny, podobnie jak w sposób empiryczny muzułmanie nie są w stanie udowodnić, że Bóg w sposób ostateczny objawił się Mahome-

towi, czy też buddyści nie są w stanie dowieść, że Budda był tym, który wskazał jedyną drogę prowadzącą do uwolnienia się od cierpienia i do osiągnięcia nirwany. Wszystko to są religijne prawdy wiary mające sens i wartość dla wyznawców danej religii. Dla chrześcijan takimi istotnymi prawdami wiary są m.in. jedyność i powszechność zbawcza Jezusa Chrystusa i Kościoła.

Zagadnienia dyskutowane we współczesnej teologii religii dotyczące rozumienia jedyności i powszechności zbawczej Jezusa Chrystusa i Kościoła oraz zbawczej roli religii niechrześcijańskich będą tematem II, III i IV rozdziału tej książki. Poprzedzi je rozdział I, gdzie – poczynawszy od Ojców Apologetów II wieku a skończywszy na teologii przedso-borowej XX wieku – ukazane będzie, w jaki sposób na przestrzeni wieków teologia chrześcijańska postrzegała zbawczą rolę Jezusa Chrystusa i Kościoła oraz jaki był stosunek Kościoła do religii niechrześcijańskich ze szczególnym uwzględnieniem judaizmu.

W opracowaniu zastosowałem metodę historyczno-analityczno-syntetyczną. Z historii bowiem dowiadujemy się, jak i czego Kościół i teologowie na przestrzeni wieków nauczali na temat roli zbawczej Chrystusa i Kościoła oraz religii niechrześcijańskich. Zgromadzenie odpowiedniej bazy danych historycznych jest też podstawą do dalszej refleksji, a także, do wyciągania wniosków i formułowania hipotez. Jak można się już zorientować z analizy spisu treści w rozdziale II, III i IV, gdzie omawiany jest okres posoborowy, zasadniczo skupiać się będę na przedstawieniu najważniejszych dokumentów Magisterium Kościoła oraz pozycji kilku wybitnych teologów katolickich opcji inkluzywistycznej. W rozdziale II przedstawię również pozycje teologów katolickich i niekatolickich opcji pluralistycznej na temat rozumienia jedyności Jezusa Chrystusa oraz pluralizmu religijnego. Ma to służyć jedynie za tło do dalszych rozważań, gdyż – jak zobaczymy – opcja pluralistyczna nie jest alternatywą dla teologii chrześcijańskiej chcącej pozostać wierną nauczaniu Tradycji Kościoła. Niemniej, ponieważ największe wyzwanie płynie obecnie ze strony zwolenników tego właśnie nurtu, należy się do-brze zaznajomić z jego argumentami.

Brytyjski jezuita zajmujący się teologią religii, Michael Barnes, w swoim krytycznym omówieniu poglądów Karla Rahnera zauważa, że jest to typowa teologia religii przygotowująca do dialogu (*theology for dialogue*), gdyż otwiera perspektywy i jasno określa dogmatyczne zasady, które powinny być zachowane, ale nie jest to jeszcze teologia dialogu

międzyreligijnego (*theology of dialogue*). Podobną krytykę można by również odnieść do tej książki. Taki właśnie jest mój zamiar. Podstawowym celem jest w miarę szerokie i solidne, a jednocześnie syntetyczne, przedstawienie różnych opcji i poglądów odnośnie do wspomnianych wyżej trzech zasadniczych kwestii teologii religii. Ich znajomość stanowi podstawę przygotowującą do dialogu międzyreligijnego.

ROZDZIAŁ PIERWSZY

HISTORIA I INTERPRETACJA FORMUŁY „POZA KOŚCIOŁEM NIE MA ZBAWIENIA”

Od czasu Soboru Watykańskiego II w teologii i przepowiadaniu Kościoła coraz mniej spotykamy się z odwołaniem do aksjomatu „Poza Kościołem nie ma zbawienia”, nie oznacza to jednak, że adagium to zostało przez Kościół porzucone. Potwierdzone jest ono chociażby przez Kongregację Nauki Wiary w deklaracji *Dominus Iesus*⁷. Kwestia jego teologicznej interpretacji – a więc rozumienia tego, czym jest Kościół i jego zbawcza rola – jest wciąż aktualna, zwłaszcza w kontekście rozwijającej się teologii religii i dialogu międzyreligijnego. Na temat historii rozwoju tej formuły oraz stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich wiele w ostatnim czasie napisano⁸.

Swoją książkę *Salvation Outside the Church?* amerykański jezuita, Francis A. Sullivan, zaczyna od opowiedzenia krótkiej historii dotyczącej innego jezuitę, członka tej samej prowincji Towarzystwa Jezusowego, New England, zmarłego pod koniec lat 60. XX wieku, ojca Leonarda Feeneya. Sullivan pisze, że kiedy którykolwiek z członków prowincji

⁷ KONGREGACJA NAUKI WIARY, *Deklaracja „Dominus Iesus”*. O jedyności i powszechności zbawczej Jezusa Chrystusa i Kościoła (Watykan 2000) nr 20, przyp. 82.

⁸ Przywołajmy chociażby takie książki jak: Francis A. SULLIVAN, *Salvation Outside the Church? Tracing the History of the Catholic Response* (New York-Mahwah: Paulist Press, 1992). Bernard SESBOÜÉ, *Poza Kościołem nie ma zbawienia. Historia formuły i problemy interpretacyjne*, tłum. Agnieszka Kuryś (Poznań: W drodze, 2007). *Catholic Engagement with World Religions. A Comprehensive Study*, red. Karl J. BECKER & Ilaria MORALI with collaboration of Maurice Borrmans & Gavin D’Costa (Maryknoll, New York: Orbis Books, 2010). Red. Ireneusz S. LEDWOŃ, Mariusz SZRAM, *Wczesne chrześcijaństwo a religie*, BTR 3 (Lublin: Wydawnictwo KUL, 2012).

New England umiera, zostaje pochowany w jezuickim grobowcu znajdującym się w mieście Weston, w Massachusetts. I choć ojciec Feeney był jednym z najbardziej uzdolnionych i znanych jezuitów, jakich kiedykolwiek posiadała owa prowincja, to jednak nie został pochowany we wspomnianym grobowcu. Nie został, bo nie umarł jako jezuita. Z zakonu nie odszedł, lecz został wydany przez generała Towarzystwa Jezusowego. Ojciec Feeney pochowany jest jako założyciel zgromadzenia Niewolników Niepokalanego Serca Maryi, a na jego nagrobku widnieje inskrypcja: *Extra Ecclesiam nulla salus*. W latach 40. XX wieku ojciec Feeney, jako ceniony teolog, publicznie oskarżył o herezję ówczesnego arcybiskupa Bostonu, Richarda J. Cushinga, który uznał, że można być zbawionym bez formalnego przynależenia do Kościoła. Jezuita amerykański przeciwstawił się temu, gdyż w sposób literalny rozumiał klasyczny aksjomat *Extra Ecclesiam nulla salus*. Z tego wnioskował, że nie ma zbawienia dla tych, którzy w chwili śmierci nie są członkami Kościoła, przynajmniej z wyraźnego pragnienia.

To rygorystyczne rozumienie aksjomatu w Kościele katolickim zostało uznane za błędne przez Piusa XII w encyklice *Mystici Corporis Christi* (1943) i w odnoszącym się do tej encykliki liście Świętego Oficjum z 1949 r. adresowanego do biskupa Bostonu, w którym Magisterium Kościoła sprzeciwia się eksluzywistycznej interpretacji aksjomatu przez jezuitę amerykańskiego. Ponieważ ojciec Feeney nie chciał się podporządkować decyzji Kościoła, został z zakonu wydany. Podobno pod koniec swego życia pojednał się z Kościołem katolickim, choć pewne nie jest, czy wyrzekł się swojej teologii. Od czasu wspomnianej encykliki Piusa XII, a jeszcze bardziej od Soboru Watykańskiego II, nikt w Kościele katolickim oficjalnie nie naucza rygorystycznej interpretacji aksjomatu *Extra Ecclesiam nulla salus*. W swojej książce Francis A. Sullivan pyta jednak, jak to się stało, że przez całe wieki Kościół wydawał się głosić dokładnie to, czego bronił ojciec Feeney i nagle nastąpił diametralny zwrot o 180 stopni, tak iż to, co kiedyś było doktryną, teraz zostało uznane za nieortodoksyjne.

Bernard Sesboüé natomiast swoją książkę *Poza Kościołem nie ma zbawienia. Historia formuły i problemy interpretacyjne* rozpoczyna od zestawienia dwóch tekstów soborowych. Pierwszym jest bulla *Cantate Domino*, czyli dekret unii z Koptami zwanymi jakobitami Soboru Florenckiego (1442), w którym jest mowa o tym, że ze zbawienia wyklu-

czeni są „nie tylko poganie, ale także Żydzi lub heretycy i schizmatycy”⁹. Drugim są oświadczenia Soboru Watykańskiego II w Konstytucji dogmatycznej o Kościele *Lumen gentium*, gdzie czytamy, że Opatrzność Boża nie odmawia koniecznej do zbawienia pomocy nie tylko Żydom, muzułmanom oraz wyznawcom innych religii, ale również takim ludziom, „którzy bez własnej winy w ogóle nie doszli jeszcze do wyraźnego poznania Boga, a usiłują, nie bez łaski Bożej, wieść uczciwe życie”¹⁰. Sesboüé podsumowuje: „Ocena przyniesiona przez te dwa sobory, na przestrzeni pięciuset lat, jawi się bardziej niż odmienna; na pierwszy rzut oka jest ona przeciwstawna”¹¹. Nie chodzi tu jedynie o sam ton wypowiedzi, ale przede wszystkim o ich treść. Otóż są to dwie oficjalne wypowiedzi Kościoła i jeśli któraś z nich ma większy autorytet, to z perspektywy czysto formalnej jest nią ta wcześniejsza. Czy zatem między tymi dwoma oficjalnymi stwierdzeniami Kościoła istnieje rzeczywista sprzeczność? Gdyby tak było, byłby to przykład braku kontynuacji w doktrynalnym nauczaniu Kościoła. A skoro Kościół mógł się mylić w sprawie możliwości zbawienia dla niechrześcijan, to czy nie myli się również w innych sprawach, które obecnie przedstawia wiernym jako doktrynę? Nadmienmy, że w XIX wieku sformułowanie Soboru Florenckiego było uważane za dogmat. Problem zatem jest poważny. Jak interpretować to adagium, którego oficjalnie Kościół nigdy się nie wyrzekł? Jaka niezmienna prawda wiary Kościoła jest w nim zawarta?

Przyjętą przez Sullivana i Sesboüégo zasadę hermeneutyczną odnoszącą się do interpretacji aksjomatu *Extra Ecclesiam nulla salus* ująć można w trzech punktach: po pierwsze, mówi ona, że w celu właściwej interpretacji przesłania aksjomatu konieczne jest usytuowanie związanych z nim wypowiedzi Ojców Kościoła, papieży, soborów i teologów we właściwym im kontekście historyczno-eklezyjalno-kulturowym; po drugie, przesłanie wiary tego aksjomatu należy interpretować w całości jego rozwoju i recepcji; w końcu po trzecie, interpretacja tego aksjomatu winna być czyniona w kontekście całości doktryny chrześcijańskiej, a więc także i prawdy o powszechnej woli zbawczej Boga. Jezuicy teologowie zauważają, że kiedy śledzi się historyczny rozwój tego adagium, jego zastosowanie i reinterpretacje na przestrzeni wieków, wyraźnie widać, iż funkcjonował on nieustannie w twórczym napięciu z afirma-

⁹ BF 1964, II, 25.

¹⁰ KK 16.

¹¹ Bernard SESBOÜÉ, *Poza Kościołem nie ma zbawienia*, 7-8.

cją wiary o powszechnej woli zbawczej Pana Boga (por. 1 Tm 2, 4). Innymi słowy, przyglądając się rozwojowi tej formuły, widzimy, jak ona sama potrafiła się „korygować”. Przytoczona wyżej wypowiedź Soboru Watykańskiego II może być uważana za jedną z ostatnich takich korekcji na przestrzeni wieków wniesionych przez Magisterium Kościoła do interpretacji tego aksjomatu. Zdolność korygowania się wyraża jeden z istotnych aspektów prawd wiary, których depozytariuszem jest Kościół. Prawdy wiary nie są bowiem prawdami matematycznymi, ale prawdami objawienia Bożego, których celem jest wyrażenie intencji zbawienia człowieka przez Boga. Prawda tego typu nigdy nie zostanie zamknięta w sztywnych ramach pojęć i formuł. Dlatego należy rozróżnić między intencją, która pragnie wyrazić niezmienną prawdę wiary, a jej oficjalnym wyrażeniem za pomocą formuł i definicji, które są naznaczone kontekstem kulturowym i mentalnością danej epoki. Odnosi się to nie tylko do rozumienia adagium „Poza Kościołem nie ma zbawienia”, ale także do rozumienia roli zbawczej Kościoła oraz religii niechrześcijańskich. Dlatego, zanim w kolejnych rozdziałach przejdę do współczesnych problemów dyskutowanych w teologii religii, a związanych z rozumieniem jedyności i powszechności zbawczej Jezusa Chrystusa i Kościoła oraz roli zbawczej religii niechrześcijańskich, najpierw należy przyrzeć się historycznemu rozwojowi podejścia Kościoła do tych zagadnień na przestrzeni wieków.

1. POCZĄTKI PATRYSTYCZNE

Wspomniane wyżej kwestie dotyczące jedyności i powszechności zbawczej Jezusa Chrystusa i Kościoła oraz roli zbawczej religii niechrześcijańskich w teologii chrześcijańskiej dyskutowane były już w okresie patrystycznym. W tym okresie właśnie pojawiła się słynna formuła „poza Kościołem nie ma zbawienia”. Pierwotne chrześcijaństwo głoszące Jezusa Chrystusa jako jedynego Zbawiciela i przedstawiające Kościół jako „Arkę zbawienia” wzrastało w świecie wieloreligijnym. Z jednej strony musiało wyjaśnić swój stosunek do judaizmu rabinicznego, który również wyrósł z judaizmu biblijnego, z drugiej natomiast strony było zmuszone określić stosunek do kultury helleńskiej i religii pogańskich Grecji i Rzymu. Przede wszystkim jednak należało uporać się z wewnętrznymi polemikami, w centrum których znajdowało się rozumienie osoby i dzieła Jezusa Chrystusa.

JEZUS CHRYSZTUS A ZBAWIENIE

Tożsamość osoby Jezusa Chrystusa oraz Jego zbawczego dzieła, to podstawowe zagadnienia teologiczne pierwszych wieków chrześcijaństwa. W tym okresie toczyły się największe spory teologiczne, odbyły się także najważniejsze sobory ekumeniczne, na których zdefiniowana została wiara Kościoła. Wiara w Jezusa Chrystusa jako prawdziwego Boga i prawdziwego człowieka oraz Zbawiciela wszystkich obecna jest już w nauczaniu Nowego Testamentu. Jej teologiczne uzasadnienie rozwija się w kolejnych wiekach poczynając od świadectwa Ojców Apostolskich II wieku, jak chociażby św. Ignacego Antiocheńskiego i św. Justyna, których poglądy zostaną tu krótko omówione. Próbując ustalić, w jaki sposób i dla jakich racji Kościół w II wieku uznał, że Jezus Chrystus jest Bogiem, badacze tego okresu jednomyślnie odpowiadają, że wynikało to z refleksji nad misterium paschalnym. Taka jest chociażby opinia Józefa Wolińskiego, który, podejmując kwestię Trójcy Świętej u teologów II wieku, wyraża to przekonanie w tytule swego omówienia: „Misterium paschalne, fundament pewnej hermeneutyki”¹².

Ignacy Antiocheński (35-107) w swoich pismach podkreślał, że zmartwychwstanie i uwielbienie Chrystusa w chwale Ojca rzucało także światło na Jego mękę i śmierć. W męce Chrystusa, widzianej w świetle zmartwychwstania, Ignacy dostrzegał zbawczą, uzdrawiającą moc, która może pochodzić jedynie od Boga. Dlatego Ukrzyżowany musiał posiadać w sobie samym nie tylko pierwiastek ludzki, ale także i boski. W liście adresowanym *Do Kościoła w Efezie* pisał: „Jeden jest Lekarz, cielesny i zarazem duchowy, zrodzony i niezrodzony, przychodzący w ciele Bóg, w śmierci życie prawdziwe, zrodzony z Maryi i zrodzony z Boga, najpierw podległy cierpieniu, a teraz mu już nie podlegający, Jezus Chrystus, nasz Pan”¹³. Podobnie biskup Antiochii napisał w liście *Do Efezjan*: „Bóg nasz bowiem, Jezus Chrystus, począł się w łonie Maryi zgodnie z planem Bożym, z rodu Dawida i z Ducha Świętego”¹⁴. Wydarzenie zmartwychwstania rzuca zatem nowe światło na całość życia Jezusa i wskazuje, że przyszedł On na świat od Boga jako Boży

¹² Bernard SESBOÜÉ, Joseph WOLIŃSKI, *Bóg zbawienia*, tłum. Piotr Rak (Kraków: Wydawnictwo M, 1999), 122.

¹³ Św. IGNACY ANTIOCHEŃSKI, *Do Kościoła w Efezie*, 7, 2. Tłum. za: *Ojcowie Apostolscy*, przekład i przypisy Anna Świderkówna (Warszawa: ATK, 1990), 68-69.

¹⁴ Św. IGNACY ANTIOCHEŃSKI, *Do Kościoła w Efezie*, 18, 2.

Syn. Argumentację Ignacego można by streścić następująco: jeśli wierzymy, że śmierć Chrystusa jest naszym zmartwychwstaniem, naszym odrodzeniem do życia Bożego, a On sam naszym Zbawicielem, to jest to możliwe jedynie wówczas, jeśli ten oto człowiek zrodzony z Maryi, cierpiący, ukrzyżowany i zmartwychwstały jest prawdziwie Synem Bożym, jest Bogiem. Wiara w Jezusa Chrystusa jako naszego Zbawiciela potwierdza wiarę w Jego bóstwo.

Kiedy Kościół zaczął głosić Jezusa Chrystusa światu napotkał na podwójną trudność: jedną pochodzącą od Żydów, drugą od pogan kultury greckiej. Żydzi nie chcieli uznać w Jezusie – poniżonym i ukrzyżowanym – Pana i Zbawiciela, Syna Bożego i Boga nauki chrześcijańskiej, gdyż byłoby to dla nich zakwestionowaniem biblijnego monoteizmu. Ich zdaniem, Jezus był tylko człowiekiem, a człowiek przecież nie może zasługiwać na wiarę, nadzieję i uwielbienie tak, jak jedyny Bóg Izraela. Dodatkowym argumentem Żydów w polemice z Ojcami II wieku było narodzenie Jezusa z Maryi, wskazujące, że jest On człowiekiem, jak każdy inny. Paganie przedstawiali podobne argumenty przeciwko wierze chrześcijan w bóstwo Jezusa Chrystusa. Dla nich także wiara ta wiązała się z podwójnym skandalem: skandalem ciała Chrystusa (Jego narodzenie z kobiety) i skandalem Jego krzyża. Z uznaniem bóstwa Chrystusa mieli też trudności sami chrześcijanie, tzw. *ebionici*¹⁵.

Święty Justyn (100-165) – pochodzący z Palestyny, wykształcony filozof, piszący w języku greckim, nawrócony na chrześcijaństwo, żyjący i działający w Efezie oraz Rzymie, gdzie poniósł śmierć męczeńską – dyskutował z jednymi i drugimi. W traktacie zatytułowanym *Dialog z Żydem Tryfonem* Justyn staje w obronie wiary chrześcijańskiej w dyskusji z Żydami, natomiast w *Apologii* broni chrześcijaństwa w środowisku filozoficznym kultury greckiej.

W *Dialogu z Żydem Tryfonem*¹⁶ pokazane jest, w jaki sposób Ojcowie Apologeci argumentowali w polemice z Żydami. Widać w tej ar-

¹⁵ Byli to judeochrześcijanie (I – V w.), których nazwa pochodzi od hebrajskiego terminu *ebion* – „ubogi” (w nawiązaniu do Mt 5, 3). Najważniejszy punkt ich doktryny dotyczył bóstwa Chrystusa. Widzieli w Nim jedynie człowieka zrodzonego z Maryi oraz obdarzonego szczególną łaską proroka i Mesjasza. Przeczyli dziewiczemu zrodzeniu. Nie wierzyli, że Jezus jest Synem Bożym. Ich zdaniem, został On wybrany przez Boga podczas chrztu w Jordanie.

¹⁶ Św. JUSTYN, *Dialog z Tryfonem*, w *Święty Justyn, filozof i męczennik. Apologia. Dialog z Żydem Tryfonem*. Wstęp – tłumaczenie z greckiego – objaśnienia – skorowidze, ks. Arkadiusz Lisiecki, w *Pisma Ojców Kościoła*, t. 4 (Poznań: Wydawnictwo Św. Wojciecha, 1926).

gumentacji ogromne znaczenie Starego Testamentu, szczególnie ksiąg prorockich. Ponieważ przymierze wypełniło się w Jezusie Chrystusie, dlatego musiało być ono wcześniej zapowiedziane. Toteż w swoim *Dialogu* Justyn nierzadko przytacza całe fragmenty z proroków lub Psalmów, by następnie podsumować je cytatem z Nowego Testamentu, który wskazuje na wypełnienie uprzednich zapowiedzi. Proroctwa same w sobie są mroczne i niezrozumiałe. Przed narodzeniem Jezusa ich znaczenie i argumentacja nie były wystarczająco jasne. Zdaniem Justyna, wydarzenie Jezusa Chrystusa daje klucz do właściwego ich zrozumienia. Pozwala odkryć, że Jezus Chrystus jest Bogiem zniżającym się do naszej kondycji po to, by nas podnieść ku sobie i nas przebóstwić. Opierając swoje interpretacje na grupach tekstów prorockich, Justyn wskazywał na ciągłość, która łączy owe proroctwa z wydarzeniem Jezusa Chrystusa jako ich wypełnieniem. W swoim dowodzeniu bóstwa Chrystusa odwoływał się także do argumentacji opartej na Bożych imionach. W Piśmie Świętym Mesjasz nazywany jest „Panem”, „odwiecznym Królem”, „Synem Człowieczym”. Zdaniem Justyna, te i inne imiona jasno pokazują, że Chrystus jest Synem Bożym i Bogiem, gdyż wszystkie atrybuty Boga zostały Mu przypisane¹⁷.

W odróżnieniu od Ignacego z Antiochii, św. Justyn nie zatrzymywał się na stwierdzeniu pochodzenia Chrystusa od Boga, lecz uczynił krok dalej, dodając, że Chrystus odwiecznie preegzystował w Bogu. Zaś dowodem na Jego preegzystencję są teofanie: ukazał się On Patriarchom Abrahamowi i Jakubowi; ukazał się Mojżeszowi w gorejącym krzewie i mówił do niego w obłoku; objawił się innym świadkom Starego Testamentu. Dlatego też w Ewangeliach Jezus mówi o sobie: „Nikt nie zna Ojca, jak tylko Syn” (Mt 21, 22). Justyn cytuje ten fragment kilkakrotnie. Po czym stwierdza: „A zatem objawił nam wszystko, cośmy z Pism zrozumieli dzięki łasce Jego, a mianowicie, że wiemy, iż On jest jednorodzonym Synem Bożym, iż istniał przed wszystkimi stworzeniami”¹⁸. W ten sposób w dyskusji z Żydami św. Justyn argumentuje na rzecz prawdziwego bóstwa Chrystusa, Jego preegzystencji i Jego zbawczej mocy.

W *Apologii I* Święty tłumaczy, że także poganie winni wierzyć w Chrystusa jako Syna Bożego, gdyż „Bożym Logosem”, za którym kro-

¹⁷ Tamże, 213.

¹⁸ Tamże, 279.

czył Sokrates, jest sam Jezus Chrystus¹⁹. To w Nim Logos ostatecznie stał się człowiekiem. Dlatego chrześcijanie, którzy wierzą w „Boży Logos” i którzy kroczą za Jezusem Chrystusem, nie powinni być podejrzewani o ateizm, ani o inne przewinienia. Dla Justyna Jezus Chrystus jest Słowem Bożym (Logosem), w którym uczestniczy cała ludzkość. Dlatego jest On Zbawicielem wszystkich. Dla tychże racji stwierdza, że wszyscy, „których życie było i jest zgodne ze Słowem, są chrześcijanami”²⁰, a więc zbawionymi. Nieważne, czy byli nazwani ateistami, jak u Greków Sokrates i Heraklit i im podobni, a u barbarzyńców – Abraham, Ananiasz, Azariasz, Miszael, Eliasz i wielu innych. W kilka lat po napisaniu *Apologii I* Justyn napisał tzw. *Apologię II (IIa)*. Tu także używa pojęcia *Logosu*. Odnotowuje, że nawet jeśli tylko sami chrześcijanie posiadają doskonałą „znajomość całego Słowa, którym jest Chrystus”, to jednak „nasienie Słowa jest wrodzone we wszelkim rodzaju ludzkim”, dlatego Sokrates i inni znali Go „po części”²¹. Justyn kończy wyznaniem wiary w Jezusa Chrystusa jako Słowo Boga: „Albowiem po Bogu czcimy i miłujemy Słowo, pochodzące od Boga niezrodzonego i niewysłowionego, jako że dla nas stało się człowiekiem, by i w naszych cierpieniach wziąć udział i nas uleczyć”²². Mamy tu zatem kolejną deklarację o powszechnej zbawczej roli Jezusa Chrystusa jako wcielonego Słowa Boga.

Podobne znaczenie miały sobory ekumeniczne. Sobór Nicejski (325) – to pierwszy sobór Kościoła, na którym wiara w Chrystusa jako Boga i Zbawiciela została potwierdzona i wzmocniona w kontekście herezji arianizmu. W centrum dyskusji z Ariuszem znajdował się problem Boga, a więc teologia, oraz problem Jezusa Chrystusa jako Zbawiciela, czyli chrystologia i związana z nią kwestia naszego zbawienia, zatem *soteriologia*. Pierwszy dotyczył chrześcijańskiej koncepcji Boga, drugi tożsamości Jezusa Chrystusa, trzeci natomiast Jego zbawczego dzieła. Wszystkie trzy zagadnienia są ze sobą ściśle powiązane. Pytanie Ariusza dotyczące boskiego synostwa Jezusa, jest pytaniem postawionym z perspektywy tzw. chrystologii od dołu posuniętej do końca²³. Dotyczy ono

¹⁹ Opracowane na podstawie Joseph MOINGT, „Réception du Prologue au 2^{ème} siècle”, *Recherches de Sciences Religieuses*, nr 2 (1999): 249-283.

²⁰ Św. JUSTYN, *Dialog z Tryfonem*, w *Święty Justyn, filozof i męczennik. Apologia. Dialog z Żydem Tryfonem*, 53.

²¹ Tamże, 89-90.

²² Tamże, 93.

²³ Por. Bernard SESBOÜÉ, *Jésus-Christ dans la Tradition de l'Église* (Paris: Desclée, 1982), 92-94.

bowiem osoby Jezusa z Nazaretu jako konkretnego człowieka, który się narodził, jadł i pił, który cierpiał i został ukrzyżowany. Wiara wyznaje, że posiada On swoje synowskie istnienie w Bogu. Jednak – pytał Ariusz, podobnie jak dzisiaj pytają zwolennicy opcji pluralistycznej – w jakim sensie wyznanie to winno być rozumiane? Czy oznacza ono, że Jezus Chrystus preegzystował i jako Syn istniał w Bogu odwiecznie? Czy uznanie, że należy On do sfery boskiej jest równoznaczne z afirmacją, iż jest Synem Bożym i Bogiem w dosłownym – a nie tylko metaforycznym – znaczeniu? Czy nie należałoby raczej powiedzieć, że choć Bóg prawdziwie w Nim był obecny i działający, to jednak nie był On Bogiem prawdziwym? Jak bowiem wyobrazić sobie, aby ten człowiek, który się narodził, cierpiał i umarł, był naprawdę Bogiem w najściślejszym tego słowa znaczeniu? Pytania te, które znajdują się w centrum debaty z Ariuszem, są jednocześnie pytaniami chrystologicznymi i teologicznymi, bo dotyczą zarówno tożsamości Jezusa Chrystusa, jak i chrześcijańskiej koncepcji Boga.

Odmawiając Jezusowi Jego współistotności z Bogiem Ojcem, czyli tego, że jest On prawdziwie Bogiem, Ariusz w swojej argumentacji powoływał się nie tylko na wywodzącą się ze środkowego platonizmu koncepcję Boga jako niewypowiedzianego, prostego, niepodzielnego, niezmiennego, niecierpięliwego, nie stającego się i bez początku, ale także wskazywał na wybrane teksty Pisma Świętego, które miały udowadniać, że Syn Boży nie istnieje odwiecznie i nie jest Bogiem. Warto w tym miejscu odnotować, że współcześnie podobnie czynią zwolennicy opcji pluralistycznej. Oni także negują prawdziwe bóstwo Jezusa Chrystusa. Argument biblijny Ariusza opierał się na następujących tekstach: Prz 8,22 – dowód na to, że Syn nie istnieje odwiecznie; 1 Kor 8,6; J 1,12; Pwt 14,1; Iz 1,2 – dowody na to, że Jezus jest Synem Bożym tak samo jak wszyscy ludzie są „synami Bożymi”; J 14,28; 17,3; Mk 10,18 – argument, że Syn nie jest równy Ojcu, lecz jest niższy od Niego oraz Mk 13,32; J 11,33 – słowa wskazujące, że Jezus nie jest Bogiem, bowiem cierpiał i wykazywał się ignorancją, co sprzeczne jest z przyjętą przez Ariusza koncepcją Boga. I tu również można dostrzec podobieństwo w pytaniach stawianych w IV wieku przez Ariusza do trudności podnoszonych obecnie przez teologów reprezentujących opcję pluralistyczną. On pytał i oni pytają, jak należy rozumieć nowotestamentową afirmację, że Jezus jest Synem Bożym i Bogiem. Czy należy to rozumieć w sensie dosłownym, czy raczej metaforycznym?

Odpowiedź Soboru Nicejskiego streścić można w następujący sposób: przesłanie Nowego Testamentu i wiary chrześcijańskiej dotyczące tożsamości Jezusa Chrystusa winno być postrzegane w silnym sensie Jego autentycznego i naturalnego synostwa oraz autentycznego bóstwa rozumianego nie tylko w kategoriach funkcji, ale także w kategoriach ontologicznych. Jak pisze Raymond Brown, „Atanazy miał w pełni rację, kiedy oświadczył, że definicja nicejska stwierdzająca, iż Jezus jest Bogiem a nie stworzeniem, streszcza sens Pisma Świętego”²⁴.

Intencją wiary Soboru Nicejskiego nie było jedynie oświadczenie, że w Jezusie i przez Niego działał Bóg i nic mniej niż Bóg, i że wiarę w bóstwo Jezusa można rozumieć wyłącznie w sensie funkcjonalnym. Prawda jest odwrotna, mianowicie taka, że do istoty doktryny tego soboru przynależy afirmacja, iż Jezus jest Bogiem w sensie ontologicznym. Przymiotnik „prawdziwy” obecny w zdaniu: „Bóg prawdziwy z Boga prawdziwego” jest potwierdzeniem tego, że w rzeczywistości jest dokładnie tak, jak to zostało powiedziane. W przypadku deklaracji soboru celem wprowadzenia w niej określenia „prawdziwy” jest odsunięcie wszelkiej wątpliwości, która mogłaby sugerować, iż Jezus Chrystus nie jest Bogiem tak samo jak Ojciec jest Bogiem, a tylko jest „jak Bóg”. Taka właśnie dwuznaczność istniała w umysłach niektórych chrześcijan w IV wieku i podobną dwuznaczność usiłują wprowadzić obecnie zwolennicy opcji pluralistycznej teologii religii jak Paul Knitter czy Roger Haight²⁵.

Głównym powodem obrony przez Sobór Nicejski prawdziwego bóstwa Jezusa Chrystusa były racje zbawcze. Bernard Sesboüé przytacza reakcję Atanazego wobec ariańskiej koncepcji Chrystusa: „Ariusz kradnie mi mojego Zbawiciela”. U Atanazego motywacją przemawiającą za prawdziwym bóstwem Chrystusa były racje soteriologiczne. „Jeśli Syn nie jest prawdziwym Bogiem – argumentował – to człowiek nie mógłby być przebóstwiony”²⁶. Jak zauważa Sesboüé, dla Ojców Soboru „istniała ścisła korelacja pomiędzy tym, czym Chrystus jest *dla nas* i tym, czym jest *w sobie samym*”²⁷. Jeśli Jezus Chrystus jako Syn Boży nie byłby Bo-

²⁴ Raymond E. BROWN, *An Introduction to New Testament Christology* (New York: Paulist Pres, 1994), 172.

²⁵ Ich podglądy chrystologiczne oraz kilku innych pluralistów omówione zostaną w rozdziale II.

²⁶ ATANAZY, *2e discours contre les Ariens*, 69 et 70, P.G. 26, 293 a et 296 a. Cyt. w Bernard SESBOÜÉ, *Jésus-Christ dans la Tradition de l'Église*, 99.

²⁷ Tamże

giem prawdziwym, wówczas nasze zbawienie rozumiane jako stanie się synami i córkami w Synu nie prowadziłyby do przebóstwienia i uczestniczenia w wewnętrznym życiu Trójjedynego Boga. Człowiek skazany byłby na życie w odłączeniu od Boga. Inaczej jest, gdy Jezus Chrystus jest Bogiem prawdziwym. Wówczas nasze bycie synami i córkami w Synu oznacza już tu na ziemi (a dopełni się to w wieczności) przebóstwienie i uczestniczenie w wewnętrznym życiu Boga samego. Podsumowując: do istoty deklaracji Soboru Nicejskiego przynależy zarówno stwierdzenie prawdziwego, w sensie ontologicznym, bóstwa Jezusa Chrystusa, jak i obrona wiary w Jego powszechny wymiar zbawczy.

KOŚCIÓŁ A ZBAWIENIE

Jeśli chodzi o patrystyczne rozumienie relacji między Kościołem a zbawieniem, zawarte jest ono w słynnej formule *Extra Ecclesiam nulla salus*. Powszechnie za autora tego adagium w Kościele Zachodnim uważa się Cypriana z Kartaginy (200-258). Dla niego formuła ta odnosiła się do Kościoła na ziemi tu i teraz, a nie do rzeczywistości eschatologicznej. Już wcześniej pisarze chrześcijańscy wypowiadali się na temat zbawienia niechrześcijan. Jedno bowiem z zasadniczych pytań, jakie Żydzi i poganie stawiali pierwszym chrześcijanom głoszącym Jezusa Chrystusa jako powszechnego Zbawiciela, dotyczyło losu tych sprawiedliwych, którzy żyli przed wcieleniem. Pytania tego typu stawiał chociażby Żyd Tryfon św. Justynowi, a mianowicie: Czy ci Żydzi, którzy żyli według Prawa Mojżeszowego, zostaną zbawieni? Na to Święty Męczennik daje następującą odpowiedź:

Cytuję przyjaciela słowa Ezechiela, według których „Nawet gdyby Noe, Jakub i Daniel wstawiali się za swoimi synami i córkami, nie wysłucham ich”, oczywiste jest, że „każdy z nich zostanie zbawiony dzięki swej sprawiedliwości” (Ez 14,20.14), chciałem powiedzieć, iż tak samo również ci, którzy żyli zgodnie z prawem Mojżeszowym dostąpią zbawienia. Prawo Mojżeszowe bowiem tym, którzy są mu poddani, nakazuje czynić rzeczy z natury dobre, pobożne i sprawiedliwe, choć jednocześnie zostało napisane, że nakazy, które zachowują ci, którzy podlegają Prawu, zostały dane z powodu zatwardziałości serca ludu. Ponieważ ci, którzy pełnili to, co jest powszechne, z natury i odwiecznie dobre, podobają się Bogu i przez tegoż Chrystusa w czasie zmartwychwstania dostąpią

zbawienia podobnie jak sprawiedliwi, którzy ich poprzedzili, Noe, Henoch, Jakub i inni. Dostąpią oni zbawienia razem z tymi, którzy uwierzyli w tego Chrystusa, Syna Bożego²⁸.

Godny podkreślenia jest fakt, że według Justyna zbawienia dostąpić mogą nie tylko sprawiedliwi Żydzi żyjący przed wcieleniem, ale także poganie, którzy robili to, co z natury i zawsze jest dobre. Justyn wskazuje tu na więź między prawem Mojżeszowym a tym, co teologia określa „prawem naturalnym”. O możliwości zbawienia dla pogan Justyn – filozof – pisze jeszcze wyraźniej w swojej *Apologii*. Możliwość zbawienia dla pogan, którzy żyli przed Chrystusem, uzasadnia teologią Logosu, czyli teorią rozsianych ziaren boskiego Słowa (*logos spermatikos*)²⁹.

Według teologii Ojców Kościoła, wszyscy „sprawiedliwi” okresu Starego Testamentu – zarówno Żydzi, jak i poganie – w momencie śmierci trafiali do otchłani, gdzie czekali na przyjście Chrystusa. Kara otchłani była ostatecznie dla nich zbawienna, bo tam mogli się oczyścić i w momencie zstąpienia do nich Chrystusa wyznać w Niego wiarę na sposób *explicite*. W niezwykle wymowny sposób wyrażone jest to w starożytnej homilii na Wielką Sobotę o zstąpieniu Pana do otchłani, dla której inspiracją biblijną był tekst 1 P 3,18-20. Homilia opowiada o tym, jak Chrystus, Bóg wcielony, w śmierci na krzyżu „zasnął w ludzkim cieple, a wzbudził tych, którzy spali od wieków”. Chrystus do nich zstępuje. Zstępuje do piekieł. Pierwszymi, których szuka, są Adam i Ewa. Pochwywszy Adama za rękę, zwraca się do niego słowami:

Zbudź się, o śpiący, i powstań z martwych, a zajaśniej ci Chrystus. Oto Ja, twój Bóg, który dla ciebie stałem się twoim synem. Oto teraz mówię do ciebie i wszystkich, którzy będą twoimi synami, i moją władzą rozkazuję wszystkim, którzy są w okowach: Wyjdźcie! A tym, którzy są w ciemnościach, powiadam: Niech zajaśniej światło! Tym, którzy zasnęli, rozkazuję: Powstańcie! Tobie, Adamie, rozkazuję: Zbudź się, który śpisz! Nie po to bowiem cię stworzyłem, abyś pozostawał spętany w otchłani. Powstań z martwych, albowiem jestem życiem umarłych. Powstań ty, który jesteś dziełem rąk moich. Powstań ty, który jesteś moim obrazem uczynionym na moje podobieństwo. Powstań, wyjdźmy stąd! Ty

²⁸ Św. JUSTYN, *Dialog z Żydem Tryfonem*, nr 45,3-4, w JUSTYN MĘCZENNIK, *1 i 2 Apologia. Dialog z Żydem Tryfonem*, tłum. Leszek Misiarczyk (Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego, 2012), 207.

²⁹ Św. JUSTYN, *1 Apologia*, nr 46, 2-4, w tamże, 73.

bowiem jesteś we Mnie, a Ja w tobie, jako jedna i niepodzielna osoba. (...) Powstań, pójdźmy stąd! Niegdyś szatan wywiódł cię z rajskiej ziemi, Ja zaś wprowadzę cię już nie do raju, lecz na tron niebiański. Zakazano ci dostępu do drzewa będącego obrazem życia, ale Ja, który jestem życiem, oddaję się tobie. Przykazałem aniołom, aby cię strzegli tak jak słudzy, teraz zaś sprawię, że będą ci oddawać cześć taką, jaka należy się Bogu. Gotowy już jest niebiański tron, w pogotowiu czekają słudzy, już wzniesiono salę godową, jedzenie zastawione, przyozdobione wieczne mieszkanie, skarby dóbr wiekuistych są otwarte, a królestwo niebieskie, przygotowane od założenia świata, otwarte³⁰.

Mamy tu do czynienia z koncepcją szeolu jako krainy wszystkich umarłych, wśród których Adam wymieniony jest jako pierwszy. Wszyscy oni musieli czekać na wcielenie Syna Bożego, Jego śmierć, zmartwychwstanie i zstąpienie do piekieł. On tam odnalazł ich i stamtąd wprowadził do chwały nieba. Adam i wszyscy „sprawiedliwi” mieli już wiarę w Chrystusa, ale – jak wynika z analizy tekstu – była to wiara *implicite*, która stała się wiarą *explicite* w momencie, kiedy zmartwychwstały Chrystus zstąpił do nich do piekieł.

Jeśli chodzi natomiast o kwestię zbawienia Żydów i pogan żyjących po przyjściu Chrystusa na ziemię, Ojcowie Kościoła nie mieli wątpliwości, że wszyscy oni zostaną potępieni, chyba że przed śmiercią się nawrócą. W *Dialogu z Żydem Tryfonem* św. Justyn jednoznacznie oświadcza: „Ci z potomstwa Abrahama, którzy żyją według Prawa i przed śmiercią nie uwierzą w Chrystusa (...) zbawieni nie będą, tym bardziej zaś ci, którzy w synagogach przeklinali i nadal przeklinają tych, którzy wierzą w Chrystusa i wszystko czynią, aby otrzymać zbawienie i uniknąć kary ognia”³¹. Zbawienia nie dostąpią także ci chrześcijanie, którzy odeszli od jedynego Kościoła Chrystusowego, czyli schizmatycy i heretycy. To zwłaszcza do nich odnosił się słynny aksjomat *Extra Ecclesiam nulla salus*. Pisząc o konieczności Kościoła do zbawienia, św. Cyprian mówił jedynie o tych chrześcijanach, którzy porzucili Kościół kierowany przez biskupów i związali się z heretykami i schizmatykami. Dla niego bowiem „Kościół jest w biskupie”. Chodziło mu więc o ludzi, którzy zostali ochrzczeni poza Kościołem reprezentowanym przez biskupa. Zwracając

³⁰ Starożytna homilia na Wielką i Świętą Sobotę. „Zstąpienie Pana do Otchłani”, PG 43, 440 A. 452 C. Cyt. za: *Liturgia godzin*, t. II. *Wielki Post, Okres Wielkanocny* (Poznań: Pallottinum, 1984), 386-388.

³¹ Św. JUSTYN, *Dialog z Żydem Tryfonem*, nr 47,4, w tamże, 210.

się do nich napominał, że jedyny chrzest dający łaskę i zbawienie jest w Kościele katolickim. W ten sposób zachęcał ich do powrotu. Cyprian nie wypowiadał się natomiast na temat możliwości zbawienia dla pogan czy Żydów. Jego perspektywa ograniczała się do tych chrześcijan, którzy odeszli od Kościoła powszechnego. Kwestia zbawienia niechrześcijan nie była jego problemem ani innych Ojców Kościoła II, III i IV wieku. Jak zauważa Francis A. Sullivan, „dla historii tego aksjomatu znaczące jednak jest to, że w czasach kiedy chrześcijanie są jeszcze prześladowaną mniejszością, nie widzimy ich odnoszących tego aksjomatu do innych poza chrześcijanami”³².

Tym, który rozszerzył interpretację formuły *Extra Ecclesia nulla salus* na Żydów i pogan był św. Augustyn z Hippony (354-430). Z jednej strony, Augustyn rozwija koncepcję Kościoła istniejącego przed wcieleniem jako *Ecclesia ab Abel*, do którego przynależą wszyscy sprawiedliwi epoki Starego Testamentu. Z drugiej strony, pisząc o Kościele i jego genezie, Hipponczyk stwierdza, że jest on owocem wcielenia i paschy Chrystusa, że narodził się z przebitego boku Zbawiciela. Dlatego, zbawienie mogą osiągnąć jedynie ci, którzy wejdą do niego przez chrzest. Joseph Ratzinger tak oto streszcza myśl Augustyna o Kościele: „Członkami tej wspólnoty stajemy się przez sakramenty chrztu i Eucharystii, które czynią nas «kimś jednym w Chrystusie» (Ga 3,28)”³³. „Kościół jest tam, gdzie jest Eucharystia”³⁴. Możemy więc powiedzieć, że według Hipponczyka to Eucharystia sprawia, iż Kościół jest Ciałem Chrystusa. Dlatego też przed przyjściem Chrystusa biblijny Izrael jako „lud Boży”, choć nazywany jest „Kościołem Starego Testamentu”, w sensie ścisłym jest jedynie „typem” Kościoła Chrystusowego³⁵. Przed wcieleniem bowiem tym, czego brakowało *Ecclesia Iudaeorum*, była Eucharystia. Skoro dla Augustyna „Kościół jest tam, gdzie jest Eucharystia”, zatem tam, gdzie Eucharystii nie było, nie było także – a przynajmniej nie było w pełni ukonstytuowanego – Kościoła. Dlatego z taką mocą stwierdza on, że po wcieleniu ani chrześcijańskie wspólnoty heretyckie, ani nawet schizmatyckie (np. donatyści) nie są Kościołem Chrystusowym, bo nie ma tam autentycznie sprawowanej Eucharystii. Ta ważnie sprawowana jest jedynie w Kościele katolickim.

³² Francis A. SULLIVAN, *Salvation Outside the Church?*, 23.

³³ Joseph RATZINGER, *Opera omnia*, t. 1, *Lud i dom Boży w nauce św. Augustyna o Kościele*, tłum. Wiesław Szymona (Lublin: Wydawnictwo KUL, 2014), 47.

³⁴ Tamże, 219.

³⁵ Tamże, 226-228.

Jest to jedna strona nauczania Augustyna o istocie i genezie Kościoła oraz przynależności do niego. Z drugiej bowiem strony mówi o istnieniu Kościoła przed wcieleniem oraz o trzech jego okresach: *ante legem, in lege, tempu gratiae*. W księdze osiemnastej *De civitate Dei* pisze wręcz o „Kościele pogan”³⁶. Biorąc pod uwagę fakt, że dzieło to ma charakter wybitnie apologetyczny i antypogański, trudno wyobrazić sobie, aby to określenie było dowartościowaniem religii pogańskich jako takich. Zdaniem Hipponczyka, ponieważ wszyscy „sprawiedliwi” żyjący przed Chrystusem – również niektórzy poganie – zostali zbawieni przez wiarę w Niego, to Chrystus jest ich Głową, zatem oni są członkami Jego Ciała. A ponieważ nie byli Żydami, lecz poganami, zatem tworzoną przez nich wspólnotę nazwać można „Kościołem pogan”. Dominuje tu wizja Kościoła jako Ciała i Chrystusa jako Głowy, którą ukazują Listy do Efezjan i Kolosan. Fritz Hofmann tak oto streszcza tok rozumowania Augustyna: „Jak dalece sięga *credere in Christum*, tak daleko sięga też Ciało Chrystusa”³⁷. Sprawiedliwi poganie i Żydzi epoki Starego Testamentu tworzą zatem Kościół, są członkami Ciała Chrystusa. Hipponczyk wyraża to w sformułowaniu *Ecclesia ab Abel*.

W kontekście kontrowersji pelagiańskiej podkreśla, że wiara wszystkich sprawiedliwych epoki Starego Testamentu była taką samą wiarą w Chrystusa, jaką mają chrześcijanie: wiarą w Jego wcielenie, mękę i zmartwychwstanie. Píše o tym w *Contra Duas Epistolas Pelagianorum*. W księdze trzeciej podejmuje temat różnicy między sprawiedliwymi Starego i Nowego Testamentu. Zauważa, że ci wszyscy, którzy znajdują się pod wpływem łaski, czynią to, co jest zgodne z wiarą, zwłaszcza wierzą w Pośrednika. Dalej stwierdza, że tego typu ludźmi byli sprawiedliwi dawnych czasów, „ponieważ – tłumaczy – z wiary, jaką my żyjemy, oni z jednej i tej samej żyli, wierząc, że nastąpi w przyszłości Wcielenie, Męka i Zmartwychwstanie Chrystusa, co do którego my wierzymy, że już nastąpiło”³⁸. Nie była to zatem (jedynie) wiara *implicite*, ale wiara wyraźna, wiara *explicite*. Jedyna różnica jest taka, że dla nich te prawdy

³⁶ Św. AUGUSTYN, *O Państwie Bożym. Przeciw poganom ksiąg XXII* (Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax, 1977), księga XVIII, rozdz. 44, t. 2, 371.

³⁷ Fritz HOFMANN, *Der Kirchenbegriff des heiligen Augustinus in Seine Grundlagen und in seiner Entwicklunk* (München 1933), 180. Cyt. za: Joseph RATZINGER, *Opera omnia*, t. 1, *Lud i dom Boży w nauce św. Augustyna o Kościele*, 360.

³⁸ Św. AUGUSTYN, *Contra Duas Epistolas Pelagianorum*, księga III, rozdz. IV, 11 (PL, kol. 595).

wiary były przyszłością, a dla nas są przeszłością. „Czasy się zmieniają, ale nie wiara” (*Tempora varianta sunt, non fides*). Jak komentuje Louis Capéran, jest to jedno z ulubionych zdań Hipponczyka, na które natrafić można w wielu jego pismach³⁹.

Podczas gdy Hipponczyk przyznawał wszystkim sprawiedliwym Żydom i poganom, którzy żyli przed przyjściem Chrystusa, możliwość wiary w Niego i możliwość zbawienia, to po Jego przyjściu ta sposobność znajduje się tylko w ustanowionym przez Chrystusa prawowiernym Kościele katolickim, poza którym nie ma zbawienia ani dla pogan i Żydów, ani dla heretyków i schizmatyków. Choć, w przeciwieństwie do św. Cypriana, uznaje on ważność chrztu u heretyków i schizmatyków, uważa jednak, że chrzest ten nie jest skuteczny dla ich zbawienia. Píše, że poza Kościołem heretyk i schizmatyk może mieć wszystko, oprócz zbawienia.

Może mieć zaszczyt biskupstwa, może posiąść tajemnice, może śpiewać „Alleluja!”, może odpowiadać „Amen!”, może trzymać Ewangelię, może wierzyć w imię Ojca i Syna, i Ducha Świętego i głosić tę wiarę, ale nigdzie indziej poza Kościołem katolickim nie może znaleźć zbawienia⁴⁰.

Słowa te skierowane były w szczególności przeciwko donatystom. Ci, którzy byli przeciwnikami jedności, nie mieli żadnego udziału w życiu Bożym i nie mieli Ducha Świętego. Dlatego, zdaniem Augustyna, nie zostaną oni zbawieni, nawet jeśli by ponieśli śmierć męczeńską za wiarę w Chrystusa. Podobnie gdy chodzi o Żydów i pogan żyjących po przyjściu Chrystusa. Skoro w krainie umarłych Augustyn pozostawiał dzieci, które umierały bez chrztu⁴¹ (choć nie popełniły żadnego grzechu uczynkowego), to jakże mogli być zbawieni Żydzi, poganie, heretycy i schizmatycy? Jak zauważa Sesboüé, „w stosunku do swoich poprzed-

³⁹ Louis CAPÉRAN, *Le problème du salut des infidèles*, t. 1, *Essai historique* (Paris: Beauchese, 1912), 119-120.

⁴⁰ Św. AUGUSTYN, *Sermo ad Ceasar. ecclesiae plebem*, 6; CSEL 53, 174-175. Cyt. za: Francis A. SULLIVAN, *Salvation Outside the Church?*, 32.

⁴¹ Por. Św. AUGUSTYN, *Nagana i łaska*: „Lecz również to jest niemniej dziwne, a jednak prawdziwe i tak jawne, że (...) Bóg wyklucza ze swego Królestwa dzieci niektórych przyjaciół swoich, to jest ochrzczonych, dobrych, wierzących ludzi; także niemowlęta schodzą z tego świata bez chrztu, podczas gdy ich rodzicom pozwala wejść do Królestwa” (nr 18); w Św. AUGUSTYN, *Łaska, Wiara, Przeznaczenie*, POK, tłum. Wacław Eborowicz (Poznań: Księgarnia św. Wojciecha, 1970), 181.

ników z IV wieku Augustyn robi (...) krok do przodu, który okaże się brzemienny w skutki. Jego poprzednicy mieli na myśli pogan i Żydów, którzy znając chrześcijaństwo, nie zdecydowali się go przyjąć. Augustyn rozszerza swój sąd na tych wszystkich, którzy formalnie pozostają poza Kościołem, nawet jeśli nie mieli żadnej możliwości, żeby go poznać⁴². To radykalne stanowisko biskupa Hippony wynika także z jego interpretacji 1 Tm 2,4: „[Bóg] pragnie, by wszyscy ludzie zostali zbawieni i doszli do poznania prawdy”. Zdaniem Augustyna, słowo „wszyscy” odnosi się jedynie to tych, którzy rzeczywiście będą zbawieni, czyli do predestynowanych⁴³. Nie jest zatem przeciwne woli Bożej ani Jego sprawiedliwości pozostawienie w otchłani niemowląt umierających bez chrztu oraz tych pogan, którzy po przyjściu Chrystusa żyli uczciwie, ale nigdy o Nim nie słyszeli i dlatego nie zostali ochrzczeni.

RELIGIE A ZBAWIENIE

Stosunek Ojców Kościoła do religii niechrześcijańskich był wielowarstwowy. Judaizm biblijny traktowany był jako religia objawiona, chciana i ustanowiona przez Boga, będąc pierwszą fazą epoki zbawienia, która przygotowuje i zapowiada przyjście Mesjasza, i po której następuje chrześcijaństwo. Zupełnie inna była ich ocena judaizmu pobiblijnego (rabinicznego) i religii pogańskich.

Począwszy od św. Justyna, przez Tertuliana, Melitona z Sardes i innych, zdaniem pisarzy wczesnochrześcijańskich judaizm biblijny był religią ustanowioną i chcianą przez Boga jako zapowiedź i przygotowanie na przyjście Chrystusa. W *Dialogu z Żydem Tryfonem* św. Justyn dowodzi, że Chrystus jest Mesjaszem i Synem Bożym przepowiedzianym przez proroków i jako preegzystujący Logos może być Zbawicielem świata. Odwołuje się do wielu tekstów ze Starego Testamentu, np. do Księgi Przysłów 8,21-36, by wykazać, że Syn Boży pod nazwą Mądro-

⁴² Bernard SESBOÜÉ, *Poza Kościołem nie ma zbawienia*, 65.

⁴³ W przypisie 38 dokumentu Międzynarodowej Komisji Teologicznej, *Nadzieja dla dzieci zmarłych bez chrztu*, czytamy: „Św. Augustyn na początku sporów pelagiańskich głosił wolę zbawienia Boga (*De spiritu et littere* 33.57-58 [CSEL 60,251n]; później ograniczył na różne sposoby powszechność «wszystkich» z 1 Tm 2,4: ci wszyscy (i tylko ci), którzy rzeczywiście będą zbawieni; wszystkie klasy (Żydzi i poganie), a nie wszyscy pojedynczy ludzie; wielu, czyli nie wszyscy (*Enchir.* 103 [PL 40,280]; C. Iul. 4.8.44 [PL 44,760]). Jednakże w odróżnieniu od jansenizmu św. Augustyn zawsze uczył, że Chrystus umarł za wszystkich, łącznie z dziećmi”.

ści był obecny przy stworzeniu świata, mówił przez usta Salomona, jak również wcześniej przez Mojżesza⁴⁴. To On dał Izraelowi Prawo. Dlatego judaizm biblijny był religią ustanowioną i chcianą przez Boga, mającą charakter środka zbawienia dla jego wyznawców. Inaczej jest z judaizmem pobiblijnym (rabinicznym). Ten przez świętego Męczennika traktowany jest jako religia martwa.

Jeśli chodzi o religie pogańskie, najważniejszym problemem dla chrześcijan II wieku była konfrontacja z szeroko rozumianą kulturą pogańską. „Owa konfrontacja kulturowa wcześniej czy później musiała doprowadzić do pytania o istotę kultury, czyli o religię. A konkretnie do pytania, która religia jest prawdziwa i który Bóg jest prawdziwy. Istota konfliktu między chrześcijaństwem a antycznym światem pogańskim leżała właśnie w sferze religijnej”⁴⁵. Dlatego, podobnie jak w relacji z judaizmem rabinicznym, nie było miejsca na dialog, lecz na polemikę i konfrontację. W tym kontekście trudno sobie wyobrazić, aby którykolwiek z Ojców Kościoła postrzegał religie pogańskie jako użyte przez Boga środki zbawienia, i to zarówno w okresie przed wcieleniem, jak i po nim. Ojcowie z większym szacunkiem – choć nie na równi z judaizmem biblijnym – traktowali filozofię grecką, zwłaszcza platońską i neoplatońską, i w niej dostrzegali obecność ziaren boskiego Logosu (gr. *logoi spermatokoi*; łac. *semina Verbi*), aniżeli religie pogańskie z ich mitami, poezją i moralnością. Genezę tych religii wiązali albo z działaniem demonów, albo z deifikacją pewnych ludzi, władców i bohaterów. Jak zauważa Tadeusz Kołosowski, „szczególnie św. Justyn Męczennik (...) przypisuje powstanie religii politeistycznej demonom. Źródłem tej teorii jest początek szóstego rozdziału Księgi Rodzaju”⁴⁶.

W opracowanej przez św. Męczennika teorii *logoi spermatokoi* rozsiane w świecie ziarna Słowa obecne były w każdym czasie, począwszy od Adama. Dzięki nim każdy człowiek mógł poznać Boga i powszechne prawo moralne, zwane prawem naturalnym. Dla Justyna takie pojęcia jak: „ci, którzy żyli zgodnie z Rozumem”, występujące w *Apologii I*, oraz:

⁴⁴ Św. JUSTYN, *Dialog z Żydem Tryfonem*, nr 61-62, w JUSTYN MĘCZENNIK, *1 i 2 Apologia. Dialog z Żydem Tryfonem*, 227-230.

⁴⁵ Leszek MISIARCZYK, „Wstęp”, w *Pierwszi apologetyci greccy* (Kraków: Wydawnictwo M, 2004), 47-48.

⁴⁶ Tadeusz KOŁOSOWSKI, „Krytyka politeizmu i kultów pogańskich w pismach apologetów II w.”, w *Wczesne chrześcijaństwo a religie*, BTR 3, red. Ireneusz S. LEDWOŃ, Mariusz SZRAM, 108-109.

„ci, którzy żyli jak Chrystus”, występujące w *Apologii II*, są równoważne⁴⁷. Niemniej nie wszyscy starożytni postępowali za rozumem. Przedstawiciele religii politeistycznych nie żyli zgodnie z rozumem. Justyn wyraża to w słowie *alogon*, nierozumny. Ale niektórzy poganie – jak chociażby Platon i Sokrates – za Logosem, chociaż częściowo, postępowali. I oni ostatecznie zostali przez Chrystusa zbawieni⁴⁸. Więcej, zdaniem Ojców Kościoła, helleńska filozofia w jakimś stopniu mogła być użytym przez Logos środkiem zbawienia w Jęgo samoudzielaniu się ludziom.

Jeśli chodzi o stosunek do judaizmu pobiblijnego, traktowany był on przez Ojców Kościoła jak religia martwa, pozostawiona przez Boga na świadectwo, że chrześcijaństwo (Kościół) jest prawdziwym wypełnieniem ludu Bożego Starego Testamentu. Już w pierwszych czterech wiekach mocno rozwinęła się teologia antyżydowska. Powszechne było przekonanie, że judaizm został „zniesiony”, a Kościół „zastąpił” lud wybrany Starego Testamentu jako „nowy Izrael”. Niemniej, w przeciwieństwie do religii pogańskich, misyjna działalność Kościoła wobec judaizmu nie zakończyła się oczekiwanym sukcesem nawrócenia całego Izraela. Z „teologią zastępstwa” spotykamy się już u autorów chrześcijańskich pierwszej połowy II wieku, jak chociażby w Liście Barnaby, apokryficznym tekście błędnie przypisywanym apostołowi Barnabie⁴⁹. Najbardziej wyrazistą koncepcję tej teologii spotykamy u innego wpływowego teologa chrześcijańskiego II wieku w jedynym z zachowanych jego tekstów, jakim jest Homilia paschalna. Autor, Meliton z Sardes, rozwija w niej temat, w którym relację judaizmu z chrześcijaństwem ukazuje w schemacie wzoru i rzeczywistości, gdzie racją bytu pierwszego jest bycie zapowiedzią drugiego. W momencie, kiedy zapowiadana rzeczywistość zostaje urzeczywistniona, wzór modelu traci swoją rację bytu. Tak też było z judaizmem po przyjściu Chrystusa. Warto przytoczyć dłuższy *passus*, w którym jest to bardzo widoczne:

Zaiste, zbawienie Pańskie i prawa były już obecne
jako zapowiedź w ludzie Izraela,
a nauki Ewangelii z góry już zwiastowało Prawo.
Lud Izraela był jakby pierwszym zarysem planu,

⁴⁷ Joseph CAROLA, „Non-Christians in Patristic Theology”, w *Catholic Engagement with World Religions*, 35.

⁴⁸ Św. JUSTYN, 2 *Apologia*, nr 13,2-5, w JUSTYN MĘCZENNIK, 1 i 2 *Apologia. Dialog z Żydem Tryfonem*, 99.

⁴⁹ *List Barnaby*, w *Ojcowie apostołscy*, PSP 45, 115.

a Prawo jakby zapisaną przypowieścią,
Ewangelia jest zaś wyjaśnieniem i wypełnieniem Prawa,
a Kościół miejscem, gdzie ono się urzeczywistnia.
Model był więc cenny, póki nie nadeszła rzeczywistość,
a przypowieść – godna podziwu, póki nie została wyjaśniona.
Mówiąc inaczej:
Lud Izraela pełnił wielką rolę, zanim nie powstał Kościół,
a Prawo było godne podziwu, zanim nie zajaśniała Ewangelia.
Kiedy zaś powstał Kościół
i pojawiła się Ewangelia,
zapowiedź stała się niepotrzebna,
gdyż swoją moc przekazała rzeczywistości,
a Prawo się dopełniło
przekazawszy swoją moc Ewangelii.
Podobnie model staje się niepotrzebny,
kiedy przekazał swój obraz temu, co istnieje naprawdę,
i przypowieść staje się niepotrzebna,
kiedy jej sens został wyjaśniony.
Tak i Prawo się wypełniło,
kiedy zajaśniała Ewangelia,
i lud Izraela stracił swoją rolę,
kiedy powstał Kościół,
i zapowiedź stała się niepotrzebna,
kiedy Pan się objawił,
i dzisiaj to, co ongiś było cenne, stało się bezwartościowe,
gdy objawiło się to, co jest cenne prawdziwie⁵⁰.

Istotną myślą w tym cytacie nie jest to, że Kościół Chrystusowy i Ewangelia są wypełnieniem Izraela i jego Prawa, lecz fakt, że kiedy powstał Kościół i pojawiła się Ewangelia, judaizm i jego Prawo stały się „niepotrzebne”. Zostały „zastąpione” i „straciły” swoją rolę. W ten sposób już w II wieku teologia zastępstwa na dobre zadomowiła się w Kościele i była kontynuowana w wiekach późniejszych. Najbardziej wyrazistym tego przykładem jest teologia Jana Chryzostoma (350-407), jednego z najwybitniejszych pisarzy Wschodu IV wieku. W latach 386-387 wygłosił on w Antiochii 8 homilii przeciw Żydom. W traktacie polemicznym *Przeciw Żydom i poganom* zwracał się przeciwko judaizantom, czyli chrześcijanom, którzy wypełniając praktyki chrześcijańskie, chcieli zachowywać także wszystkie praktyki żydowskie zgodnie z prze-

⁵⁰ MELITON Z SARDES, *Homilia paschalna*, nr 39-43, w *Ojcowie apostołscy*, PSP 45, 229-230.

pisami Starego Testamentu. Chryzostom wytoczył wówczas wszystkie argumenty wcześniejszej antyżydowskiej apologetyki chrześcijańskiej: z powodu bogobójstwa Izrael jest przeklęty, Żydzi są skazani na wieczną bezdomność, nie przysługuje im ochrona prawna, nie mogą żywić nadziei na przebaczenie i zbawienie. Taką retoryką chciał odwieść tych chrześcijan, którzy z Żydami sympatyzowali i chodzili do ich synagog. Przyjęta przez niego metoda to atak, obrażanie i oczernianie Żydów. Oto jeden z wielu przykładów:

Oczywiście, oni stanowczo stwierdzają, że wielbią Boga. Daleko im do tego, by tak mówić! Żaden Żyd nie wielbi Boga. (...) Jeśli nie uznają Ojca, jeśli ukrzyżowali Syna i odrzucili pomoc Ducha, któż ośmieliłby się zaprzeczyć, że owo miejsce jest siedliskiem demonów? Tam nie wielbi się Boga. O nie! Takie miejsce służy bałwochwalstwu⁵¹.

Chryzostom nie był odosobniony w takim podejściu do Żydów i judaizmu rabinicznego w okresie patrystycznym. Zdecydowana większość Ojców Kościoła mówiła i myślała podobnie. Święty Ambroży, biskup Mediolanu, w jednym ze swoich listów do cesarza Teodozjusza pisał, że podłożyłby ogień pod synagogę⁵².

Na tym tle wybija się postać Orygenesesa. W porównaniu z nauczaniem innych Ojców Kościoła na temat Żydów przepowiadanie Aleksandryjczyka ma przesłanie pozytywne. Związane jest z jego doktryną nadziei powszechnego zbawienia, które ostatecznie obejmie także wszystkich Żydów⁵³. Widać to szczególnie w komentarzu Listu do Rzymian⁵⁴. Sugeruje w nim, że Pawłowe nauczanie na temat tajemniczych Bożych planów zbawienia ludzkości w sensie ogólnym oraz zbawczej relacji między Izraelem a innymi narodami znajdzie swoje chwalebne wypełnienie według słów zapowiedzianych w Rz 11,25-26: „Nie chcę jednak, bracia, pozostawiać was w nieświadomości co do tej tajemnicy –

⁵¹ ŚW. JAN CHRYZOSTOM, *Mowa pierwsza*, nr 3, w *Mowy przeciwko judaizantom i Żydom. Przeciwko Żydom i Hellenom*, ŻMT 41, tłum. Jan Iluk (Kraków: Wydawnictwo WAM, 2007), 64-65.

⁵² ŚW. AMBROŻY, *Letter XL: To Emperor Theodosius*, paragraf 8. Cyt. za: *Nicene and Post-Nicene Fathers*, red. Ph. SHAFF, H. WALLACE, Second Series, t. 10 (New York Cosimo, 2007), 441.

⁵³ Joseph CAROLA, „Non-Christians in Patristic Theology”, 27.

⁵⁴ Jeremy COHEN, „The Mystery of Israel's Salvation: Romans 11:25-26 in Patristic and Medieval Exegesis”, *Harvard Theological Review*, nr 3 (2005): 247-281.

byście o sobie nie mieli zbyt wysokiego mniemania – że zatwardziałość dotknęła tylko część Izraela aż do czasu, gdy wejdzie [do Kościoła] pełnia pogan. I tak cały Izrael będzie zbawiony, jak to jest napisane: Przyjdzie z Syjonu wybawiciel, odwróci nieprawości od Jakuba”⁵⁵. Orygenes rozumie, że zdaniem Pawła Izrael według ciała odstąpił od Boga na jakiś czas, ale całkowicie nie upadł, a jego obecne odejście przyczynia się do realizacji Bożego planu zbawienia pogan⁵⁶. Według Aleksandryczyka, nawet jeśli Żydzi odrzucili Zbawiciela oraz kamienowali i prześladowali Jego uczniów, niemniej wciąż posiadają w sobie potencjał odnowy, a ich włączenie do Ludu Bożego stanowi konieczny element ostatecznego zbawienia⁵⁷. Píše: „Jeśli zatem po to, aby pełnia pogan weszła do środka, zaślepienie dotknęło Izraela za wszystko, co uczynił, to niewątpliwie zaślepienie to ustąpi, gdy pełnia pogan wejdzie do środka”⁵⁸.

Także św. Augustyn w istnieniu judaizmu rabinicznego dostrzegał pewien zamysł Bożej Opatrzności. Owszem, podobnie jak wcześniejsi Ojcowie Kościoła również Hipponczyk przyjął teologię zastępstwa: miejsce Synagogi zajmuje *Ecclesia*. Kościół jest nowym i prawdziwym Izraelem. Przez ponad 30 lat Augustyn prowadził teologiczny spór z judaizmem, ale jednocześnie sprzeciwiał się przymusowemu nawracaniu Żydów, w których widział świadków dzieła zbawienia i strażników pro-roctwa Starego Testamentu. Wobec innych biskupów stawał w obronie Żydów, gwarantując im swobodę praktyk religijnych i ochronę własności. Rozwinięta przez Hipponczyka teoria, na podstawie której ich bronił, nosiła nazwę „doktryna o świadectwie Żydów”. Sformułowana jest w jego kazaniu na temat Psalmu 58, w księdze 18 *De civitate Dei*, czy też w rozdziale 12 *Contra Faustum Manicheum*. Wedle tej doktryny, chociaż judaizm rabiniczny nie jest już religią zbawienia, niemniej Żydzi nadal odgrywają ważną rolę w Bożym planie zbawienia, bo są żywymi świadkami prawdy chrześcijaństwa. Rozproszeni po całym świecie i żyjący w diasporach Żydzi mieli swoje święte teksty, przede wszystkim Stary Testament, który zapowiadał przyjście Chrystusa. W ten sposób – argumentował Augustyn – wbrew swojej woli dawali oni świadectwo o prawdzie chrześcijańskiej wiary. W odpowiedzi na zarzuty pogan,

⁵⁵ Tamże, 256.

⁵⁶ Tamże, 259.

⁵⁷ Tamże, 260.

⁵⁸ ORYGENES, *Komentarz do Listu świętego Pawła do Rzymian*, księga 8, rozdz. 12, PSP 57, tłum. Stanisław Kalinkowski (Warszawa: Wydawnictwo ATK, 1984), 453.

że historie opowiadane w Starym Testamencie zostały przez chrześcijan wymyślone na ich użytek jako proroctwa zapowiadające Chrystusa, chrześcijanie mogli wskazać na Żydów, mówiąc: „Nawet nasi nieprzyjaciele potwierdzają proroctwa”. W *De civitate Dei* Augustyn pisze:

Co się tyczy Żydów, co skazali Go na śmierć i nie chcieli w Niego uwierzyć, gdyż trzeba było, aby umarł i zmartwychwstał, to okrutnie wyniszczeni przez Rzymian i do cna wyplenieni ze swojego królestwa, gdzie już panowali obcy, zostali rozproszeni po wszystkich krajach (bo wszak nigdzie już ich nie brakuje) i Pismami swymi dają świadectwo, żeśmy bynajmniej nie zmyślili proroctwa o Chrystusie. Wielu z nich, badając owe proroctwa, uwierzyło weń już przed Jego męką, ale zwłaszcza po Jego zmartwychwstaniu. O nich przepowiedziano: „Choćby liczba synów izraelskich była jak piasek morski, tylko reszta zbawiona będzie” (Iz 10,22). Pozostali bowiem ulegli zaślepieniu i o nich znowuż powiedziano: „Niech stół ich stanie się dla nich pułapką, odpłatą i hańbą; niech zaćmią się oczy ich, aby nie widzieli; i spraw, aby grzbiet ich zawsze był zgięty” (Ps 68,23-24. Por. Rz 11,9-10). Skoro tedy nie wierzą naszym Pismom, spełniają się na nich ich własne, które czytają jako ślepi⁵⁹.

Sens zaślepienia Izraela, jako część Bożego planu zbawienia świata, Augustyn dostrzega w nauczaniu św. Pawła w Liście do Rzymian: „Co prawda – gdy chodzi o Ewangelię – są oni nieprzyjaciółmi [Boga] ze względu na wasze dobro; gdy jednak chodzi o wybranie, są oni – ze względu na przodków – przedmiotem miłości” (Rz 11,28). W Bożym planie zbawienia Żydzi mają być zatem świadkami Bożej miłości i miłosierdzia, jak i Jego sprawiedliwości. W *De civitate Dei* Augustyn do Żydów odnosi też słowa św. Pawła w Rz 11,11: „Przestępstwo ich stało się zbawieniem dla pogan”⁶⁰. Tak zatem, zdaniem Hipponczyka, Żydzi powinni być tolerowani i protegowani: ponieważ naznaczeni są przez Boga znakiem Kaina; ponieważ mają i świadczą wobec innych o proroctwach Starego Testamentu, które potwierdzają prawdę chrześcijaństwa; ponieważ ich ślepotą w uznaniu Mesjasza również jest wypełnieniem biblijnych zapowiedzi; ponieważ, paradoksalnie, pomagają w rozwoju chrześcijaństwa.

Próbując zrozumieć przyczyny negatywnej postawy Ojców Apologetów wobec judaizmu rabinicznego, belgijski teolog, Michel Remaud,

⁵⁹ Św. AUGUSTYN, *O Państwie Bożym*, księga XVIII, rozdz. 46, t. 2, 375.

⁶⁰ Tamże.

wskazuje na cztery czynniki⁶¹. Pierwszym jest niespodziewany opór Żydów na ewangeliczne przepowiadanie Kościoła. Apostołowie, wywodzący się przecież z tego ludu, kierowali swoje przesłanie przede wszystkim do Żydów żyjących w Izraelu i w diasporze. I oto Żydzi, w znacznej większości, nie przyjęli przesłania ewangelicznego. Remaud zauważa, że podczas gdy św. Paweł wyjaśnia to doświadczenie apostołskie jako „tajemnicę” (Rz 11,25) i dostrzega w tym jakiś niezbadany Boży zamiar (Rz 11,33), który należy szanować, chrześcijanie epoki poapostolskiej już w taki sposób na to nie patrzyli. Istnienie judaizmu rabinicznego było dla nich niezrozumiałe i traktowali to jako wynik porażki pierwszego przepowiadania. Drugim czynnikiem tłumaczącym pojawienie się od II wieku teologii zastępstwa był stopniowy zanik judeochrześcijan wewnątrz Kościoła. Jeśli chrześcijaństwo wzięło się od Żydów i judaizmu, a Kościół epoki apostołskiej był złożony z Żydów i pogan nawróconych na wiarę w Jezusa Chrystusa, to z czasem judeochrześcijanie znaleźli się w absolutnej mniejszości i na pograniczu wielkiego Kościoła złożonego przede wszystkim z nawróconych na chrześcijaństwo pogan. Trzecim elementem tłumaczącym powstałą w okresie patrystycznym teologię zastępstwa było zburzenie drugiej świątyni jerozolimskiej oraz wygnanie Żydów z ziemi danej im przez Boga. Dla Ojców Kościoła był to znak zniesienia pierwszego przymierza. Ofiary nie mogły być już składane, a prawo Mojżeszowe stało się nieważne. Kolejnym, czwartym elementem wzmacniającym ten proces było przyjęcie przez Cesarstwo Rzymskie chrześcijaństwa za oficjalną religię. Kościół wykorzystywał „ramię świeckie”, aby ograniczać rozwój judaizmu i jego wpływ w społeczeństwie.

Oceniając stosunek Ojców Kościoła do religii niechrześcijańskich, należy stwierdzić, że pozytywnie postrzegali oni jedynie judaizm biblijny. W nim widzieli pierwszą fazę Kościoła. Był on religią prawdziwą (*vera religio*) wskazującą na Chrystusa. Pozytywnie oceniali również elementy filozofii greckiej, choć nie traktowali jej jako drogi do zbawienia. Uważali, że szczególnie wybitni filozofowie, jak Sokrates czy Platon, działali pod wpływem boskiego Logosu i mogli osiągnąć zbawienie. Ich wiara niewyraźna (*fide implicita*), podobnie jak wiara sprawiedliwych Żydów Starego Testamentu, znalazła swoje dopełnienie

⁶¹ Michel REMAUD, *Chrétiens et Juifs entre le passé et l'avenir* (Bruxelles: Editions Lessius, 2000), 45-62.

w ich wyraźnym uznaniu (*fide explicita*) Chrystusa jako Pana i Zbawiciela w momencie Jego zstąpienia do piekieł. Jeśli chodzi o religie pogańskie, to były one ocenione zdecydowanie wrogo. Postrzegano je bardziej jako dzieło demonów aniżeli wynik działania Boga. Dotyczy to zarówno religii pogańskich z okresu przed wcieleniem, jak i z okresu po wcieleniu. Natomiast judaizm pobiblijny (rabiniczny), zgodnie z teologią zastępstwa, był według Ojców Kościoła religią martwą. Można pokusić się o stwierdzenie, że wszystkie pisma Ojców Kościoła traktujące o judaizmie miały charakter krytyczny i antyżydowski. W polemice z Żydami oni wszyscy starali się wykazać definitywne przedawnienie obrzezania cielesnego na rzecz obrzezania duchowego, wskazując, że Kościół Chrystusowy ostatecznie zastąpił Synagogę. Jednak, jak wykazywali zwłaszcza Orygenes i Augustyn, judaizm rabiniczny powinien być tolerowany, gdyż Żydzi, wbrew ich woli, byli świadkami wiarygodności chrześcijaństwa jako jedynej prawdziwej religii.

PODSUMOWANIE EPOKI PATRYSTYCZNEJ

Od wewnątrz, dyskusje dotyczące tożsamości i dzieła Jezusa Chrystusa, a na zewnątrz, judaizm, religie pogańskie i kultura grecka, były kontekstem, w którym rodził się Kościół Chrystusowy. Ojcowie Kościoła musieli z jednej strony określić, kim jest Jezus Chrystus i jakie jest Jego zbawcze dzieło, a z drugiej ustosunkować się do takich kwestii jak zbawienie niechrześcijan oraz rola Kościoła i religii niechrześcijańskich w Bożym planie zbawienia. Wszystkie te pytania doczekały się odpowiedzi. Wpisując się w tradycję apostołską zawartą w pismach Nowego Testamentu, Ojcowie Kościoła jednoznacznie wypowiadali się na temat Jezusa Chrystusa jako powszechnego Zbawiciela wszystkich. Jak świadczą pisma św. Ignacego Antiocheńskiego i św. Justyna wyznawany był On jako Bóg i Zbawiciel. Z czasem definicje soborowe dokładnie określiły Jego tożsamość. Zasadnicza uwaga soborów skupiała się na kwestiach doktrynalnych dotyczących prawd wiary o Bogu Trójjedynym oraz o Jezusie Chrystusie jako prawdziwym Bogu i prawdziwym człowieku. Ojcowie mieli świadomość, że obok nich żyją wyznawcy innych religii. Byli w fizycznym kontakcie z wyznawcami judaizmu rabinicznego oraz pogańskich religii Grecji i Rzymu. Na soborach ekumenicznych jednak o nich nie traktowano. W *Credo* Soboru Nicejskiego I powiedziane

jest o Jezusie Chrystusie, że stał się człowiekiem „dla nas i dla naszego zbawienia”. Poświadczono to zostało przez Sobór Konstantynopolitański I (381), gdzie jest mowa o Jezusie Chrystusie jako „ukrzyżowanym dla nas”. W ten sposób potwierdzona została podstawowa biblijna prawda wiary chrześcijańskiej o jedyności i powszechności zbawczej Jezusa Chrystusa. Podobnie gdy chodzi o Sobory Efeski (431) i Chalcedoński (451). One również skupiają się na roli zbawczej Jezusa Chrystusa.

O zbawczej roli religii niechrześcijańskich na soborach ekumenicznych zasadniczo nie było mowy. Sobór Nicejski II zadekretował jedynie, aby Żydzi, którzy nawrócili się na chrześcijaństwo, porzucili swoje dawne praktyki, a Sobór Konstantynopolitański IV bardziej ogólnie wspominał, że ci, którzy odeszli od ortodoksyjnej wiary chrześcijańskiej, wpadli w sidła potępienia⁶². Tak oto ekskluzywistyczne rozumienie aksjomatu „Poza Kościołem nie ma zbawienia” zostało zaaprobowane przez Kościół.

Z historii rozwoju adagium *Extra Ecclesiam nulla salus* w okresie patrystycznym należy podkreślić dwa punkty i wziąć je pod uwagę w celu właściwej interpretacji tej formuły. Pierwszy dotyczy stopniowego rozszerzania się jej aplikacji. Początkowo odnosiła się ona jedynie do chrześcijańskich schizmatyków i heretyków, którzy w zawiniony sposób odcinali się od *Catholica*. Z czasem jednak, zwłaszcza pod piórem Augustyna i Fulgencjusza z Ruspe, została ona rozszerzona na Żydów i pogan, a nawet na umierające bez chrztu dzieci. Drugi punkt odnosi się do wzrastającego stopnia autorytetu, jaki z racji tradycyjnego używania był jej przypisywany.

Rozwój rygorystycznej interpretacji formuły „Poza Kościołem nie ma zbawienia” progresywnie przyczyniał się do zatracania obecnej w Biblii perspektywy powszechnej woli zbawczej Boga. Choć nie do końca. Jak zauważa Wacław Hryniewicz, paralelnie do tego dominującego nurtu współistniał w myśli wczesnochrześcijańskiej nurt uniwersalistyczny, który wyrażał nadzieję zbawienia dla wszystkich⁶³. Opierając się na piśmach takich autorów jak Klemens Aleksandryjski (160-215), Ory-

⁶² Norman TANNER, „Ecumenical Councils and Non-Christian Religions”, w *Encounters with the Word. Essays to Honour Aloysius Pieris, s.j.*, red. Robert CRUSZ, Marshall FERNANDO, Asanga TILAKARATNE (Colombo, Sri Lanka: Ecumenical Institute for Study and Dialogue, 2004), 435.

⁶³ Wacław HRYNIEWICZ, *Świadkowie wielkiej nadziei. Zbawienie powszechne w myśli wczesnochrześcijańskiej* (Warszawa: Verbinum, 2009), 20-22.

genes (185-251), Grzegorz z Nyssy (331-395) oraz Izaak Syryjczyk (VII w.), Hryniewicz pokazuje, że teologia nadziei powszechnego zbawienia, choć nie stanowiła nurtu dominującego, niemniej była żywo obecna w myśli wczesnochrześcijańskiej, zwłaszcza chrześcijańskiego Wschodu. Wychodziła ona z obecnego w Piśmie Świętym przekonania, że Bóg pragnie zbawić wszystkich ludzi (1 Tm 2,4-6) oraz z przeświadczenia, iż nawet po śmierci człowiek może się nawrócić, poznawszy i doświadczwszy bezgranicznej miłosiernej miłości Boga w Jezusie Chrystusie.

Pozostaje jeszcze pytanie o autorytet formuły *Extra Ecclesiam nulla salus* oraz o zawartą w niej prawdę wiary. Jak zauważa Bernard Sesboüé, w okresie patrystycznym mamy do czynienia z faktem Tradycji, ale jeszcze nie z nauczaniem Magisterium Kościoła. Ponadto zarówno fakt Tradycji, jak i nauczanie Magisterium Kościoła domagają się interpretacji. Aby dotrzeć do zawartej w formule prawdy wiary, należy brać pod uwagę kontekst historyczny oraz wszelkie uwarunkowania, w jakich ona powstawała i była wypowiedzana. Sesboüé wyszczególnia dwa elementy prawdy zawarte w tej formule: pierwszy, że „zbawienie istnieje tylko w Chrystusie i przez Chrystusa, a w przekazywaniu tego zbawienia Kościół odgrywa istotną rolę”; drugi, że to „zbawienie proponowane przez Chrystusa w każdym przypadku wymaga dobrowolnego i odpowiedzialnego przyjęcia. Potępiony może zostać tylko ten człowiek, który zasadniczo odrzuca propozycję zbawienia”⁶⁴. W świetle tego drugiego elementu należy stwierdzić, że nieuzasadniony i błędny był krok św. Augustyna, potwierdzony następnie przez św. Fulgencjusza z Ruspe, iż poganie, do których nie dotarło przepowiadanie Ewangelii, jak i dzieci, które umierają bez chrztu, z racji samego grzechu pierwotnego zasługują na potępienie. Ponadto, jeśli cytaty o charakterze eksklusywnym wskazujące na wieczne potępienie heretyków, schizmatyków, Żydów i pogan w jakiś sposób zrównoważymy tekstami myślicieli wczesnochrześcijańskich mówiącymi o nadziei powszechnego zbawienia, wówczas okres patrystyczny ukaże się jako zróżnicowany, a sensu formuły „Poza Kościołem nie ma zbawienia” trzeba będzie szukać ponad jej literą.

⁶⁴ Bernard SESBOÜÉ, *Poza Kościołem nie ma zbawienia*, 81.

2. ŚREDNIOWIECZE

W średniowieczu stosunek Kościoła do wyznawców religii niechrześcijańskich był zdecydowanie pejoratywny. Jednoznacznie przepowiadano, że Jezus Chrystus jest Zbawicielem wszystkich, a jedyną drogą prowadzącą do zbawienia jest chrzest. Formuła „poza Kościołem nie ma zbawienia” przechodzi do orzeczeń soborów i deklaracji papieskich⁶⁵. Nie jest to formuła funkcjonująca jedynie w żywej Tradycji Kościoła, ale coraz bardziej staje się twierdzeniem obecnym w zwyczajnym nauczaniu Magisterium Kościoła. Jedynym Kościołem, w którym można osiągnąć zbawienie, jest Kościół rzymskokatolicki. „Żydzi i inni niewierni” – jak mówiono o wyznawcach religii niechrześcijańskich – są zasadniczo (choć nie zawsze i nie wszędzie) tolerowani. Zobowiązuje się ich jednak do słuchania kazań specjalnie doń adresowanych, aby uznali swoje błędy i nawrócili się. W omówieniu tego okresu zatrzymamy się na orzeczeniach soborowych oraz na teologii św. Tomasza z Akwinu i kilku innych wybitnych teologów średniowiecza.

SOBORY

Znakomita większość teologów średniowiecza odcięła się od rygorystycznej pozycji św. Augustyna o wiecznym potępieniu zmarłych bez chrztu dzieci. Tacy teologowie jak św. Anzelm, Piotr Abelard czy św. Piotr Lombard podkreślali, że dzieci, które umarły bez chrztu, będą jedynie pozbawione wizji uszczęśliwiającej. Stanowisko to przyjęte zostało również przez papieża Innocentego III. Jak zauważa Francis A. Sullivan, odrzucenie pozycji św. Augustyna odnośnie do losu dzieci nieochrzczonych wiązało się u teologów średniowiecznych z odrzuceniem jego innej tezy, mianowicie że grzech pierworodny jest wystarczającą racją skazującą na wieczne potępienie niemowlęta, jak i wszystkich sprawiedliwych żyjących po Chrystusie, także tych, którzy o Nim i Jego Ewangelii nigdy nie słyszeli. „Wspólnym zdaniem teologów średniowiecznych było, że jedyną niewiarą, która zasługiwałaby na kary piekła, był osobisty grzech niewierności”⁶⁶. Nie oznacza to wcale, że papieże, sobory i teologowie średniowiecza w sposób łagodny interpretowali aksjomat

⁶⁵ Tamże, 80.

⁶⁶ Francis A. SULLIVAN, *Salvation Outside the Church?*, 46.

„Poza Kościołem nie ma zbawienia”. By się przekonać, wystarczy zacytować kilka wypowiedzi ówczesnych papieży i soborów. Jedną z nich jest wyznanie wiary papieża Innocentego III (1160-1216) z 1208 r., zawierające następujące słowa: „Wierzimy sercem i wyznajemy usta, że istnieje jeden Kościół, nie jakiś heretycki, lecz święty Rzymski, katolicki i apostołski, poza którym, wierzymy, iż nikt nie jest zbawiony”⁶⁷. Najczęściej przytaczany tekst tego okresu to tekst Soboru Florenckiego z 4 lutego 1442 z bulli unii z Koptami (*Cantate Domino*), których Kościół pozostał monofizycki, ponieważ nie przyjmował orzeczeń Soboru Chalcedońskiego. Oto, co czytamy w numerze 16 tej bulli:

Kościół święty niezłomnie wierzy, wyznaje i głosi, że każdy odstępca, który nie ma udziału w życiu wiecznym i który pozostaje i umiera poza świętym Kościołem katolickim – poganin, Żyd, heretyk i każdy, kto wybiera drogę różną od Kościoła – wszyscy oni pójdą w ogień wieczny, przygotowany dla szatana i jego zastępców, jeśli przed swoją śmiercią nie powrócą do Kościoła świętego – ponieważ jedność ciała Kościoła, które jest Ciałem Chrystusa, służy do zbawienia szczególnie tych, którzy umacniają tę jedność, zasługując przez sakramenty Kościoła. Oni to otrzymają wszelkie nagrody w wieczności, jeśli poszczą, dają jałmużnę i [pełnią] wszelkie dobre uczynki. Ten zaś, kto nie pozostaje w łonie Kościoła katolickiego w jedności i zgodzie, nie osiągnie zbawienia, nawet gdyby spełniał wszelkie dobre uczynki, nawet gdyby przelał krew i umarł dla imienia Chrystusa – nic mu nie pomoże⁶⁸.

Po pierwsze, mamy tu jednoznaczną definicję Kościoła, która utożsamia Kościół Chrystusowy z Kościołem katolickim. Po drugie, dekret Soboru Florenckiego jest najważniejszym oficjalnym dokumentem Kościoła, w którym aksjomat *Extra Ecclesiam nulla salus* odnosi się nie tylko do heretyków i schizmatyków, lecz także do Żydów i pogan. Przyjęta jest w nim rygorystyczna teologia św. Fulgencjusza, który twierdził, że odłączenie od Kościoła równoznaczne jest odłączeniu od Chrystusa i w konsekwencji od zbawienia. Zasadnicze pytanie dotyczy zatem oceny wartości dogmatycznej, jaką ma powyższy dekret. Francis A. Sullivan daje na nie następującą odpowiedź: „Biskupi na Soborze Florenc-

⁶⁷ BF 1964, II, 10.

⁶⁸ SOBÓR FLORENCKI, „Bulla unii z Koptami (*Cantate Domino*)”, nr 16, w *Dokumenty Soborów Powszechnych*, t. 3, oprac. Arkadiusz BARON, Henryk PIETRAS (Kraków: Wydawnictwo WAM, 2003), 603-604.

kim z całą pewnością wierzyli, że Bóg jest dobry, że będąc dobry, jest sprawiedliwy i że sprawiedliwy Bóg nie skazuje niewinnych na ogień piekielny. Wnioskiem nie do uniknięcia jest, że musieli wierzyć, iż wszyscy poganie, Żydzi, heretycy i schizmatycy byli winni i zasługiwali na wieczne potępienie”. Po tym opisie kontekstu oraz teologicznych i psychologicznych uwarunkowań świadomości zgromadzonych na soborze biskupów jezuita amerykański dodaje: „Możemy się z nimi zgodzić, że nieodżałowany grzech ciężki przeciwko wierze mógł wyłączyć ludzi z wiecznego zbawiania, niemniej nie możemy zgodzić się z ich oceną, że wszyscy ci ludzie byli bez wątpienia winni takiego grzechu”⁶⁹. Interesującym uzupełnieniem głosu jezuitę amerykańskiego jest wypowiedź jego francuskiego współbrata. Pisząc o Soborze Florenckim, Bernard Sesboüé pyta, co Ojcowie Soborowi chcieli rzeczywiście przez to powiedzieć. Szukając wyjaśnienia, sytuuje ten tekst soboru w kontekście jego wcześniejszych wypowiedzi w innych kwestiach i tu znajduje pierwsze światło. Zauważa bowiem, że jeśli w bulli unii z Koptami w sposób generalny sobór stwierdza, iż także heretycy i schizmatycy nie będą zbawieni, to w bulli unii z Grekami *Laetentur caeli* (6 lipca 1439), traktującej o jedności z nimi, sobór wydaje się uznawać Greków i łacinników za synów jednego Kościoła. Tekst soborowy mówi o dwóch gałęziach widzialnego Kościoła, na Zachodzie i na Wschodzie. Nie mówi się o powrocie Greków do Kościoła zachodniego, lecz o pojednaniu braci podzielonych i oddzielonych.

Weselcie się niebios, a rozraduj się ziemia; bo zniesiona jest ściana, co zachodni i wschodni Kościół dzieliła; a powrócił się pokój i jednomysłność, albo zgoda, za pomocą przedniowęgielnego onego kamienia Chrystusa, który spoił oboje w jedno największym świadkiem miłości i pokoju: obie ściany związując i ścisłując, a zatrzymywając miłością wiekuistej jedności: a po długiej onej smutku pełnej mgle, a po czarnej i niewesołej, z przewlekłego rozerwania nadchodzącej burzy, jasnopogodny promień wszystkim zaświecił i błysnął, najpożądliwszego zjednoczenia⁷⁰.

Zestawienie dwóch wypowiedzi tego samego soboru prowadzi Sesboüégo do następującej konkluzji: „Jak widać, między zasadniczym są-

⁶⁹ Francis A. SULLIVAN, *Salvation Outside the Church?*, 67-68.

⁷⁰ SOBÓR FLORENCKI, „Bulla unii z Grekami (*Laetentur caeli*)”, nr 2, w *Dokumenty Soborów Powszechnych*, t. 3, oprac. Arkadiusz BARON, Henryk PIETRAS, 459-461.

dem a rozpatrzeniem konkretnej sytuacji istnieje wielki dystans, który silnie relatywizuje ten sąd. Tymczasem jeden sobór w odstępie trzech lat wydał te dwa, pozornie sprzeczne ze sobą, orzeczenia. (...) Z tych paru danych można wywnioskować, że drastyczna formuła z bulli *Cantate Domino* jest tylko przedstawieniem doktrynalnej i ogólnej zasady, która faktycznie wystrzega się precyzowania, do kogo odnoszą się użyte określenia. (...) Wschodni partnerzy, teoretycznie będący schizmatykami, faktycznie są traktowani jako członkowie siostrzanego Kościoła, z którym jeszcze trwa siostrzany spór⁷¹. Sesboüé wskazuje tu na rozróżnienie między ogólną zasadą (doktryną) a pastoralnym jej zastosowaniem i odniesieniem do konkretnych osób. Inna cenna uwaga jezuitę francuskiego związana jest z pojmowaniem przez ówczesnych Ojców Soborowych pojęcia nieomyłności. Jego zdaniem, omawiana formuła nie jest ani „definicją wiary”, ani wyrazem intencji zdefiniowania punktów spornych, ani „nie jest formułą formalnie nieomyłnego orzeczenia”, lecz „należy raczej do tradycyjnej frazeologii wyznań wiary”⁷².

Jak zatem interpretować to dość jednoznacznie brzmiące oświadczenie? Za Sesboüé należy stwierdzić, że bezpośrednia i literalna interpretacja soborowej deklaracji na temat zbawienia niechrześcijan oraz schizmatyków i heretyków, która czyniłaby z niej zasadę myślenia o charakterze ekskluzywistycznym i totalizującym, byłaby błędna i zarazem niesprawiedliwa. Istnieje bowiem dystans między tym, co sformułowanie zamierza wyrazić, a tym, co w sposób niezręczny wyraża. „Formuła florencka zawiera element prawdy, który trzeba starannie wydobyć z grubej otoczki: Kościół Jezusa Chrystusa odgrywa istotną rolę w zbawieniu wszystkich ludzi. *Poza Kościołem należy rozumieć: bez Kościoła*, rozumianym jako: *całkowicie bez niego*”⁷³. Podkreślmy, że chodzi tu o Kościół widzialny, Kościół rzymskokatolicki, ustanowiony przez Jezusa Chrystusa. Na korzyść takiej właśnie interpretacji deklaracji Soboru Florenckiego oraz całego aksjomatu przemawia recepcja i interpretacja tej formuły w późniejszych wiekach. Innymi słowy, recepcja i interpretacja deklaracji Soboru Florenckiego (oraz całej formuły) w późniejszych wiekach jest kolejnym istotnym czynnikiem wskazującym na zawarty w niej sens.

⁷¹ Bernard SESBOÜÉ, *Poza Kościołem nie ma zbawienia*, 97, 99.

⁷² Tamże, 105-106.

⁷³ Tamże, 111.

ŚWIĘTY TOMASZ Z AKWINU

Teologia św. Tomasza z Akwinu (1225-1274) – to najdoskonalsza synteza myśli scholastycznej całej epoki i tego, co w niej było najlepsze. Dotyczy to również kwestii związanych ze zbawczą rolą Kościoła i zbawieniem niechrześcijan. Dlatego w tej części opracowania skupię się zasadniczo na nauczaniu mistrza Tomasza.

Zastanawiając się, czy Chrystus jest Głową wszystkich ludzi, podejmuje on kwestę granic Kościoła i oświadcza, że „ciało Kościoła tworzy się z ludzi, którzy byli od początku świata i będą aż po jego kres” (ST, III, q. 8, a. 3). Oni wszyscy tworzą *Ecclesia ab Abel*. Argumentacja jest taka sama jak u św. Augustyna: być zbawionym to przynależeć do Chrystusa, a przynależeć do Chrystusa to jednocześnie przynależeć do Jego Mistycznego Ciała, czyli Kościoła. Słowo *Ecclesia*, bez żadnego rozróżnienia, określa zarówno rzeczywistość widzialną z jej instytucjami, jak i całość członków zjednoczonych z Chrystusem, jako ich głową. Obejmuje także instytucje i rytę żydowskie z czasów przed wcieleniem. Podobnie jak w teologii Ojców Kościoła, również dla Akwinaty idea Kościoła istniejącego wśród pogan i „Kościoła Żydów” odnosi się wyłącznie do czasów przed wcieleniem. Po ustanowieniu Kościoła przez Chrystusa ani poganie nie tworzą „Kościoła pogan”, ani judaizm pobiblijny (rabiniczny) nie tworzy „Kościoła Żydów”. Ponadto w rozumieniu Akwinaty rola zbawcza „Kościoła Żydów” z okresu Starego Testamentu jako sakramentu zbawienia powinna być analogiczna do roli zbawczej „sakramentów” starego prawa, czyli bardziej jako znak i symbol niż jako narzędzie; bardziej na zasadzie *ex opere operantis* (przez działanie tego, który je sprawuje) aniżeli na zasadzie *ex opere operato* (przez fakt bycia sprawowanymi)⁷⁴. Tego samego nie można powiedzieć o „Kościele pogan”, bowiem, zdaniem Tomasza, obrzędy pogańskie nie mają statusu obrzędów instytucjonalnych, gdyż nie były ustanowione przez Boga, jak to miało miejsce w przypadku obrzędów starego prawa⁷⁵. Wniosek z tego

⁷⁴ Karl J. BECKER, „Theology of the Christian Economy of Salvation”, w *Catholic Engagement with World Religions. A Comprehensive Study*, red. Karl J. BECKER, Ilaria MORALI, 376.

⁷⁵ W *Summie teologii* Tomasz pisze: „Obrzędy starego prawa służyły do dwóch celów: do kultu Boga i do symbolizowania Chrystusa. (...) A ponieważ jeszcze przed nadaniem prawa byli jacyś mężowie obdarzeni szczególnym duchem profetycznym, dlatego należy wierzyć, że z natchnienia Bożego, jakby z jakiegoś osobistego prawa, zostali oni pobudzeni do jakiegoś określonego sposobu oddawania czci Bogu. Sposób ten zgadzał się z ich

płyńcie taki, że dla Akwinaty *Ecclesia ab Abel* nie była jeszcze Kościołem Chrystusowym w sensie ścisłym. Jako „Kościół pogan” i „Kościół Izraela” *Ecclesia ab Abel* nie miała bowiem mocy zbawczej powszechnego sakramentu zbawienia, bo przede wszystkim nie miała Eucharystii. Niemniej, przyjmując spuściznę Tradycji, zwłaszcza nauczanie św. Augustyna, Akwinata argumentuje na rzecz istnienia *Ecclesia ab Abel*, podkreślając fakt, że ustanowiony przez Chrystusa Kościół ma swoją prehistorię i etapy kształtowania się.

W teologii Doktora Anielskiego znaleźć można wiele tekstów potwierdzających tezę, że po przyjściu Chrystusa na ziemię ani poganie, ani muzułmanie, ani Żydzi, ani heretycy, ani schizmatycy nie osiągną zbawienia poza Kościołem katolickim. Niemniej, obecne są w jego pismach również inne wypowiedzi – zdecydowanie mniej liczne – które późniejszym teologom posłużą do bardziej otwartej interpretacji aksjomatu *Extra Ecclesiam nulla salus*. Podobnie jak wielu Ojców Kościoła oraz średniowiecznych teologów, również św. Tomasz porównuje Kościół katolicki do arki Noego, która jest symbolem Kościoła. Stwierdza, że tylko w nim, po przyjściu Chrystusa, „znajdują się środki konieczne do zbawienia, takie jak wiara i sakramenty, zwłaszcza chrzest i Eucharystia”⁷⁶. Takich tekstów u Doktora Anielskiego jest dużo i mogą one stanowić silny argument dla zwolenników ekskluzywistycznej i rygorystycznej interpretacji aksjomatu *Extra Ecclesiam nulla salus*. Jednak u Akwinaty znajdujemy także inne teksty, które zdają się niuansować taką interpretację. Św. Tomasz wyznawał, że jedynym Pośrednikiem zbawienia jest Jezus Chrystus i że do zbawienia konieczna jest wiara w Niego. Podobnie jak Augustyn, również on pisał, że wielu sprawiedliwych żyjących przed wcieleniem otrzymało objawienie o Chrystusie. Niektórzy z nich, zwani *maiores* („znaczni”, „wielcy”), mieli wiarę *explicite* w Chrystusa i Tróję Świętą, inni, zwani *minores* („prostaczkowie”, „mali”), posiadali wiarę *implicite*⁷⁷. Wiara *implicite* w Chrystusa

kultem wewnętrznym i zarazem był odpowiedni do oznaczenia tajemnic Chrystusa. (...) Z czego wynika, że przed nadaniem prawa istniały jakieś obrzędy religijne. Nie były to jednak przykazania obrzędowe prawa, ponieważ nie były ustanowione przez jakieś prawodawstwo” (ST, I-II, q. 103, a. 1).

⁷⁶ „Jasne jest bowiem, że nikt nie mógł się zbawić w czasie potopu poza arką Noego, która – jak czytamy w Biblii – jest symbolem Kościoła” (ST, III, q. 73, a. 3). „Z nastaniem epoki objawionej łaski, tak wielcy, jak i mali, winni wiarą wyraźną przyjąć tajemnice (dotyczące) Chrystusa, zwłaszcza te, które są powszechnie i uroczystie przez Kościół ogłoszone i podane publicznie (do wierzenia), jak to artykuły o wcieleniu...” (ST, II-II, q. 2, a. 7).

⁷⁷ „Po upadku zaś wierzone wyraźnie w tajemnicę wcielenia Chrystusa, i to nie tylko

wyrażała się u nich w wierze w istnienie Boga i w Bożą Opatrzność. Jak wielu innych teologów średniowiecznych, opierając się na Hbr 11,6, św. Tomasz przyjmował bowiem, że wiara w jednego i jedynego Pośrednika może być na sposób *implicite* zawarta w wierze w istnienie Boga i w Bożą Opatrzność⁷⁸. Uznanie wiary *implicite* w Pośrednika jako koniecznego warunku do zbawienia dla tych, którzy żyli przed wcieleniem, jest pewnym złagodzeniem poglądów św. Augustyna, który pisał o konieczności wiary *explicite*.

Jeśli chodzi o los niechrześcijan, którzy żyli po wcieleniu, św. Tomasz zasadniczo podtrzymuje tezę, że do zbawienia konieczna jest wiara *explicite* w Chrystusa i przynależność przez chrzest do Kościoła katolickiego. Przyjmuje też, że zgodnie z 1 Tm 2,4 Bóg pragnie zbawić wszystkich ludzi i dlatego wszystkim daje wystarczającą łaskę, by osiągnęli zbawienie (ST, III, q. 76, a. 3). Widać to w jego rozważaniach nad hipotetycznym przypadkiem sprawiedliwych barbarzyńców, którzy – z faktu, że wychowali się w lesie pośród wilków – nigdy o Ewangelii nie słyszeli. W *Komentarzu do Sentencji* Piotra Lombarda oraz w *Kwestiach dyskutowanych o prawdzie* (*Questiones disputatae de veritate*) Tomasz stwierdza, że takim ludziom, postępującym zgodnie ze wskazaniem prawa naturalnego w poszukiwaniu dobra i unikaniu zła, z pewnością Bóg udzieliłby łaski nadprzyrodzonej i objawiłby prawdy konieczne do zbawienia, albo drogą wewnętrznego natchnienia, albo posyłając do nich kaznodzieję lub anioła. Warto zacytować chociaż jeden jego tekst znajdujący się w *De veritate*.

Boża opatrzność troszczy się bowiem o to, by każdy miał to, co jest konieczne do jego zbawienia, jeśli tylko z jego strony nie ma przeszkód. Jeśli bowiem ktoś wychowany w ten sposób [tn. w lesie – Z. K.], prowadzony naturalnym rozumem jest posłuszny

w samo wcielenie, ale również w mękę i zmartwychwstanie, którymi miał być ród ludzki uwolniony od grzechu i śmierci; inaczej nie przedstawiano by męki Chrystusa za pomocą niektórych ofiar i to tak przed, jak i po ogłoszeniu prawa (mojżeszowego); a sens tych ofiar jasno rozumieli ludzie znaczniejsi; prostaczkowie zaś, pod zasłoną tych ofiar, dopatrując się, z rozporządzenia Bożego, przyszłego Chrystusa, posiadali poniekąd zamglone poznanie; i, jak to wyżej powiedziano, to, co dotyczy tajemnic Chrystusa, tym dokładniej poznawali, im bliższymi byli Chrystusa” (ST, II-II, q. 2, a. 7).

⁷⁸ „Wielu spośród pogan otrzymało objawienie o Chrystusie, o czym świadczą ich zapowiedzi. (...) Jeśli zaś niektórzy z nich dostąpili zbawienia bez otrzymania objawienia, to dostąpili go nie bez wiary w Pośrednika; i choć nie mieli wyraźnej wiary, mieli przecież *wiarę domyslną, wierząc w Opatrzność*, że Bóg ratuje ludzi sposobami sobie właściwymi, i że Duch Święty objawiłby prawdę niektórym szukającym” (ST, II-II, q. 2, a. 7, ad. 3).

pragnieniu dobra, a unika zła, z pewnością należy obstawać przy tym, że albo Bóg objawiłby mu przez wewnętrzne natchnienie to, w co koniecznie należy wierzyć, albo posłałby do niego kogoś przekazującego wiarę, tak jak posłał Piotra do Korneliusza według Dziejów Apostolskich 10,20⁷⁹.

W ten sposób dzięki Opatrzności Bożej tacy ludzie przez autentyczny akt wiary nadprzyrodzonej – który jest konieczny do zbawienia – mogliby osiągnąć życie wieczne. Na przełomie XVI i XVII wieku ten tekst z *De veritate* zostanie podjęty i rozwinięty przez dominikańskich teologów z Salamanki i jezuickich teologów z Kolegium Rzymskiego piszących o wierze *implicite* Indian żyjących w Ameryce. Zdaniem Akwinaty bowiem, choć postępowanie zgodnie ze wskazaniem prawa naturalnego jeszcze samo w sobie nie wystarczy do zbawienia, niemniej uważa on, że takim ludziom Opatrzność Boża w ten czy inny sposób przyjdzie ze wsparciem łaski nadprzyrodzonej. Choć podobnych stwierdzeń nie ma już w *Summie teologii*⁸⁰, gdzie Tomasz pisze o konieczności chrztu i wiary *explicite*, aby osiągnąć zbawienie, niemniej i tu Akwinata uchyla furtkę możliwości zbawienia także dla pogan, którzy żyli po Chrystusie, a Ewangelię jeszcze nie znali. Taką interpretację potwierdza jego wizja odnosząca się do pragnienia sakramentu chrztu, które może być wyraźne (*explicite*), jak na przykład u katechumenów, i domyślne (*implicite*). Na pytanie, czy ktoś może być zbawiony bez chrztu, odpowiada: „Jak już powiedziano, można przed chrztem otrzymać odpuszczenie grzechów, o ile ma się pragnienie chrztu wyraźnie lub domyślnie” (ST, III, q. 69, a. 4, at. 2; podkreślenia moje – Z. K.). Zdanie to mówi o domyślnym pragnieniu chrztu nie tylko w odniesieniu do tych, którzy żyli przed Chrystusem, ale ogólnie. W ten sposób stwarza ono możliwość szerszej interpretacji i może prowadzić do uznania, że także ci poganie, którzy już po przyjściu Chrystusa prowadzili życie uczciwe zgodnie z prawem naturalnym i wierzyli w Boga oraz Jego Opatrzność, mieli w ten sposób wiarę *implicite* w Chrystusa. Ta Tomaszowa idea wystarczalności tego rodzaju wiary do zbawienia niechrześcijan stanie się zasadniczym punktem odniesienia dla wielu teologów późniejszych wieków, którzy

⁷⁹ Św. TOMASZ Z AKWINU, *Kwestie dyskutowane o prawdzie*, t. I, q 14, a 11, ad 1, tłum. Adam Aduszkiewicz, Leszek Kuczyński, J. Ruszczyński (Kęty: Wydawnictwo ANTYK, 1998), 676-677.

⁸⁰ Jean DE GIBERT, „Quelle a été la pensée définitive de S. Thomas sur le salut des infidèles?” *Bulletin de Littérature Ecclésiastique*, nr 5 (1913): 337-355.

po odkryciu Ameryki zastanawiać się będą nad możliwością zbawienia już nie tylko dla jednostek, ale dla milionów amerykańskich Indian, którzy nigdy o Chrystusie i Jego Ewangelii nie słyszeli, bo znajdowali się w stanie „niepokonalnej nieznamości”.

PODSUMOWANIE OKRESU ŚREDNIOWIECZA

W okresie średniowiecza biblijna i patrystyczna koncepcja Kościoła jako Mistycznego Ciała Chrystusa nie cieszyła się wielkim zainteresowaniem. Obecna była zaledwie u kilku teologów, m.in. u mistrza Tomasza. Według Akwinaty, Kościół potencjalnie obejmował wszystkich ludzi, którzy kiedykolwiek i gdziekolwiek żyli, żyją i żyć będą. Więcej, podobnie jak dla Ojców Kościoła, także i dla niego Mistyczne Ciało Chrystusa obejmuje nie tylko ludzi, ale również anioły⁸¹. U mistrza Tomasza spotkaliśmy się również z takimi pojęciami jak: „Kościół pogan” i „Kościół Żydów”. Zasadniczo określały one wspólnotę sprawiedliwych pogan i Żydów z okresu przed wcieleniem. Czy Kościoły te były Kościołami w sensie ścisłym? Trudno powiedzieć, jaka byłaby ostateczna odpowiedź Doktora Anielskiego. Chociaż bowiem nazywa je Kościołami, jednak sam zauważa, że nie było w nich sakramentów ustanowionych przez Chrystusa, a zwłaszcza sakramentu chrztu i Eucharystii. Z przeprowadzonych analiz wynika, że dla Akwinaty *Ecclesia ab Abel* nie była jeszcze Kościołem Chrystusowym w sensie ścisłym. Był to Kościół w procesie kształtowania się, ukierunkowany na Kościół ustanowiony przez Chrystusa i w nim oraz w jego sakramentach znalazł swoje wypełnienie.

Jeśli chodzi o relację Kościoła do zbawienia, zawarta jest ona w dość rygorystycznym rozumieniu aksjomatu „Poza Kościołem nie ma zbawienia”. W średniowieczu adagium to zostaje rozszerzone na wszystkie możliwe środowiska: pogan, Żydów, heretyków i schizmatyków. Obecny jest nie tylko w pismach teologów, ale także przedostaje się do zwykłego nauczania Magisterium Kościoła: papieży i oświadczeń soborowych. Następuje jego radykalizacja, bowiem do zbawienia potrzebna jest także jedność z biskupem Rzymu. Powszechne było przekonanie, że Ewangelię głoszone po krańce ziemi i wszyscy mieli możliwość zetknięcia się z nią. Jak i to, że gdyby – hipotetycznie – ktoś o Ewangelii Chrystusa jeszcze nie usłyszał, na pewno Bóg posłałby do niego anioła albo misjo-

⁸¹ Por. Św. TOMASZ Z AKWINU, *Suma teologiczna*, III, q. 13, a. 2.

narza. W odróżnieniu bowiem od nauczania św. Augustyna, wspólne dla teologów średniowiecznych było przeświadczenie, że jedyną niewiarą, która zasługiwała na karę piekła, jest osobisty grzech niewierności.

Jeśli chodzi o podejście teologów średniowiecza do kwestii zbawienia dzieci, które umierają bez chrztu, na przełomie XII i XIII wieku zrodziło się określenie *limbus puerorum* („otchłań dzieci”) jako miejsce na granicy piekła zarezerwowane dla nieochrzczonych dzieci. Nie cieszyły się one tam *visio beatifica* jak święci w niebie, ale też nie cierpiały mąk piekielnych jak potępieni w samym piekle, a nawet doznawały pewnej szczęśliwości związanej z naturalnym poznaniem Boga i wszystkich stworzeń. Teologiem, który dopracował tę teorię z rozróżnieniem na *limbus patrum*, gdzie znajdowali się wszyscy „sprawiedliwi ojcowie” z okresu przed wcieleniem, i *limbus puerorum*, miejscem przebywania nieochrzczonych dzieci, był św. Albert Wielki (1200-1280)⁸². Zastanawiał się on nie tylko nad losem dzieci, które umierają bez chrztu, ale także nad dolą sprawiedliwych Żydów i pogan epoki Starego Testamentu. Na czas poprzedzający narodzenie, śmierć i zmartwychwstanie Chrystusa umieścił ich w *limbus patrum*, czyli otchłani ojców. *Limbus sanctorum patrum* znajduje się na granicy piekła, będąc jeszcze bardziej oddalone od ognistego centrum piekła niż *limbus puerorum*. Kiedy zatem w *Wyznaniu wiary* mowa jest o zstąpieniu Chrystusa do piekieł, to chodzi dokładnie o to miejsce, gdyż tylko stamtąd zmarli zostali przez Chrystusa wyzwoleni. Obecni tam sprawiedliwi Żydzi i poganie nie cierpieli ognia piekielnego. Znajdowali się jednak w ciemnościach, które były bardziej zewnętrzne niż wewnętrzne, gdyż od wewnątrz oświeceni byli już „światłem wiary” i „szczęśliwej nadziei” w oczekiwaniu na Pośrednika. Niemniej nie cieszyli się jeszcze *visio beatifica*. Chrystus do nich zstąpił i objawił swoje bóstwo, które mogli zobaczyć twarzą w twarz. Zdaniem Alberta Wielkiego, dopiero po zmartwychwstaniu Chrystusa mogli oni dostąpić *visio beatifica* świętych w niebie⁸³. To samo nauczanie znajdujemy u jego najwybitniejszego ucznia, Tomasza z Akwinu.

Z teologii mistrza Tomasza, który w większości omawianych tu zagadnień pozostawał synem swojej epoki, najbardziej płodne dla refleksji nad jedynością i powszechnością zbawczą Kościoła są jego hipotetyczne

⁸² Doskonale opracowanie tego tematu w: Christopher BEITING, „The Nature and Structure of Limbo in the Works of Albertus Magnus”, *New Blackfriars*, t. 85 (2004): 492-509.

⁸³ Tamże, 501-502.

rozważania o losie chłopca, który wychował się w lesie wśród wilków i nigdy o Ewangelii nie słyszał. Pozwalają one na stwierdzenie, że nie tylko te osoby, które żyły przed Chrystusem, mogą być zbawione, ale też i te (nieliczne, jak uważano), które po Jego przyjściu o Nim i Jego Ewangelii jeszcze nie słyszały, a prowadziły uczciwe życie, czyniąc to, co czynić należy i co jest zgodne z prawem naturalnym. Osoby te również mogą być zbawione. Jeśli bowiem, żyjąc zgodnie z prawem naturalnym, czynią to, co jest w ich mocy i co Bóg wpisał w serce człowieka, wówczas, zdaniem Akwinaty, Bóg nie pozbawi ich swojej łaski. Jeśli czynią to, co w nich jest, Pan przyniesie im oświecenie, albo przez tajemnicze natchnienie, albo przez posłanie do nich anioła czy misjonarza. W ten sposób dowartościowane zostaje prawo naturalne, którego zachowanie, choć samo w sobie nie prowadzi jeszcze do zbawienia, jednak stanowi podstawę do nadprzyrodzonego działania Boga w duszy człowieka. Bóg w swojej Opatrzności przyjdzie mu z pomocą, udzielając koniecznej do zbawienia łaski nadprzyrodzonej, która doprowadzi takiego człowieka do wiary w Chrystusa. Stanowisko to, jak pisze Francis A. Sullivan, było dość szeroko przyjęte przez katolickich teologów średniowiecza⁸⁴. Opracowane już w średniowieczu pojęcie „niepokonalnej nieznamomości” w kolejnych wiekach odegra decydującą rolę w kwestii możliwości zbawienia niechrześcijan.

3. OKRES NOWOŻYTNY

W refleksji Kościoła nad zbawieniem niechrześcijan odkrycie Ameryki przez Krzysztofa Kolumba (1492) wywarło ogromny wpływ i pobudziło teologów do głębokiej refleksji nad dotychczasowym nauczaniem. Innym istotnym wydarzeniem była także reformacja, a kolejnym, na przełomie XVII i XVIII wieku – kryzys jansenistyczny.

Odkrycia w XV i XVI wieku nie tylko powiększyły horyzonty geograficzne, lecz sprawiły, że na nowo zaczęto pytać: Jak pogodzić wiarę w powszechną zbawczą wolę Boga z faktem, że najwyraźniej nie tylko nieliczne jednostki, lecz całe ludy pozostawił Bóg poza możliwością stania się członkami Kościoła? W tym kontekście mamy do czynienia z pogłębioną refleksją teologów związanych z dwoma akademickimi

⁸⁴ Francis A. SULLIVAN, *Salvation Outside the Church?*, 84.

ośrodkami: dominikańską Szkołą w Salamance i jezuickim Kolegium w Rzymie (*Collegium Romanum*). Pośród dominikanów z Salamanki należy wymienić takich teologów jak: Franciszek de Vitoria (1492-1546), Dominik de Soto (1524-1560), Andreas de Vega (1490-1549), Melchior Cano (1505-1560) i Dominik Bañez (1528-1607). Natomiast gdy chodzi o teologów jezuickich związanych z Kolegium Rzymskim, byli nimi: Robert Bellarmin (1542-1621), Franciszek de Toledo (1552-1596), Franciszek Suarez (1548-1619), Juan Martinez de Ripalda (1594-1648), Juan de Lugo (1583-1660). W omówieniu teologii tego okresu skupię się na kilku najwybitniejszych teologach Szkoły dominikańskiej z Salamanki i szkoły jezuickiej Kolegium Rzymskiego.

SZKOŁA DOMINIKAŃSKA W SALAMANCE

Wspólnym przekonaniem św. Tomasza i teologów średniowiecznych było, że jeśli poganin nieznający Ewangelii „czyni to, co w nim jest” (*si facit quod in se est*), Pan przyniesie mu oświecenie i łaskę wiary w Chrystusa albo przez tajemnicze natchnienie, albo posyłając do niego anioła lub misjonarza. Dla teologów dominikańskich z Salamanki była to zasada stanowiąca punkt wyjścia do ich refleksji w nowym kontekście kulturowym. W przeciwieństwie do mistrza Tomasza oni mieli świadomość tego, że o Ewangelii Chrystusa nie słyszały miliony ludzi zamieszkujących inne kontynenty.

Adaptując nauczanie Tomasza o chłopcu wychowanym w lesie pośród wilków, Franciszek de Vitoria twierdził, że w podobnym stanie niepokojonalnej nieznajomości odnośnie do prawd wiary chrześcijańskiej znajdowali się Indianie w Ameryce. Za Akwinatą powtarza, że jeśli poganie „czynią to, co w nich jest, czemu towarzyszy życie dobre według prawa naturalnego, zgodne jest z Bożą Opatrznością, to Bóg udzieli im oświecenia odnośnie do imienia Chrystusa”⁸⁵. Jednocześnie dodaje, że samo głoszenie Ewangelii jeszcze nie wystarczy, aby oskarżyć Indian o grzech niewiary. Stwierdza, że jednym z powodów nieprzyjęcia

⁸⁵ Francisco de Vitoria, *De Indis et De Iure Belli Relectiones*, w *The Classics of International Law*, red. E. Nys, tłum. J. P. Bates (Washington 1917), 142-143. Cyt. za: Francis A. Sullivan, *Salvation Outside the Church?*, 70 przyp. 11 i 72 przyp. 13. Ten sam tekst cytuje i komentuje Ilaria Morali w „Religions and Salvation”, w *Catholic Engagement with World Religions*, 76.

przez Indian Ewangelii jako Dobrej Nowiny, kiedy została im głoszona, było skandaliczne zachowanie i zły przykład *conquistadores* oraz innych chrześcijan, niekiedy nawet samych misjonarzy.

Podobnie podchodzili do kwestii zbawienia pogan żyjących na odkrytym kontynencie inni dominikańscy teolodzy: Melchior Cano i Dominik de Soto. Oni również opierali się na nauczaniu mistrza Tomasza na temat wiary *implicite* w Chrystusa. W 1547 r. w pierwszej edycji swego dzieła poświęconego naturze i łasce, *De Natura et gratia*, Dominik de Soto pisze, że osoby, które znajdują się w stanie niepokonalnej nieznajomości i nie mogą mieć wyraźnej wiary w Chrystusa, są w stanie osiągnąć zbawienie przez odpowiedź daną Bogu na mocy naturalnego poznania Boga. Uważa, że w wyjątkowych przypadkach (np. ludzi żyjących na odległych wyspach, którzy o Ewangelii nigdy nie słyszeli i znajdowali się w stanie nieznajomości nie do przewyciężenia) zachowanie prawa naturalnego i naturalne poznanie Boga wystarczały do zbawienia, gdyż – jego zdaniem – to również było efektem „specjalnej pomocy” (*auxillim speciale*) Boga⁸⁶. Jak wnioskuje Ilaria Morali, dominikanin był przekonany, że jeśli taki człowiek „czynił to, co w nim jest”, to już, na mocy owego specjalnego Bożego wsparcia, znajdował się w wystarczającej dyspozycji do przyjęcia prawdziwej i właściwej łaski zbawienia. Innymi słowy, owa dyspozycja do przyjęcia łaski nadprzyrodzonej nie była wynikiem jego czysto naturalnego działania, lecz już była skutkiem działania w nim Boga. W opinii dominikańskiego teologa, wystarczało to, aby uniknąć herezji pelagianizmu⁸⁷. Jednak dwa lata później, w drugim wydaniu swego dzieła, de Soto wycofuje się z tej pozycji, twierdząc, że usprawiedliwienie i zbawienie możliwe są jedynie przez wiarę opartą na Bożym objawieniu⁸⁸. W tym kontekście stawia też pytanie o możliwość zbawienia Indian żyjących w Ameryce przed przybyciem do nich hiszpańskich misjonarzy. Rozwiązaniem, jakie przyjmuje, jest to, które w oparciu o Hbr 11,6 proponował Akwinata wobec sprawiedliwych pogan epoki Starego Testamentu, mianowicie, że w wierze w Boga i w Jego Opatrzność zawarta była na sposób *implicite* wiara w Chrystusa.

⁸⁶ Domingo DE SOTO, *De natura et gratia*, lib. 2, cap. 12 (Venice: Juntas, 1547), 141-141b. Za: Ilaria MORALI, „Religions and Salvation”, 77, 532.

⁸⁷ Ilaria MORALI, „Religions and Salvation”, 77.

⁸⁸ Francis A. SULLIVAN, *Salvation Outside the Church?*, 75.

JEZUICI Z KOLEGIUM RZYMSKIEGO

Robert Bellarmin, jezuita i kardynał, na setki lat nazaczył katolickie rozumienie Kościoła i przynależności do niego. Urodził się w 1542 r. Jego zadaniem jako teologa była obrona wiary katolickiej i przedstawienie całościowej nauki o Kościele w kontekście protestu wywołanego przez reformację. Wbrew protestanckiej tezie o zupełnie niewidzialnym Kościele, którego członków wybranych i predestynowanych zna jedynie Bóg, Bellarmin twierdził, że istnieje tylko jeden widzialny Kościół i świetnie wiadomo, kto do niego należy⁸⁹. Pisał bowiem:

Istnieje jeden Kościół, a nie dwa. Ten jeden i wiarygodny Kościół jest zgromadzeniem ludzi zjednoczonych wyznawaniem tej samej wiary chrześcijańskiej, złączonych jednością tych samych sakramentów, pod rządami prawowitych pasterzy, a przede wszystkim jedyne go namiestnika rzymskiego, zastępcy Chrystusa na ziemi. Na podstawie tej definicji nietrudno jest odróżnić ludzi należących do Kościoła od ludzi, którzy do niego nie należą⁹⁰.

Cała eklezjologia Bellarmina zawarta jest w tej formule. Według jezuitskiego kardynała, z definicji tej jasno wynika, jacy ludzie do Kościoła przynależą, a jacy nie. Innymi słowy, aby rzeczywiście przynależeć do Kościoła założonego przez Jezusa Chrystusa, należy spełnić trzy zasadnicze warunki: po pierwsze, wyznawać wiarę chrześcijańską; po drugie, być złączonym jednością tych samych sakramentów; i po trzecie, uznać zwierzchnictwo papieża. Tak więc Kościół jest społecznością widzialną złożoną z widzialnych członków, którzy w sposób widzialny, zewnętrzny (a nie jedynie wewnętrzny) wyznają wiarę, przyjmują sakramenty i posłuszni są prawowitym pasterzom. Taką formalną definicję Kościoła Bellarmin uzupełnia swoją koncepcją „ciała i duszy Kościoła”, by zaznaczyć, że wyrażone wcześniej określenie nie wyczerpuje w całości tego, czym Kościół jest i jak należy go rozumieć. Widzialne elementy tworzą „ciało” Kościoła, natomiast jego „duszę” tworzą wewnętrzne dary Ducha Świę-

⁸⁹ Opracowanie eklezjologii Bellarmina oparte jest zasadniczo na dysertacji doktorskiej amerykańskiego jezuitę Johna A. HARDONA, *A Comparative Study of Bellarmine's Doctrine on the Relation of Sincere Non-Catholics to the Catholic Church*, Excerpta ex dissertatione ad Lauream In Facultate Theologica Pontificiae Universitatis Gregorianae, Roma 1951.

⁹⁰ Roberto BELLARMINO, *De Ecclesia militante*, rozdz. 2, w: tamże, *Opera omnia*, red. J. GIULIANO, Milano 1857. Cyt. za: Roberto BELLARMINO, 15.

tęgo jak wiara, nadzieja i miłość. Ta uzupełniająca koncepcja pozwala mu także na bardziej wyważoną, aniżeli wynikałoby to z samej definicji Kościoła, interpretację formuły „Poza Kościołem nie ma zbawienia”.

Kościół jest organizmem żywym, złożonym z duszy i ciała. Bellarmin tłumaczy, że w jego definicji wymaganym minimum do bycia częścią Kościoła jest przynależność widzialna, czyli do „ciała”. Według niego, nie oznacza to oczywiście, że czysto zewnętrzna przynależność wystarczy do zbawienia. Opierając się na takich założeniach, jezuicki kardynał wyraża przekonanie, że zarówno heretycy pierwszych wieków oraz muzułmanie, jak i współcześni mu heretycy, czyli protestanci, zostaną potępieni, gdyż nie są w Kościele i nie próbują wejść przez ciasną bramę, jaką jest Kościół katolicki, poza którym nie ma zbawienia. Co do heretyków, Bellarmin rozróżnia między nimi dwie grupy: jedną stanowią uczeni i władcy, którzy te herezje przyjmują i propagują. W stosunku do nich kardynał jest bezwzględny. Grupę drugą stanowią prości ludzie. Ich błąd nazywa błędem głupoty. Zupełnie inny jest jego stosunek do katechumenów. Katechumeni bowiem, choć nie są jeszcze członkami Kościoła i mogliby być zaliczeni do niewierzących na równi z Żydami, muzułmanami i poganami, to w przeciwieństwie do tych ostatnich wierzą już w Chrystusa i pragną przyjąć chrzest, choć formalnie nie przynależą jeszcze do Kościoła. Zdaniem Bellarmina, mogą oni jednak osiągnąć zbawienie. W jaki sposób? Jezuicki teolog wprowadza rozróżnienie między przynależnością do Kościoła „aktualną” i przynależnością „z pragnienia”. Chociaż aktualnie katechumeni do Kościoła jeszcze nie przynależą, niemniej przynależą już do niego z racji pragnienia⁹¹.

Zdaniem Bellarmina – i to jest istotne – możliwość zbawienia mają również ci poganie, którzy jeszcze o Ewangelii nie słyszeli. Jezuicki kardynał oświadcza, że jest to możliwe, o ile wierzą w istnienie Boga i Jego Opatrzność⁹².

Także Franciszek Suarez zajął się kwestią zbawienia „niewiernych” w swoim monumentalnym dziele *Opera Omnia*⁹³. Możliwość ich zbawienia widzi w interpretacji zasugerowanej w Ewangelii Jana: „Była światłość prawdziwa, która oświeca każdego człowieka, gdy na świat

⁹¹ Tamże, rozdz. 3. Cyt za: tamże 36-37.

⁹² Tamże, 308. Cyt. za: tamże 38.

⁹³ Francisco SUAREZ, *Opera Omnia* (Paris: L. Vivès, 1857).

przychodzi” (J 1,9). W słowach tych hiszpański jezuita dostrzega potwierdzenie tezy o istnieniu wewnętrznego i nadprzyrodzonego Bożego światła, z jakiego mogą korzystać ci, do których jeszcze Ewangelia nie dotarła. „Zgodnie z tą interpretacją – pisze – nawet do tych niewierzących, którym Ewangelia lub wiara chrześcijańska nigdy nie była głoszona przez ludzi, Bóg znajdzie drogę, na której będą oświeceni i wystarczająco poruszeni w kierunku aktu wiary, pod warunkiem że nie staną na tej drodze żadne przeszkody”⁹⁴. Czy to znaczy, że tacy ludzie będą zbawieni poza Kościołem? Suarez odpowiada także na to pytanie, odwołując się przy tym do aksjomatu „Poza Kościołem nie ma zbawienia”, do patrystycznej koncepcji *Ecclesia ab Abel*, a także do nauczania Tomasza z Akwinu i Roberta Bellarmina. W oparciu o rozróżnienie między koniecznością *in re* i *in voto* argumentował, że niechrześcijanie mogą mieć pragnienie wejścia do Kościoła, które ma charakter *implicite*. Pisał: „Mówimy tu (...) odnośnie do każdego, kto ma wiarę w Boga oraz szczerzy żal za grzechy, ale nie jest ochrzczony, bez względu na to, czy posiada wiarę wyraźną czy tylko niewyraźną w Chrystusa. Gdyż wraz z niewyraźną wiarą w Chrystusa może on posiadać niewyraźne pragnienie chrztu, co – jak uczy św. Tomasz – może wystarczyć”⁹⁵.

Pośród jezuitów z Kolegium Rzymskiego wspomnieć należy jeszcze Juana de Lugo, późniejszego kardynała. Uznawał on, że zbawieni mogą być heretycy, Żydzi i muzułmanie przez ich szczerą i nadprzyrodzoną wiarę w Boga wtedy, kiedy ich odrzucenie Ewangelii i wiary katolickiej nie bierze się z prawdziwej wiedzy i niewierności Bogu, ale z ignorancji i niepokonalnej nieznajomości. Oto najważniejszy jego tekst w tej kwestii:

Tych, którzy nie wierzą wraz z Kościołem katolickim, można podzielić na kilka kategorii. Są tacy, którzy choć nie wierzą we wszystkie dogmaty religii katolickiej, uznają jednego i prawdziwego Boga – takimi są Turcy i wszyscy muzułmanie, jak również i Żydzi. Inni, jak to jest w przypadku większości heretyków, uznają Boga Trójjedynego i Chrystusa (...). Jeśli teraz ci ludzie, z racji niepokonalnej nieznajomości, nie są winni grzechu niewierności, to mogą osiągnąć zbawienie. Gdyż ci, którzy znajdują się w stanie nie-

⁹⁴ Francisco SUAREZ, *De auxiliis gratiae*, lib. 4: *De auxilio sufficienti*, nr 17, t. 8, 318. Cyt. za: Francis A. SULLIVAN, *Salvation Outside the Church?*, 93-94.

⁹⁵ Francisco SUAREZ, *De fide theologica*, disp. 12, sect. 4, nr 22; t. 12, 359. Cyt. za: tamże 93.

pokonalnej nieznajomości odnośnie do niektórych artykułów wiary, lecz wierzą w inne, nie są formalnie heretykami, lecz posiadają nadprzyrodzoną wiarę, przez którą wierzą w prawdziwe artykuły i na tej podstawie mogą dokonać doskonałego żalu za grzechy, przez który mogą być usprawiedliwieni i zbawieni. To samo należy powiedzieć odnośnie do Żydów, jeśli są jacyś, którzy w sposób nie do przecięcia pomylili się co do religii chrześcijańskiej. Gdyż wciąż mogą oni posiadać nadprzyrodzoną wiarę w Boga oraz co do innych artykułów opartych na Piśmie Świętym, które akceptują i z tą wiarą mogą mieć żal za grzechy, przez który mogą zostać usprawiedliwieni i zbawieni, pod warunkiem że wyraźna wiara w Chrystusa nie jest wymagana z koniecznością środków, jak to później zostanie wyjaśnione. W końcu, jeśli jacyś Turcy i muzułmanie trwali w sposób nie do przecięcia w błędzie odnośnie do Chrystusa i Jego bóstwa, to nie ma powodów, dla których nie mogliby mieć prawdziwej nadprzyrodzonej wiary w Boga jako nadprzyrodzonej nagrody, gdyż ich wiara w Boga nie jest oparta na argumentach pochodzących z naturalnego stworzenia, ale ją posiadają z tradycji, a tradycja ta pochodzi od Kościoła wiernych i doszła do nich, nawet jeśli zmieszana jest z błędami ich sekty. Ponieważ mają relatywnie wystarczające powody dla wiary w prawdziwe doktryny, nie należy postrzegać, dlaczego nie powinni mieć wobec tych doktryn nadprzyrodzonej wiary, pod warunkiem że w innych sprawach nie są winnymi grzechów przeciwko wierze. W konsekwencji, z wiarą, jaką posiadają, mogą osiągnąć akt doskonałego żalu za grzechy⁹⁶.

Juan de Lugo odwołuje się tu do funkcjonującego w teologii już od średniowiecza pojęcia „niepokonalnej nieznajomości”. Stwierdza, że niektórzy poganie, Żydzi, heretycy i schizmatycy z racji niepokonalnej nieznajomości mogą nie wierzyć we wszystkie dogmaty religii katolickiej i pomimo tego nie być winnymi grzechu niewierności. Mogą ponadto mieć nadprzyrodzoną wiarę konieczną do zbawienia. Do tego cytatu Francis A. Sullivan daje następujący komentarz: „W tym punkcie ważne jest dla nas uzmysłowienie sobie, jak rewolucyjne te idee de Lugo musiały się wydawać jemu współczesnym. Przecież Sobór Florencki oświadczył, że do istoty wiary przynależy twierdzenie, iż poganie, Żydzi, heretycy i schizmatycy, którzy umarli poza Kościołem

⁹⁶ Juan de LUGO, *De virtute fidei divinae*, disp. 12, nr 50-51, Lyon 1646, t. 3, 286. Cyt. za: tamże 95.

katolickim niechybnie skazani będą na piekło. Święty Tomasz i cała średniowieczna tradycja nauczali, że w erze chrześcijańskiej nie ma zbawienia dla nikogo bez wyraźnej wiary w Chrystusa. Przekonani byli, że ktokolwiek słyszał o Chrystusie i nie uwierzył w Niego, musi być winny grzechu niewiary, za który będzie sprawiedliwie potępiony. Średniowieczni papieże i sobory niezmiennie oświadczali, że nie ma zbawienia poza Kościołem. I mimo to mamy tu katolickiego teologa, nauczającego w Rzymie, który ośmielił się zasugerować, że nie tylko ludy, które nigdy nie słyszały o Chrystusie, mogą być zbawione, ale że niektórzy Żydzi, muzułmanie i heretycy niekoniecznie muszą być winni grzechu niewiary i w takim przypadku mogą znaleźć zbawienie przez szczerą wiarę w Boga i żal za popełnione grzechy⁹⁷.

Podsumowując, choć nie byli jednego zdania i w wielu kwestiach się różnili, niemniej wszyscy teologowie ze Szkoły z Salamanki i z Kolegium Rzymskiego z powagą przyjęli fakt, że to nie tylko hipotetyczne i żyjące gdzieś w buszu jednostki nie słyszały o Ewangelii, ale były to miliony ludzi żyjące na nowo odkrytym kontynencie Ameryki. Wielu z nich uważało, że tym ludziom, znajdującym się w stanie niepokońskiej nieznajomości, a postępującym zgodnie z tym, co w nich było, Bóg w nadprzyrodzony sposób mógł się objawić i doprowadzić do wiary nadprzyrodzonej, a tym samym do usprawiedliwienia i zbawienia. To z kolei skłoniło ich do przemyślenia również kwestii nieprzyjęcia nauczania katolickiego przez heretyków, Żydów i muzułmanów. Czy rzeczywiście – pytano – nie mają oni żadnej szansy na zbawienie? Ponownie pogłębiona refleksja nad pojęciem „niepokonoalnej nieznajomości” doprowadziła niektórych teologów do wniosku, że mogą oni mieć „nadprzyrodzoną wiarę” i w konsekwencji osiągnąć zbawienie bez przynależenia do Kościoła katolickiego *in re*.

Tekst Juana de Lugo zasługuje na uwagę jeszcze z jednego powodu. Jak widzieliśmy, w okresie patrystycznym i w średniowieczu judaizm rabiniczny traktowany był jako religia martwa, niemająca już w sobie życiodajnych (zbawczych) soków. Podobnie z dezaprobatą, jako herezję lub fałszywą religię, traktowano islam. Zasadniczo negatywna ocena dotyczyła również religii Wschodu. Wybitny włoski misjonarz, Alessandro Valignano, w swoim katechizmie z 1586 r. nazywa religie Japonii

⁹⁷ Francis A. SULLIVAN, *Salvation Outside the Church?*, 97-98.

„sektami”, które należy zdecydowanie odrzucić⁹⁸. Podobnie określali je św. Franciszek Ksawery i Matteo Ricci. Nie wszyscy jednak teologowie i misjonarze tamtych czasów jednoznacznie nieprzychylnie postrzegali religie niechrześcijańskie. Jak sugeruje wyżej cytowany tekst, w swoim nauczaniu Juan de Lugo przyjmował, że zarówno inne wyznania chrześcijańskie, jak i inne religie – judaizm i islam – pomimo obecnych w nich błędów, mogą zawierać elementy dobra i Bożej prawdy, które przekazują swoim wyznawcom, i dzięki którym mogą oni mieć wiarę nadprzyrodzoną i osiągnąć zbawienie. Jego teologia zostanie doceniona w nauczaniu Magisterium Kościoła w XX wieku⁹⁹.

KRYZYS JANSENISTYCZNY

Także kryzys jansenistyczny, trwający od drugiej połowy XVII do końca XVIII wieku, rzuca światło na poszukiwania dotyczące stosunku Kościoła do kwestii zbawienia niechrześcijan oraz roli zbawczej Kościoła. Janseniusz (1585-1638) nauczał na Uniwersytecie w Louvain, potem był biskupem Ypres. Dwa lata po śmierci zostało opublikowane jego główne dzieło pt. *Augustinus*. Centralnym tematem jest tam koncepcja „zepsutej natury”, co zostało wyrażone w podtytule: *Doktryna św. Augustyna o zdrowiu, chorobie i uzdrowieniu natury ludzkiej, przeciwko pelagianom i mnichom z Marsylii*. Janseniusz uważał, że pelagianizm ponownie zadomowił się w Kościele katolickim, a stało się to głównie za przyczyną nauczania jezuitów na temat łaski i zbawienia niechrześcijan. Janseniści utrzymywali, że niechrześcijanie byli wykluczeni z wszelkiego uczestnictwa w łasce oraz że Chrystus umarł jedynie za predestynowanych. Piąta propozycja pochodząca z dzieła Janseniusza mówi: „Jest to twierdzenie semipelagiańskie, że Chrystus umarł, albo przelał krew za wszystkich ludzi”¹⁰⁰. Teza ta w 1653 r. została przez Innocentego X uznana za niezgodną z wiarą katolicką, bowiem zaprzecza podstawowej

⁹⁸ Tytuł jego katechizmu w przełożeniu na j. polski brzmiał: *Katechizm wiary chrześcijańskiej, w którym prawda naszej wiary jest wyłożona, a japońskie sekty są odrzucone*.

⁹⁹ Gavin D’Costa sugeruje, że przedłożone wyżej nauczanie Juana de Lugo było znane Ojcom Soborowym oraz ich teologicznym doradcom na Soborze Watykańskim II i wpłynęło na toczące się debaty, zwłaszcza odnośnie do islamu. Gavin D’Costa, *Vatican II. Catholic Doctrines on Jews & Muslims* (London-New York: Bloomsbury T&T Clark, 2013), 182-183.

¹⁰⁰ BF 1964, VII, 132.

afirmacji biblijnej o powszechnej woli zbawczej Boga, którą w swoim nauczaniu i przepowiadaniu akcentowali jezuici.

To pierwsze skazanie też Janseniusza nie rozwiązało jednak problemu. W 1690 r. papież Aleksander VIII autoryzował publikację dekretu Świętego Oficjum potępiającego 38 propozycji jansenizmu. Najbardziej interesująca jest propozycja 5, w której czytamy: „Poganie, Żydzi, heretycy i inni tego rodzaju ludzie nie otrzymują niczego od Chrystusa; stąd słusznie trzeba wnosić, że ich wola jest bezradna i bezsilna, pozbawiona wszelkiej łaski skutecznej”¹⁰¹. Jak zauważa Bernard Sesboüé, propozycja ta jest swego rodzaju kalką formuły florenckiej. „Janseniści przedstawiają formułę z bulli *Cantate Domino*, rozszerzając jej zasięg od wykluczenia ze zbawienia do wykluczenia z łaski”¹⁰². Z afirmacji Soboru Florenckiego o wykluczeniu pogan, Żydów, heretyków i innych ze zbawienia janseniści – wydawałoby się logicznie – wnioskuje, że są oni także pozbawieni łaski wystarczającej. Otóż jeśli ta propozycja jansenistów jest potępiona, to oznacza, że Magisterium Kościoła uznaje, iż niechrześcijanie – i to nie tylko ci, żyjący przed wcieleniem, ale również żyjący po wcieleniu – nie są potencjalnie pozbawieni łaski pochodzącej od Jezusa Chrystusa.

Kwestia łaski powróciła w 1713 r. W bulli *Unigenitus Dei Filius* Klemens XI potępia tezy kolejnego szefa jansenistów Pasquiera Quesnela (1634-1719) oraz tezy jansenistów w ogóle. Quesnel głosił bowiem, że „poza Kościołem nie jest udzielana żadna łaska”¹⁰³. Jest to wyraźne nawiązanie do tradycyjnego aksjomatu. Niemniej w zdaniu Quesnela nie ma stwierdzenia, że „Poza Kościołem nie ma zbawienia”, lecz że „Poza Kościołem nie jest udzielana żadna łaska”. Komentarz decyzyjny papieża Klemensa XI Sesboüé konstatuje, że ocena papieska jest tu szczególnie ważna dla właściwej hermeneutyki całej formuły. „Jeśli bowiem pierwsza formuła [Z. K.: «Poza Kościołem nie ma zbawienia»] zostałaby pozostawiona samej sobie, czyli uznana za absolut i za powszechną przesłankę rozumowania, to dość zasadnie można by w logiczny sposób wyprowadzić z niej tę drugą formułę [Z. K.: «Poza Kościołem nie jest udzielana żadna łaska»]. Tymczasem ta dedukcja jest przedmiotem potępienia”¹⁰⁴. Coraz wyraźniej widać, że w rozumieniu

¹⁰¹ Dekret Świętego Oficjum o błędach jansenistów, 7 grudnia 1690 r., w BF 2007, nr 483.

¹⁰² Bernard SESBOÜÉ, *Poza Kościołem nie ma zbawienia*, 147.

¹⁰³ BF 1964, VII, 118.

¹⁰⁴ Bernard SESBOÜÉ, *Poza Kościołem nie ma zbawienia*, 147.

Magisterium Kościoła formuła „Poza Kościołem nie ma zbawienia” wcale nie oznacza, iż niechrześcijanie nie mają szans na zbawienie. A jej literalna i fundamentalistyczna interpretacja jest zakwestionowana i odrzucona. Otwiera to tym samym możliwość bardziej pozytywnego spojrzenia na religie niechrześcijańskie jako takie.

PODSUMOWANIE OKRESU NOWOŻYTNEGO

Jeśli od czasu św. Augustyna i przez całe średniowiecze następował proces rozszerzania zasięgu formuły „Poza Kościołem nie ma zbawienia” oraz jej radykalizacja, tak od czasu wielkich odkryć geograficznych – kiedy okazało się, że to nie jednostki, lecz całe kontynenty nigdy o Chrystusie i Jego Ewangelii nie słyszały – następuje proces zawężania znaczenia tej formuły i jej interpretacyjnych uściśleń. Wielkim wsparciem była odziedziczona po teologach średniowiecza teza, że jeśli ktoś, kto znajduje się w stanie „niepokonalnej nieznajomości”, a czyni to, co czynić należy, zachowując prawo naturalne, Opatrzność Boża nie pozostawi go samego, lecz przyjdzie mu z pomocą przez wewnętrzne oświecenie, lub wysyłając do niego anioła lub misjonarza, uzdalniając go w ten sposób do wiary *explicite* w Chrystusa. Dla dominikańskich teologów z Salamanki i jezuickich z Kolegium Rzymskiego był to jedynie punkt wyjścia do dalszych refleksji. Uznali bowiem, że sprawozdania misjonarzy z Ameryki i z Azji nie potwierdzają tej hipotezy. Dlatego w stosunku do ludów żyjących na tych kontynentach, prowadzących życie zgodne z prawem naturalnym i wierzących w Boga i Jego Opatrzność, zaaplikowali nauczanie Akwinaty o wierze *implicite*, jaką posiadali sprawiedliwi poganie z epoki Starego Testamentu. Stwierdzili, że w tej wierze zawarte było również na sposób *implicite* pragnienie chrztu i przynależności do Kościoła katolickiego. Tak więc, choć nie przynależeli oni do niego aktualnie, niemniej przynależeli *in voto*, będąc swego rodzaju „anonimowymi katolikami”. Ponadto niektórzy z nich uważali, że sam fakt, iż Ewangelia w danym środowisku była głoszona, nie jest jeszcze wystarczający do uznania tych, którzy jej nie przyjęli, za winnych grzechu niewiary skazującego na wieczne potępienie.

Dla właściwej interpretacji aksjomatu *Extra Ecclesiam nulla salus* istotna była także decyzja papieża Klemensa XI z 1713 r. odrzucająca tezę jansenistów, że poza Kościołem nie jest udzielana żadna łaska.

W ten sposób w oficjalnych dokumentach Magisterium Kościoła po raz pierwszy wyraźnie zostaje powiedziane, że sens formuły znajduje się ponad jej materialnością i literalnością, a zasada ta nie ma bynajmniej intencji odmawiania możliwości zbawienia osobom fizycznie znajdującym się poza Kościołem katolickim.

Jeśli chodzi o stosunek do religii niechrześcijańskich, nie ma tu większych zmian w porównaniu z okresem poprzednim. W stosunku do judaizmu rabinicznego wciąż obowiązuje teologia zastępstwa. W tym miejscu wystarczy przywołać treść modlitwy wielkopiątkowej, która sięga VI wieku, z Mszału Piusa V z 1570 r.: „Módlmy się też za wiarołomnych Żydów, aby Bóg i Pan nasz zdjął zasłonę z ich serc, by i oni poznali Jezusa Chrystusa, Pana naszego. Wszechmogący, wieczny Boże, który także żydowskiej wiarołomności od miłosierdzia Twojego nie odrzucasz, wysłuchaj prośby naszej, które za ten lud zaślepiony zanosimy, aby poznawszy światło Twojej prawdy, którą jest Chrystus, z ciemności swych wybawieni zostali”. Należy przy tym pamiętać, że już *Katechizm Rzymski* opracowany po Soborze Trydenckim i wydany w języku łacińskim w 1566 r. nie oskarżał Żydów o zbiorową odpowiedzialność za śmierć Jezusa Chrystusa. Nawet jeśli jest powiedziane, że poganie i Żydzi byli tymi, którzy do męki Chrystusa podzegli, zaplanowali ją i wykonali, to jednak winą nie należy obarczać wszystkich Żydów¹⁰⁵.

Niewykorzystaną szansą pozytywnego spojrzenia na religie niechrześcijańskie była kontrowersja wokół „rytów chińskich”. W 1700 r. w Paryżu wybuchł wielki spór dotyczący tej kwestii. Po jednej stronie konfliktu byli: teologowie z Sorbony, franciszkanie, dominikanie, misjonarze Paryskiego Towarzystwa Misyjnego (Missions-Etrangères de Paris) oraz janseniści; po drugiej – jezuici. Teologowie z Sorbony skazali sześć propozycji, jakie można znaleźć w pismach jezuita Louisa Le Comte’a oraz jego współbrata Charles’a Le Gobierna¹⁰⁶. Zasadnicze oskarżenie o herezję przeciwko Le Comte’owi wytoczył znany paryski dominikanin, sympatyzujący z jansenistami, Noël Alexandre¹⁰⁷. W 1700 r.

¹⁰⁵ *Katechizm Rzymski*, 1, 15, 11. Cyt za: KKK nr 598.

¹⁰⁶ Jean-Pierre DUTEL, *Le monde du Ciel: Le rôle de Jesuites en Chine, de la mort de François-Xavier à la dissolution de la Compagnie de Jésus (1552-1774)* (Paris: Editions Arguments, 1994), 109.

¹⁰⁷ Jacques DAVY, „La condamnation en Sorbone des «Nouveau mémoires de sur la Chine» du P. le Comte”, *Recherches de Science Religieuse*, t. 37 (1950): 366-397.

opublikuje książkę *Conformité des cérémonies chinoises avec l'idolâtrie grecque et romaine*, w której przyrównuje ryty chińskie do idolatrii greckiej i rzymskiej. W tym samym roku, odpowiadając na postawione mu zarzuty, Le Comte pisze długi (32 strony) list, który nosi tytuł: *Elaircissement sur la dénonciation faite à N. S. P. le Pape des Nouveaux Mémoires de la Chine, composés par le P. Louis Le Comte, de la Compagnie de Jésus, confes-suer de Madame la douchesse de Bourgogne*¹⁰⁸. Jezuita podkreśla w nim, że Bóg pragnie zbawić wszystkich ludzi, że Jezus Chrystus umarł za wszystkich, a nie tylko za predestynowanych¹⁰⁹. Odnotowuje, że Boża Opatrzność wszystkim daje wystarczające środki do zbawienia, a nie jedynie wybranym. Na wzór podejścia Ojców Kościoła do kultury helleńskiej, w kulturze starożytnej Chin (zwłaszcza w konfucjanizmie) Le Comte próbował dostrzec to, co jest w niej dobre i Boże. Wyraził przekonanie, że Konfucjusz może być nazwany „filozofem”¹¹⁰. Zajął się też kwestią relacji religii Chin do chrześcijaństwa, oświadczając, że u starożytnych Chińczyków znaleźć można „światło łaski” i „ślady prawdziwej religii” (*vestiges de la véritable religion*). Według jezuity, choć starożytni Chińczycy mieli prawdziwe poznanie Boga, niemniej z czasem sukcesywnie je tracali, popadając w zabobon, pogaństwo i ostatecznie w ateizm. Bardzo surowo oceniał on buddyzm. Jednak, jego zdaniem, „ślady” (*vestiges*) prawdziwej religii i poznania Boga mimo wszystko się zachowały. W swoich sądach francuski jezuita był bardzo ostrożny. Można nawet powiedzieć, że był bardziej powściągliwy niż wielu jezuitów i dominikańskich teologów z Salamanki i Rzymu, którzy na wiele lat przed nim podejmowali te same kwestie.

Zmiana teologicznej perspektywy polegająca na dostrzeganiu „zian Słowa” nie tylko w sercach poszczególnych jednostek, ale w religiach niechrześcijańskich, nastąpi dopiero w XX wieku wraz z nauczaniem Soboru Watykańskiego II jako punktem kulminacyjnym. Przypuszczalnie, jednym z powodów, dla których nie stało się to już w XVII czy XVIII wieku, była walka Kościoła z deizmem. Wspomniany dominikanin, Noël

¹⁰⁸ Jak zauważa Jacques Davy, list z pewnością był poddany konsultacji innych teologów Towarzystwa Jezusowego. Por. tamże, 382.

¹⁰⁹ Tak twierdzili janseniści, których teza – „Jest to twierdzenie semi-pelagiańskie, że Chrystus umarł albo przelał krew za wszystkich ludzi” – (jako piąta propozycja Janseniusza) została potępiona w 1653 r. przez papieża Innocentego X (BF 1964, VII, 132).

¹¹⁰ Jacques DAVY, „La condamnation en Sorbone des «Nouveau mémoires de sur la Chine» du P. le Comte”, 385.

Aleksander, oskarżał Louisa Le Comte'a m.in. o deizm, co – oczywiście – było wielkim nieporozumieniem. Używane przez jezuitów pojęcie „religii cywilnej/politycznej” w odniesieniu do konfucjanizmu wychodziło poza augustiańskie rozróżnienie na prawdziwą i fałszywą religię. Nie oznaczało to bynajmniej, że jezuita kwestionowali jedyność i powszechność Jezusa Chrystusa oraz wyjątkowość chrześcijaństwa. Niemniej niektórzy deiści na potwierdzenie swoich tez w sposób przewrotny nawiązywali do nauczania ojców Le Comte'a, Ricciego i innych jezuitów. Voltaire, krytykując chrześcijańską nietolerancję, słowami włożonymi w usta Chińczyka mówił: „Czyż, uczciwie mówiąc, wasz o. Le Comte i wasz o. Ricci, i wielu innych, nie nauczało, że cztery tysiące lat temu [byliśmy] narodem najbardziej sprawiedliwym na ziemi i że oddawaliśmy cześć prawdziwemu Bogu w najstarszej świątyni wszechświata?”¹¹¹. Zwalczając religijną nietolerancję – co, z perspektywy patrząc, było chwalebne – Voltaire i inni zwolennicy oświecenia odrzucali chrześcijańską prawdę o objawieniu oraz roszczenie chrześcijaństwa do absolutności i jedyności, stawiając wszystkie religie na tym samym poziomie i głosząc, że prawdziwym chrześcijaństwem jest Ewangelia, która wyraża się w czystym deizmie. Mówili o religii cywilnej rozumianej jako religia naturalna odrzucająca objawienie chrześcijańskie i dogmaty Kościoła. Uznawali istnienie Boga za ostateczne źródło rzeczywistości i podstawę wartości moralnych, który jednak nie interweniuje w historię świata. Krótko mówiąc, z perspektywy teologii katolickiej głosili tezy charakterystyczne dla współczesnej opcji pluralistycznej o paralelnych drogach zbawienia¹¹². A tego Kościół nie mógł (i nie może) przyjąć.

¹¹¹ VOLTAIRE, „Relation de banissement des Jésuites de la Chine”, w *Œuvres de Voltaire* XLIV/VIII (Paris: Chez Lefèvre Libraire, Verder et Lequien Fils, 1831), 71-72. Cyt. za: tamże, 542.

¹¹² Rousseau pisał: „Żaden apostoł ani misjonarz nie będzie miał prawa, aby zarzucić błąd religii, która stanowi podstawę wszystkich religii świata i żadnej nie oskarża. (...). Teraz, ponieważ nie ma i być nie może ekskluzywistycznej religii narodowej, należy tolerować wszystkie te, które tolerują inne, pod warunkiem że ich dogmaty nie mają nic przeciwnego wobec obowiązków Obywatela. Ale jeśli ktokolwiek powie: poza Kościołem nie ma zbawienia, powinien być z państwa wyrzucony, chyba że Państwem jest Kościół. Ten nietolerancyjny dogmat może być przyjęty jedynie przez rząd teokratyczny. W każdym innym jest on absurdalny i zgubny”. Jean-Jacques ROUSSEAU, „De la religion civil”, w *Œuvres complètes de Jean-Jacques Rousseau* (Dijon: Gallimard, 1964), 342. Cyt. za: tamże, 542.

4. NAUCZANIE KOŚCIOŁA W XIX I XX WIEKU DO SOBORU WATYKAŃSKIEGO II

Podobnie jak to było w wiekach poprzednich, zasadnicze kwestie podejmowane w dokumentach Magisterium Kościoła, a także przez teologów w XIX i XX wieku, dotyczą kwestii przynależności do Kościoła oraz możliwości zbawienia tych wszystkich, którzy do niego nie należą.

DOKUMENTY MAGISTERIUM KOŚCIOŁA

Kolejne światło dotyczące kwestii przynależności do Kościoła oraz właściwej interpretacji adagium „Poza Kościołem nie ma zbawienia” pochodzi z nauczania Magisterium Ecclesiae w XIX i XX wieku. W XIX wieku Kościół toczy walkę z radykalnym racjonalizmem, którego jedną z konsekwencji jest indyferentyzm religijny przyznający wszystkim religiom tę samą wartość. Przeciwno takim poglądom występowali kolejni papieże: Leon XII (1760-1829) w encyklice *Ubi primum* (1824), Pius VIII (1761-1830) w *Breve litteris altero abhinc* (1830), Grzegorz XVI (1765-1846) w encyklikach *Mirari vos* (1832) i *Summo Iugiter Studio* (1832), a przede wszystkim Pius IX (1792-1878) w encyklice *Qui pluribus* (1846), w mowie *Singulari quadam* (1854), w kolejnej encyklice *Quanto conficiamur moerore* (1863) i w tzw. *Zbiorze, czyli Sylabusie* (1864). W wielu z tych dokumentów formuła „Poza Kościołem nie ma zbawienia” przypisuje się rangę „dogmatu”, a nawet „artykułu wiary”. Jednocześnie jednak ograniczają one zasięg jej stosowania. Oto kilka przykładów papieskich wypowiedzi¹¹³.

W 1832 r. papież Grzegorz XVI w encyklice *Summo Iugiter Studio* nazywa formułę „artykułem wiary”¹¹⁴. Natomiast w encyklice *Mirari vos* krytycznie odnosi się do indyferentyzmu, czyli – jak pisze – „przewrotnej opinii bezbożnych, wszędzie podstępnie rozpowszechnianej, że w każdej religii można dostąpić wiecznego zbawienia duszy, jeśli się uczciwie i obyczajnie żyje”¹¹⁵. Podobnie jeśli chodzi o teksty Piusa IX. W mo-

¹¹³ Wszystkie ważne dokumenty Magisterium Kościoła z XIX i XX wieku, jak i wcześniejsze, zgromadzone są w 4 tomie Biblioteki Teologii Religii redagowanej przez Ireneusza S. Ledwonia. *Nauczycielski Urząd Kościoła a religie*. BTR 4, red. Ireneusz S. LEDWOŃ, Piotr KRÓLIKOWSKI (Lublin: Wydawnictwo KUL, 2015).

¹¹⁴ GRZEGORZ XVI, Encyklika *Summo Iugiter Studio* (27 V 1832). Cyt. za: tamże, 121.

¹¹⁵ GRZEGORZ XVI, Encyklika *Mirari vos* (15 VII 1832). Cyt. za: tamże, 22.

wie konsystorialnej *Singulari quadam*, nazajutrz po uroczystym ogłoszeniu dogmatu o Niepokalanym Poczęciu NMP (9 grudnia 1854 r.), aksjomat nazwany jest „prawdą wiary”. Przypomniana jest również średniowieczna doktryna o „niepokonalnej nieznajomości”, w której stanie wciąż znajdować się może wielu. Papież mówił wówczas:

Trzeba oczywiście przyjąć jako prawdę wiary (por. Dz 1677), że poza apostolskim, rzymskim Kościołem nikt nie może być zbawiony. On jest jedyną arką zbawienia. Jeśli ktoś do niej nie wejdzie, zginie podczas potopu. Równocześnie jednak za pewne należy uważać, że ci, co są w nieznajomości prawdziwej religii, nieznajomości nie do przezwyciężenia, żadnej nie ponoszą winy z tego powodu w oczach Pana. Lecz ktoś – wobec różnorodnej natury narodów, krajów, umysłów oraz wielu innych okoliczności – miałby tyle odwagi, by określić granice tej niewiedzy? Owszem, gdy uwolnieni z więzów ciała, zobaczymy Boga, jakim jest (1 J 3,2), zrozumiemy z pewnością, jak ścisłym i wspaniałym związkiem łączą się miłosierdzie i sprawiedliwość Boża. Lecz jak długo przebywamy na ziemi, przytłoczeni ciężarami materii, która przytępia duszę, wierzymy najusilniej według nauki katolickiej, że jest „jeden Bóg, jedna wiara, jeden chrzest” (Ef 4,5). Nie godzi się posuwać dalej naszych dociekań¹¹⁶.

Ten sam temat podjęto w encyklice do biskupów Włoch *Quanto conficiamur maerore* z sierpnia 1863 r. Tam także papież odwołuje się do doktryny o „niezawinionej nieznajomości”, oświadczając, że ci, którzy są w takim stanie, a „zachowują starannie prawo naturalne oraz jego przepisy wyryte w sercach wszystkich przez Boga, gotowi okazywać Bogu posłuszeństwo, wiodą życie uczciwie i prawe, mogą na mocy światła i łaski Bożej osiągnąć życie wieczne, ponieważ Bóg, który wedle swej najwyższej dobroci i łagodności dokładnie rozważa, bada i poznaje umysły, dusze, myśli i postawy wszystkich, nie dopuszcza, aby kar wiecznych doznawał ten, kto nie jest winien umyślnego grzechu (*voluntariae culpae reatus*)”¹¹⁷.

Tych kilka przykładów wystarczy, by zauważyć, że walcząc z indyferentyzmem i relatywizmem religijnym XIX wieku, papieże nie wahają się wytoczyć największych dział, oświadczając, iż adagium „Poza Kościołem nie ma zbawienia” jest dogmatem i artykułem wiary. Niemniej

¹¹⁶ Pius IX, Mowa konsystorialna *Singulari quadam* (1854). Cyt. za: tamże, 124.

¹¹⁷ Pius IX, Encyklika *Quanto conficiamur maerore* (10 VIII 1863). Cyt. za: tamże, 124-125.

ci sami papieże, i niekiedy w tym samym dokumencie, tylko w innym akapicie, interpretują znaczenie i zasięg tej formuły w duchu inkluzywistycznym. Stwierdzają, że dotyczy ona jedynie tych, którzy formalnie chcą opuścić Kościół katolicki, natomiast nie dotyczy osób znajdujących się w sytuacji niezawinionej nieznajomości. Z obu tekstów wynika, że w sytuacji „nieznajomości prawdziwej religii” (katolicyzmu) znajdować się mogą nie tylko poganie, którzy o Ewangelii Chrystusa jeszcze nie słyszeli, ale także niechrześcijanie i niekatolicy, którzy mieli styczność z Kościołem katolickim, bo żyli w krajach katolickich (jak np. Włochy), ale byli urodzeni i wychowani w wierze ich przodków. Godne podkreślenia w tym miejscu jest to, że termin „niezawiniona nieznajomość” – albo „niepokonalna nieznajomość” lub „nieznajomość nie do przewyciężenia” – używany przez teologów średniowiecza i okresu nowożytnego w drugiej połowie XIX wieku, zostaje zasymilowany i wykorzystany w tekstach Magisterium Kościoła.

Należy jeszcze dodać, że kiedy we wspomnianych dokumentach mowa jest o Kościele jako koniecznym do zbawienia, to chodzi o Kościół katolicki. W sensie ścisłym bowiem do Kościoła Chrystusowego nie tylko nie przynależą wyznawcy religii niechrześcijańskich, ale także nie przynależą do niego ani wierni prawosławni, ani protestanci. Według nauczania Magisterium Kościoła w XIX wieku do Kościoła Chrystusowego *in re* przynależą jedynie katolicy. Takie było nauczanie Roberta Bellarmina i przez następne dwieście kilkadziesiąt lat było ono podtrzymywane w teologii katolickiej i nauczaniu Kościoła. Z przytoczonych tekstów Piusa IX wynika jeszcze jedno: w żadnym z nich nie jest powiedziane, że inne wyznania chrześcijańskie oraz religie niechrześcijańskie w jakiś sposób przyczyniają się do udzielenia swoim wyznawcom zbawczej łaski Chrystusa. Jedyną podstawą jest odwołanie do prawa naturalnego oraz do światła i łaski Bożej, które zostaną udzielone wszystkim prowadzącym życie uczciwe i prawe.

W nauczaniu Piusa XII (1876-1958) przynależność *in voto* zastąpiona zostaje określeniem „przyporządkowania” (*ordinantur*). Do Kościoła nie przynależą ani wyznawcy innych religii, ani heretycy, ani schizmatycy. Nawet ci, którzy się takimi urodzili i pozostają nimi w dobrej wierze, nie są aktualnymi członkami widzialnego Kościoła¹¹⁸. Co do tych

¹¹⁸ Karl RAHNER, „Membership of the Church according to the teaching of Pius XII's Encyclical *Mystici Corporis Christi*”, w Karl RAHNER, *Theological Investigations*, t. II (London: Dorton, Longman & Todd, 1963), 10.

katolików, którzy Kościół opuścili jedynie wewnętrznie, bez formalnego aktu apostazji, większość teologów neoscholastycznych podzielała pogląd Bellarmina, iż nadal pozostawali członkami Kościoła.

Zasadnicze stwierdzenie encykliki Piusa XII *Mystici Corporis Christi* (1943) odnosi się do ścisłej tożsamości między Mistycznym Ciałem Chrystusa a Kościołem katolickim. Papież pozytywnie określa, kto przynależy do Kościoła jako jego członek¹¹⁹. Aby przynależeć do Kościoła, należy spełnić trzy formalne warunki: po pierwsze, być ochrzczonym; po drugie, wyznawać prawdziwą wiarę; po trzecie, nie być oderwanym od organicznej jedności Kościoła lub też nie być z niej wykluczonym przez prawowitą władzę kościelną. W ten sposób Pius XII potwierdza nauczanie Roberta Bellarmina. Wynika z tego, że jedynie katolicy są rzeczywistymi członkami Kościoła. W dalszej części papież podejmuje zagadnienie zbawienia ludzi znajdujących się poza Kościołem katolickim. Według encykliki, niekatolicy – czyli tak samo inni chrześcijanie, jak i niechrześcijanie – „mogą być do Kościoła skierowani (*ordinantur*) poprzez pewne nieuświadomione pragnienie i życzenie”¹²⁰. W ten sposób encyklika uznaje możliwość zbawienia dla tych, którzy znajdują się poza widzialnymi granicami Kościoła katolickiego. Łacińskie słowo *ordinantur* („przyporządkowani”) pojawi się także na Soborze Watykańskim II w Konstytucji dogmatycznej o Kościele *Lumen gentium* celem określenia relacji niechrześcijan do Kościoła. W odróżnieniu od chrześcijan z innych Kościołów i Wspólnot chrześcijańskich, o których konstytucja powie, że „należą” (*pertinent*) do Kościoła Chrystusowego, niechrześcijanie, według soboru, są do tegoż Kościoła „przyporządkowani”. Encyklika *Mystici Corporis Christi* takiego rozróżnienia nie wprowadza. Dla Piusa XII Mistycznym Ciałem Chrystusa jest tylko Kościół katolicki. Dlatego tylko katolicy do niego przynależą. Wszyscy inni są do niego przyporządkowani¹²¹.

Ostatnim dokumentem *Magisterium Ecclesiae* z okresu poprzedzającego Sobór Watykański II, rzucającym światło na interpretację formu-

¹¹⁹ PIUS XII, Encyklika *Mystici Corporis Christi*, nr 17. Cyt. za: *Nauczycielski Urząd Kościoła a religie*, red. Ireneusz S. LEDWOŃ, Piotr KRÓLIKOWSKI, 186-187.

¹²⁰ Tamże, nr 87. Cyt. za: tamże, 187.

¹²¹ Francis A. Sullivan twierdzi, że jest to największa trudność nauczania tej encykliki. Chodzi mianowicie o stwierdzenie, że inni chrześcijanie będący w stanie łaski uświęcającej nie są postrzegani jako prawdziwi członkowie mistycznego Ciała Chrystusa. W tym punkcie nastąpi zasadnicza zmiana w nauczaniu Soboru Watykańskiego II. Por. FRANCIS A. SULLIVAN, *The Church We Believe In. One, Holy, Catholic and Apostolic* (New York-Mahwah: Paulist Press, 1988), 16.

ły *Extra Ecclesiam nulla salus*, jest list Świętego Oficjum do arcybiskupa Bostonu Cushinga (1949). Wybitny amerykański teolog i jezuita Leonard Feeney (1897-1978) dowodził, że do zdefiniowanego dogmatu wiary katolickiej przynależy stwierdzenie, iż „nie ma zbawienia poza Kościołem rzymskokatolickim”. Co oznacza, że każdy człowiek, który się rodzi, żyje i umiera poza nim, a przed śmiercią do niego nie wstąpił, lub przynajmniej nie miał takiego wyraźnego pragnienia, jest potępiony. Ostatecznie sprawą zajęło się Święte Oficjum, które w liście do arcybiskupa Cushinga oficjalnie podaje, jak Kościół rozumie aksjomat *Extra Ecclesiam nulla salus*. Tekst ten jest odrzuceniem interpretacji ojca Feeneya. Oto jego zasadnicze fragmenty:

Między tymi rzeczami, jakie Kościół zawsze głosił i nigdy nie przestanie głosić, znajduje się również owo nieomyślne zdanie, które nas uczy, że poza Kościołem nie ma zbawienia. Ten dogmat jednak należy rozumieć w takim znaczeniu, w jakim go rozumie sam Kościół. (...) Ponieważ nie zawsze wymaga się do osiągnięcia wiecznego zbawienia, by ktoś w rzeczywistości został włączony do Kościoła jako członek, lecz przynajmniej jest wymagane, by do niego należał przez życzenie lub pragnienie. To zaś pragnienie nie zawsze musi być wyraźne, jak to jest u katechumenów, lecz wtedy również ma miejsce, kiedy człowiek znajduje się w niewiedzy niemożliwej do usunięcia. Bóg także przyjmuje ukryte pragnienie (*votum implicitum*), nazwane w ten sposób, ponieważ jest ono zawarte w dobrym usposobieniu duszy, dzięki któremu człowiek chce uzgodnić swoją wolę z wolą Bożą¹²².

List ten, napisany w duchu encykliki *Mystici Corporis Christi*, wprowadza rozróżnienie między koniecznością przynależenia do Kościoła (*necessitas praecepti*) a koniecznością niezbywalnych środków potrzebnych do zbawienia (*intrinseca necessitas*). Konieczność przynależenia do Kościoła dotyczy jedynie katolików, a dokładniej tych, którzy „wiedząc, że Kościół został mocą Bożą ustanowiony przez Chrystusa, nie chcą jednak poddać się Kościołowi”. Odnosnie do innych, choć mogą być zbawieni, niekoniecznie przynależąc w sposób widzialny do Kościoła katolickiego, niemniej także w stosunku do nich Kościół odgrywa zbawczą rolę, gdyż jest środkiem do zbawienia, „bez którego nikt nie

¹²² ŚWIĘTE OFICJUM, *List do abpa Bostonu Cushinga* (1949). Cyt. za: *Nauczycielski Urząd Kościoła a religie*, red. Ireneusz S. LEDWOŃ, Piotr KRÓLIKOWSKI, 189-191.

może wejść do królestwa chwały niebieskiej”¹²³. W ten sposób konieczność Kościoła katolickiego do zbawienia wszystkich jest potwierdzona, ale nie ma ona ekskluzywistycznego charakteru jak w interpretacji ojca Leonarda Feeneya.

PODRĘCZNIKI TEOLOGII NEOSCHOLASTYCZNEJ

Dominującą teologią uprawianą i nauczaną w Kościele katolickim w XIX i w pierwszej połowie XX wieku była teologia neotomistyczna zwana także „teologią szkolną”. Typowa dla niej metoda ma charakter dogmatyczny i ahistoryczny o silnym zabarwieniu apologetycznym. Przejawia się to m. in. w tym, że traktaty zbudowane są na zasadzie dogmatycznych tez, które następnie są uzasadniane nauczaniem Magisterium Kościoła, Pisma Świętego, Tradycji (zwłaszcza Ojców Kościoła), oraz na podstawie tzw. racji teologicznych. Poszczególne tezy przedstawiane są za pomocą odpowiednich definicji, podziałów i rozróżnień związanych z kategoriami filozofii arystotelesowsko-tomistycznej. Co do treści jest to przede wszystkim wykład i obrona, czyli apologetyka doktryny katolickiej. Otwartość na dialog z kulturą, dialog ekumeniczny, a tym bardziej na dialog międzyreligijny jest raczej znikoma, by nie powiedzieć żadna. Chrześcijaństwo, zwłaszcza w wydaniu rzymskokatolickim, jest tu przedstawiane jako jedyna prawdziwa religia. Nie oznacza to jednak, że obecną w nich teologię religii niechrześcijańskich można nazwać teologią paradygmatu ekskluzywistycznego. Podobnie jak teologię Magisterium Kościoła XIX i pierwszej połowy XX wieku, tak też i neotomistyczną teologię szkolną tego okresu należy określić jako wpisującą się w nurt inkluzywistyczny.

Dobłą ilustracją tego sposobu myślenia i argumentowania jest podręcznik do teologii autorstwa profesora Uniwersytetu Jagiellońskiego, Macieja Sieniatyckiego (1869-1949) z 1930 r. Pisząc na temat zbawienia niechrześcijan (on sam używa słowa „niewiernych”) przez wiarę, Sieniatycki stwierdza:

Przedmiotem tej wiary, którą wyraźnie (*fide explicite*) i koniecznie (*necessitate medii*) trzeba wierzyć, jest, jak Apostoł mówi, istnienie Boga i jego Opatrzność nad ludźmi objawiająca się przede

¹²³ Tamże, 189-191.

wszystkim w sprawiedliwych nagrodach i karach. Otóż nasuwa się kwestia, w jaki sposób wiara w te dwie prawdy przez objawienie może być przez niewiernych nabyta? Sposoby Opatrzności Bożej mogą być dla różnych osób rozmaite. Teologowie wyliczają następujące: a) Do jednych posyła Bóg misjonarza, którego zjawienie się u nich bywa nieraz jakby cudowne, w każdym razie dziwne. b) Innych poucza Bóg o wspomnianych dwóch prawdach przez wewnętrzne oświecenie. c) Do bardzo wielu niewiernych mogły te dwie prawdy dostać się z pierwotnego objawienia przez pierwszych rodziców i pierwsze ludzkie pokolenia otrzymanego, które tradycją przeszło do dalszych pokoleń i utrzymało się po dziś dzień między niewiernymi. Tem łatwiej można to przyjąć, że te dwie prawdy łatwo i samym rozumem mogą być poznane, wskutek czego ułatwionem było zachowanie ich przez tradycję¹²⁴.

Tak zatem wiara w te dwie prawdy, tzn. w istnienie Boga i w Opatrzność Bożą, jest wystarczająca do zbawienia. Pośród teologów tego okresu byli też tacy, którzy twierdzili, że niechrześcijanie, nawet jeśli żyli uczciwie i sprawiedliwie, nie osiągną szczęścia wiecznego świętych w niebie. Sieniatycki wspomina tu francuskiego teologa Billota¹²⁵. Według niego, „u narodów niecywilizowanych wszyscy niemal ludzie dorośli, co do poznania Boga i moralności, są podobni do dzieci, niedoszłych jeszcze do użycia rozumu i dlatego, kiedy umierają, są posyłani do miejsca, gdzie się znajdują dzieci nieochrzczone (*limbus puerorum*), gdzie nic nie cierpią, a nawet pewnej naturalnej szczęśliwości zażywają”¹²⁶. Taka pozycja nie była jednak przeważająca w neoscholastycznych podręcznikach do teologii. Dominujące było stanowisko reprezentowane przez wspomnianego wyżej ks. Macieja Sieniatyckiego.

PREKURSORY SOBOROWEJ EKLEZJOLOGII

Sobór Watykański II spowodował znaczącą zmianę w eklezjologii. Jedną z głównych idei dowartościowanych na soborze było rozumienie Kościoła jako powszechnego sakramentu zbawienia. Idea ta nie wzięła

¹²⁴ Maciej SIENIATYCKI, *Zarys dogmatyki katolickiej*, t. 3, *O łasce i cnotach wlnych* (nakładem autora, Kraków 1930), 98.

¹²⁵ Sieniatycki odwołuje się tu do artykułu Billota pt. „La providence de Dieu et le nombre infini d'hommes en dehors de la voie normale du salut”, opublikowanego w czasopiśmie *Etudes*, VII-IX 1920-1922.

¹²⁶ M. SIENIATYCKI, *Zarys dogmatyki katolickiej*, t. 3, *O łasce i cnotach wlnych*, 98.

się znikąd. Już w latach 30. XX wieku wielu wybitnych, wówczas młodych, teologów, którzy następnie w większości stali się soborowymi ekspertami, powracało do patrystycznej idei Kościoła jako sakramentu zbawienia. W tym miejscu przywołam trzy nazwiska: Henri de Lubac (1896-1991), Otto Semmelroth (1912-1979) i Edward Schillebeeckx (1914-2009).

Henri de Lubac – w *Medytacjach o kościele* wskazuje na istotne kwestie związane z genezą i zbawczą rolą Kościoła. Na wstępie, francuski jezuita pisze o trzech, a nawet czterech czasach i etapach rozwoju Kościoła, podkreślając jednocześnie, że początek Kościoła znajduje się w odwiecznej woli Boga. Zarówno Ojcowie Kościoła, jak i niektórzy teologowie późniejszych okresów mówią o odwiecznym początku Kościoła w Bogu na zasadzie analogii do ciała Jezusa Chrystusa¹²⁷. Jakie są owe trzy czasy i etapy Kościoła? Pierwszym czasem i etapem jest Izrael Starego Testamentu, czyli judaizm biblijny. Drugim jest Kościół ziemski ustanowiony przez Chrystusa. Trzecim czasem i etapem jest Kościół chwalebny, który stanie się królestwem niebieskim. W innym jednak miejscu swojej książki de Lubac pisze o czwartym czasie i etapie, który poprzedza czas i etap judaizmu biblijnego. Pisze, że Kościół istniał już przed prawem Mojżesza jako „prawo natury”¹²⁸. Odnajdujemy tu patrystyczną ideę *Ecclesia ab Abel*, której granice zostały przesunięte wstecz aż do Adama i Ewy. Mamy zatem u de Lubaca ideę genezy Kościoła w Bogu oraz cztery czasy i etapy jego rozwoju w historii zbawienia. Z tym że, podobnie jak Ojcowie Kościoła i teologowie średniowieczni, francuski jezuita uważa, iż kolejne czasy i etapy następowały jeden po drugim i znosiły etap poprzedni.

Inną kwestią, na jaką należy zwrócić uwagę w przedsoborowej refleksji eklezjologicznej Henri de Lubaca, jest jego interpretacja klasycznej formuły „Poza Kościołem nie ma zbawienia”. W książce *Katolicyzm* stwierdza on, że sens omawianego aksjomatu oznacza, iż zbawienie dokonuje się przez Kościół¹²⁹. Zauważa: ponieważ jako ludzie wszyscy jesteśmy członkami jednego ciała, jakim jest ludzkość, dlatego, aby mogło ono osiągnąć zbawienie, „ciało” to musi przyjąć formę Chrystusa. A to nie może dokonać się bez Kościoła katolickiego. Autor wskazuje

¹²⁷ Henri de LUBAC, *Medytacje o Kościele*, tłum. Izabela Białkowska-Cichoń (Kraków: Wydawnictwo WAM, 1997), 56.

¹²⁸ Tamże, 55.

¹²⁹ Henri de LUBAC, *Katolicyzm. Społeczne aspekty dogmatu*, tłum. Maria Stokowska (Kraków: Znak, 1988), 185-204.

na „tajemniczą więź” międzypokoleniową ludzkości. Rozwijając ten argument oświadcza, że kiedy misjonarz głosi Chrystusa jakiemuś ludowi, to owo przesłanie w jakiś sposób dociera także do jego przodków¹³⁰. Po czym oświadcza: „Bóg, pragnący zbawienia wszystkich, ale praktycznie dopuszczający, że nie wszyscy są członkami widzialnego Kościoła, chce jednak, by wszyscy ludzie, którzy odpowiedzą na Jego wezwanie, ostatecznie zostali zbawieni przez Kościół”¹³¹. Z ostatniego zdania jasno wynika, że Kościół jest przyczyną zbawiania wszystkich, całej ludzkości¹³². Dlatego też w innym miejscu, interpretując sens aksjomatu „Poza Kościołem nie ma zbawienia”, zwraca uwagę, że niechrześcijanom nie powinno się mówić: „poza Kościołem jesteście potępieni”, lecz: „tylko przez Kościół możecie być zbawieni”¹³³.

W końcu ostatnią kwestią, którą warto zauważyć w kontekście omawianej problematyki w przedsoberowej refleksji eklezjologicznej Henri de Lubaca, jest jego koncepcja Kościoła jako sakramentu. Tematowi temu francuski jezuita poświęca jeden rozdział w książce *Medytacje o Kościele*. Píše tam: „Kościół jest tajemnicą, zatem również sakramentem. Jako «miejsce chrześcijańskich sakramentów», sam w sobie stanowi wielki sakrament, który obejmuje i ożywia wszystkie inne sakramenty. Kościół jest na ziemi sakramentem Jezusa Chrystusa, podobnie jak sam Jezus Chrystus jest w swoim człowieczeństwie dla nas sakramentem Boga”¹³⁴. Dwie sprawy zostały tu podkreślone: po pierwsze, że Kościół jako wielki sakrament obejmuje i ożywia wszystkie inne sakramenty, co oznacza, że Kościół nie jest ósmym sakramentem podobnym do pozostałych siedmiu; po drugie, sakramentalność Kościoła określona została przez analogię do sakramentalności Jezusa Chrystusa w Jego człowieczeństwie. Jak człowieczeństwo Chrystusa jest sakramentem Boga, tak – analogicznie – Kościół jest sakramentem Chrystusa. Kościół jest sakramentem zbawienia, o ile jest w Chrystusie i pozostaje z Nim „w pewnej mistycznej tożsamości”¹³⁵. Jest to idea, którą odnajdziemy później w pierwszym numerze Konstytucji dogmatycznej o Kościele *Lumen gentium*.

¹³⁰ „Pośrednio wprawdzie, ale rzeczywiście, uczestniczy w tym cała bezimienna masa, od początków istnienia ludzkości postępująca najlepiej jak umiała w ciemnościach lub częściowym tylko świetle, które jej przypadło w udziale”. Tamże, 197.

¹³¹ Tamże.

¹³² „Zbawienie ludzkości przyjdzie, a nawet już przychodzi, przez Kościół”. Tamże, 198.

¹³³ Tamże.

¹³⁴ Henri DE LUBAC, *Medytacje o Kościele*, 169.

¹³⁵ Tamże, 174.

Otto Semmelroth – w swojej twórczości przedsoborowej pisze o Kościele jako o sakramencie zbawienia. Odrzucając błędy „naturalizmu”, jak i „fałszywego mistycyzmu” w rozumieniu tajemnicy Kościoła, Semmelroth usiłuje pokazać, że w swojej najgłębszej tajemnicy Kościół jest Mistycznym Ciałem Chrystusa i jako taki jest sakramentem Chrystusa. Jednocześnie zauważa, że „Magisterium zawsze i bez zastrzeżeń broniło widzialnego i cielesnego charakteru Kościoła”¹³⁶. Zostało to potwierdzone w encyklice *Mystici Corporis Christi*, do której Semmelroth często nawiązuje.

Na zasadzie analogii do siedmiu sakramentów dogmatyk niemiecki pisze także o Kościele jako „sakramencie-źródle” (*Ursakrament*). W tej analogii jednak, w przeciwieństwie do analogii z Chrystusem, podobieństwo jest większe niż różnica. Semmelroth wykazuje, że z jednej strony, siedem sakramentów jest rozwinięciem sakramentu-źródła (Kościoła), a z drugiej strony, prowadzi do sakramentu-źródła (Kościoła). Przedstawiona przez niego ilustracja to obraz dłoni i pięciu palców. Dłonią jest Kościół jako sakrament-źródło, a pięć palców to poszczególne sakramenty Kościoła. Kościół jest chrześcijańskim sakramentem *par excellence*. Jest „sakramentem ludzkości”, podczas gdy poszczególne sakramenty są „sakramentami ludzi”. Píše: „Rozważany od strony jedności Kościół jest słusznie nazwany sakramentem ludzkości, podczas gdy siedem sakramentów są nazwane sakramentami ludzi”¹³⁷. Teza ta oparta jest na podobnym, co u de Lubaca, stwierdzeniu istnienia jedności ponadindywidualnej i ponadczasowej całej ludzkości. Tezę o Kościele jako sakramencie odkupienia ludzkości Semmelroth odnosi do Kościoła widzialnego, ustanowionego przez Chrystusa. W tym też kontekście stawia klasyczne dla całej Tradycji pytania o konieczność Kościoła do zbawienia oraz o przynależność do niego.

Jak znakomita większość innych teologów, odpowiedź na pierwsze pytanie zaczyna od przywołania aksjomatu *Extra Ecclesiam nulla salus* i jego historii. Stwierdza, że zawarta w tym adagium doktryna o konieczności Kościoła widzialnego do zbawienia stanowi niezaprzeczalny element depozytu wiary katolickiej¹³⁸. Niemiecki jezuita zauważa, że w ekonomii Bożego zbawienia przynależność do Kościoła jest „normal-

¹³⁶ OTTO SEMMELROTH, *L'Eglise sacrement de la rédemption* (Paris: Editions Saint-Paul, 1962), 29.

¹³⁷ Tamże, 53.

¹³⁸ Tamże, 72.

na drogą” zbawienia. Niemniej przynależność do Kościoła i posiadanie łaski usprawiedliwienia to nie jest jedno i to samo. Do Kościoła Chrystusowego w jego jedynej ważnej formie, czyli Kościoła katolickiego, przynależy się przez chrzest, wyznanie prawdziwej wiary i trwanie w jedności z biskupem Rzymu. Bardzo istotny jest tu drugi i trzeci element. Zdaniem Semmelrotha, do Kościoła przynależą jedynie katolicy, co nie oznacza, że niekatolicy pozbawieni są łaski i możliwości zbawienia. Według niego, nieprzynależenie do Kościoła katolickiego nie musi oznaczać odłączenia od Boga i Jego zbawczej łaski. Jest to nauczanie, które jasno wyraził już Pius IX. Semmelroth jedynie je przypomina. Następnie, w duchu tego nauczania, stawia kolejne pytanie o to czy człowiek, który nie jest członkiem Kościoła mimo wszystko posiada pewne nakierowanie na Kościół oraz pewien z nim kontakt, czy też nie. W samym pytaniu już zasugerowana jest odpowiedź. Chodzi o wewnętrzną dyspozycję niekatolika, która uczyni go otwartym na łaskę Pana i w jakimś sensie zwiąże z Kościołem. Przez analogię do tradycyjnego nauczania o pragnieniu chrztu Semmelroth mówi tu o „pragnieniu Kościoła” (*votum Ecclesiae*), które może mieć charakter *explicite* lub *implicite*. To ostatnie byłoby zawarte w pragnieniu człowieka dostosowania swojej woli do woli Boga i wypełniania woli Boga w swoim życiu. A ponieważ wolą Bożą jest, aby wszyscy ludzie zgromadzili się w jednym, katolickim Kościele, dlatego też – zdaniem niemieckiego teologa – „kiedy człowiek pragnie zjednoczyć swoją wolę z wolą Bożą, ta wola ludzka również *de facto* jest, choć nieświadomie, nakierowana na Kościół. To z racji Kościoła łaska dana jest takiemu człowiekowi”¹³⁹. W ten sposób Semmelroth wskazuje na trzy bardzo istotne prawdy: po pierwsze, choć niekatolik nie przynależy do Kościoła, to może być na Kościół nakierowany, czyli do niego w jakiś sposób przyporządkowany¹⁴⁰; po drugie, Kościół może być postrzegany jako przyczyna celowa (*causa finalis*) wszelkiego udzielania Bożej łaski także niekatolikom; po trzecie, „ponieważ Kościół z woli Bożej jest przeznaczony dla wszystkich, dlatego ludzie, którzy otrzymują łaskę, wszyscy otrzymują ją przez Kościół”¹⁴¹.

¹³⁹ Tamże, 141.

¹⁴⁰ Semmelroth nie podejmuje pogłębionej refleksji nad terminami „przynależność” i „przyporządkowanie” do Kościoła. Niemniej jego częste odniesienia do encykliki *Mystici Corporis Christi* jednoznacznie wskazują, że rozróżnienie obecne w encyklice czyni swoim.

¹⁴¹ Otto SEMMELROTH, *L'Eglise sacrement de la rédemption*, 141.

Edward Schillebeeckx – w książce *Chrystus, sakrament spotkania z Bogiem* opisuje Kościół przede wszystkim w obrazie Ciała Chrystusa. Jak wielu innych w okresie przedsoborowym, także on niemal utożsamia Kościół z Chrystusem, aby ukazać go jako sakrament Chrystusa. Dominikanin wchodzi w bardzo głęboką i szczegółową analizę ziemskiego życia Chrystusa, Jego osobistej relacji z Ojcem i Jego czynów, z wydarzeniem Paschy na czele, by pokazać, w jaki sposób Chrystus jest sakramentem Boga, a Kościół przez Chrystusa jest sakramentem zbawienia. Dzięki tej analizie udaje mu się wykazać, że to Chrystus uwielbiony i wyniesiony do chwały jest prawdziwie sakramentem zbawienia. Pokazuje również, że sakramentalność Kościoła ma sens jedynie wtedy, gdy Kościół rozpatrywany jest w relacji z Chrystusem, bo tylko wtedy jest on faktycznie obecnym na ziemi sakramentem zbawienia. Specyfiką teologii Schillebeeckxa jest też to, że w Kościele jako sakramencie widzi on przede wszystkim *znak* łaski zbawienia, mniej natomiast interesuje się kwestią jego narzędziowości w udzielaniu tej łaski.

U podstaw rozważań na temat Kościoła stoi założenie Schillebeeckxa o stworzeniu świata przez Boga ze względu na Chrystusa. Wcielenie Syna Bożego objawia całą prawdę o Bogu, która była przez ludzi przeczuwana i poszukiwana niejako po omacku. Dominikanin odwołuje się też bezpośrednio do św. Augustyna i jego koncepcji Kościoła jako *Ecclesia ab Abel*. Píše: „W mglisty, niemniej dostrzegalny sposób sakramentalny Kościół jest obecny w życiu całej ludzkości. Cała ludzkość otrzymuje wewnętrzne słowo Boga, wzywające człowieka do wspólnoty z Nim samym w łasce. To ukryte wezwanie wywołuje u tych pogan, którzy usłyszeli w uczciwości swego serca, niejasne przypuszczenie, że istnieje Bóg-Odkupiciel, który sam osobiście zajmie się ich zbawieniem”¹⁴². Jak zauważa, świat stworzony przemawia do pogan „językiem zbawienia i staje się znakiem wyższej rzeczywistości”¹⁴³. Powołując się na nauczanie św. Tomasza, Schillebeeckx mówi w tym miejscu o „sakramentach natury” obecnych w religiach niechrześcijańskich. Stwierdza, że w „sakramentach natury” są elementy rzeczywiście nadprzyrodzone. „Podstawową przesłanką argumentu Tomaszowego – pisze – jest to, iż obecny powszechny porządek egzystencji ludzkiej jest porządkiem

¹⁴² Edward SCHILLEBEECKX, *Chrystus, sakrament spotkania z Bogiem*, tłum. Andrzej Zuberbier (Kraków: Znak, 1966), 25-26.

¹⁴³ Tamże, 26.

nadprzyrodzonym; człowiek stworzony został ze względu na Chrystusa (por. Kol 1,16)¹⁴⁴. Skoro tak jest, to nie ma czegoś takiego jak „religia naturalna”. „Wszelka religia zakłada przynajmniej anonimowe nadprzyrodzone objawienie i wiarę”¹⁴⁵. Dla Schillebeeckxa stanowi to podstawę do mówienia o „Kościele pogan” i o „sakramentach” w religiach pogańskich. Jego zdaniem, nie ma i nigdy nie było religii bez Kościoła¹⁴⁶. Co więcej, ten Kościół trwa również i dzisiaj tam, gdzie istnieje współczesne pogaństwo. Mamy tu zatem do czynienia z ideą istnienia Kościoła „przed” Kościołem, jak to było w teologii Ojców Kościoła i teologii średniowiecznej, oraz z ideą istnienia Kościoła „poza” Kościołem.

Schillebeeckx pisze także o „Kościele Izraela”, bowiem historia przemierza Boga z ludem Izraela też jest historią Kościoła, a Izrael także jest sakramentem Boga. Różnicę między „Kościołem pogan” a „Kościołem Izraela” wyraża w tym, że widzialne ujawnienie łaski w świecie pogańskim było i pozostaje anonimowe, podczas gdy w historii Izraela przybiera ono namacalny kształt i staje się wyraźne, staje się ludem Izraela. „Kościół Izraela”, w przeciwieństwie do „Kościoła pogan”, jest znakiem łaski zbawczej, bowiem sam Izrael był już „Chrystusowym wydarzeniem” w trakcie jego stawania się. Jezus bowiem przyszedł od Żydów, z domu Izraela. „Kościół Izraela”, czyli „Kościół Starego Testamentu”, mógł zatem już obdarzać łaską, „lecz jedynie łaską całkowitej gotowości na przyjście oczekiwanego Mesjasza; zbawczą łaską adwentu mesjańskiego oczekiwania”¹⁴⁷. Cytat ten pokazuje, jak dominikański teolog wpisuje się w nauczanie Akwinaty, jednocześnie je uzupełniając. Przypomnijmy: według św. Tomasza obrzędy starego prawa, choć nazywane były „sakramentami”, nie zawierały jeszcze w sobie łaski Chrystusa (por. ST, I-II, q. 103, a. 2). Schillebeeckx zaś pisze: „Kościół Starego Testamentu” mógł już obdarzać łaską, choć jeszcze nie pełnił łaski Chrystusa. To udzielanie się Boga w różnym stopniu na różnych etapach dziejów Schillebeeckx nazywa Kościołem. Dlatego zdobywa się na quasi-definicję, twierdząc, że Kościół to widzialna obecność łaski.

¹⁴⁴ Tamże, 27, przyp. 3.

¹⁴⁵ Tamże, 27.

¹⁴⁶ Tamże, 29.

¹⁴⁷ Tamże.

PREKURSORY SOBOROWEJ TEOLOGII RELIGII

Pośród prekursorów soborowej katolickiej teologii religii również wymienić należy trzy nazwiska: Jean Daniélou (1905-1974), Henri de Lubac (1896-1991) i Karl Rahner (1904-1984). Wybitnymi przedstawicielami tzw. teorii wypełnienia i jej prekursorami są dwaj francuscy jezuici i kardynałowie. Natomiast Karl Rahner jest tym, który już przed soborem argumentował na rzecz pluralizmu religijnego *de iure*, pozostając jednocześnie w paradygmacie inkluzywistycznym.

Jean Daniélou – uważany jest za przedstawiciela „teorii wypełnienia”. Religie niechrześcijańskie, czy jak pisze on sam „religie pogańskie”, stanowią historyczny „wyraz ludzkiego poszukiwania Boga”. Tak brzmi jego zasadnicza teza. Judaizm i islam wyłączone są z tej grupy, gdyż, zdaniem Daniélou, judaizm jest religią wyjątkową, a islam zawiera istotne elementy zapożyczone od judaizmu i chrześcijaństwa¹⁴⁸. Każda religia – pisze – „jest wyrazem geniuszu religijnego danego ludu”¹⁴⁹. Każda jest wyrazem spotkania Boga i człowieka. Francuski kardynał precyzuje, że woli używać określenia „religia pogańska” aniżeli „religia naturalna”, gdyż – tłumaczy – „religie te nie są naturalne w takiej przede wszystkim mierze, w jakiej nie wyrażają objawienia Bożego przez naturę w stanie czystym, ale są zawsze jakimś jego przetworzeniem. Nie są też naturalne w innym znaczeniu, o ile – historycznie rzecz biorąc – są religiami ludzi znajdujących się w świecie, który od początku jest światem łaski i grzechu”¹⁵⁰. Istotne w tym cytacie są dwa stwierdzenia. Pierwsze o objawieniu Bożym przez naturę nazywanym przez Daniélou „objawieniem kosmicznym”, które w religiach pogańskich zostało w mniejszym lub większym stopniu przetworzone. I drugie – dotyczące powszechności łaski obecnej w świecie od początku tak samo, jak obecny jest grzech. Jednak religie niechrześcijańskie przynależą do porządku rozumu naturalnego, objawienie hebrajsko-chrześcijańskie zaś do porządku wiary nadprzyrodzonej. Zdaniem kardynała, „religie są gestami człowieka ku

¹⁴⁸ Jean DANIELOU, „Christianisme et religions non chrétiennes», w *Théologie d'aujourd'hui et de demain*, red. Patrick BRUKE (Paris: Cerf, 1967), 65.

¹⁴⁹ Tamże, 68.

¹⁵⁰ Jean DANIELOU, *Bóg i my*, tłum. Aniela Urbanowicz (Kraków: Wydawnictwo Znak, 1965), 9. Wydanie oryginalne *Dieu et nous* pochodzi z 1956 r.

Bogu. Objawienie jest świadectwem gestu Boga wobec człowieka¹⁵¹. Nie jest to jednak radykalne przeciwstawienie objawienia – religii i wiary – niewierze na sposób Karla Bartha czy Hendrika Kraemera. Według francuskiego kardynała, w religiach pogańskich istnieją prawdziwe Boże wartości jako „ziarna Słowa”. Chrześcijaństwo zaś, jako religia objawienia, nie odrzuca *en bloc* religii pogańskich, lecz wypełnia to, co jest w nich dobre i wartościowe.

W 1956 r. Daniélou opublikował książkę o świętych „poganach” w Starym Testamencie¹⁵². Pokazuje w niej, że tacy ludzie jak Noe, Henoch, królowa Saby czy Hiob, choć nie byli Izraelitami, lecz poganami, niemniej byli ludźmi świętymi w oczach Boga, znali Go i czcili. Podstawowe są tu pojęcia: „objawienie” i „przymierze kosmiczne”, oraz wynikające z nich terminy: „wiara nadprzyrodzona” i „liturgia kosmiczna”. Bóg bowiem nie tylko stwarza, ale także wchodzi w przymierze z ludzkością. Francuski teolog przywołuje hebrajskie pojęcie *berith*, które określa przymierze noachickie i które ma charakter kosmiczny. Przymierze to, zgodnie ze świadectwem Księgi Rodzaju, jest wieczne, powszechne, nieodwołalne i dotyczy wszystkich ludzi. Jego znakiem jest tęcza. Daniélou nie waha się mówić o „religii kosmicznej”, do której przynależeli wszyscy święci poganie. Precyzuje przy tym, że nie jest to religia naturalna, w sensie pozbawiona porządku nadprzyrodzonego i nadprzyrodzonej łaski. Uważa bowiem, że „przymierze kosmiczne jest już przymierzem łaski”¹⁵³. Wielu wyznawców religii pogańskich, których chwala Stary Testament, tym przymierzem i tą łaską zawsze żyło. Dlatego prawdziwie można nazwać ich „świętymi”. Innymi słowy, ponieważ przymierze kosmiczne już jest przymierzem nadprzyrodzonym, zatem ich wiara wyrastająca z niego także miała charakter nadprzyrodzony, czyli zbawczy. Skoro zbawczy, a więc musiała to być wiara w Chrystusa. A ponieważ nie można być zbawionym i do Kościoła nie przynależeć, zatem owi święci poganie w sposób niewidzialny już do Kościoła przynależeli. W ten sposób Daniélou przyjmuje patrystyczno-scholastyczną koncepcję i argumentację na rzecz Kościoła jako *Ecclesia ab Abel*. Od Tomasza z Akwinu przejmuje też pojęcie „wiara niewyraźna” (*fides implicita*).

¹⁵¹ Jean DANIÉLOU, „Christianisme et religions non chrétiennes”, 69-90.

¹⁵² Książka została przetłumaczona na język polski w 2013 r. Jean DANIÉLOU, *Święci „poganie” Starego Testamentu*, tłum. Szymon Fedorowicz (Kraków: Wydawnictwo WAM, 2013).

¹⁵³ Tamże, 16.

Wiara ta, choć ma charakter niewyraźny i niejasny, niemniej już jest wiarą w Chrystusa jako Pośrednika zbawienia. Zawarta jest ona bowiem w wierze w Bożą Opatrzność¹⁵⁴.

Tak ogólnie zarysowaną koncepcję objawienia kosmicznego, religii kosmicznej i opartej na nich wiary świętych pogan Starego Testamentu Daniélou prezentuje na konkretnych przykładach: Abła, Henocha, Danela, Noego, Hioba i Melchizedeka. W konkluzji pisze, że wszystkie postacie, których życie nakreślił, „są kapłanami tej kosmicznej religii, która jest wspólna wszystkim ludziom”¹⁵⁵. Uczestniczą oni w „liturgii kosmicznej” i stają się świętymi. Są nimi, bo odpowiadają wiarą (nadprzyrodzoną) na kosmiczne objawienie, które nie jest czysto naturalne, lecz już jest nadprzyrodzone. To objawienie dociera do nich drogą stworzenia i drogą sumienia. Wskazanie na objawienie kosmiczne i religię kosmiczną francuski teolog wiąże z prawem sumienia. Jego zdaniem, choć w porównaniu z objawieniem Mojżeszowym i objawieniem chrześcijańskim objawienie kosmiczne jest niedoskonałe, niepełne oraz z trudem dochodzi jako nieskażone do ludzi, niemniej nie jest ono całkowicie pozbawione pomocy nadprzyrodzonej, a więc łaski Chrystusa¹⁵⁶. Jest to punkt, który czyni różnicę nie tylko w porównaniu z podejściem do religii niechrześcijańskich przez Ojców Kościoła i teologów średniowiecznych, ale także przez niektórych teologów neoscholastycznych przełomu XIX i XX wieku.

Opierając się na encyklice Piusa XII *Evangelii praecones*, jezuita francuski wskazuje na trzy wymiary stosunku chrześcijaństwa do pozytywnych wartości znajdujących się w religiach pogańskich¹⁵⁷. Najpierw chrześcijaństwo je przyjmuje, lecz nie niszczy. Następnie je oczyszcza z tych wszystkich elementów, które są w nich ciemnością i antywartością. W końcu je przemienia. W tym kontekście chrześcijaństwo jawi się jako religia wypełnienia¹⁵⁸.

Henri de Lubac – to kolejny ważny teolog okresu przedsoborowego, który ujmował religie niechrześcijańskie w paradygmacie wypełnienia totalitarnego. Chrześcijaństwo jest wypełnieniem wszystkich in-

¹⁵⁴ Tamże, 17-18.

¹⁵⁵ Tamże, 91.

¹⁵⁶ Jean DANIELOU, *Bóg i my*, 14-15.

¹⁵⁷ Jean DANIELOU, „Christianisme et religions non chrétiennes”, 71-74.

¹⁵⁸ Tamże, 74.

nych religii, które są wyrazem naturalnego dążenia z gruntu religijnego człowieka do Boga. Podejście Henri de Lubaca do religii znajduje swój punkt wyjścia w jego teologii łaski¹⁵⁹. Uważa on, że w każdym człowieku, w jego naturze, konstytutywnie wpisane jest pragnienie Boga jako coś, co jest dla niego naturalne: jako *désir naturel de Dieu*¹⁶⁰.

Relacja między naturą i nadprzyrodzonością w człowieku stanowi dla de Lubaca strukturę myślenia relacji między chrześcijaństwem i religiami niechrześcijańskimi. Jak nie ma przeciwstawienia między naturą a nadprzyrodzonością, tak też jest w relacji między chrześcijaństwem a religiami świata. Chrześcijaństwo jest religią nadprzyrodzoności. Religie świata są natomiast wyrazem naturalnego pragnienia Boga, jakie jest w każdym człowieku. Z tej racji zawierają w sobie jednocześnie „ziarna Słowa” i ślady grzechu. W książce z 1946 r. pt. *Le Fondement théologique des missions* pisał, że „każda dusza jest naturalnie chrześcijańska, nie dlatego, jakoby posiadała już odpowiedni czy pierwszy zarys chrześcijaństwa, ale dlatego, że w jej głębi świeci obraz Boga; albo raczej dlatego, że ona sama jest tym obrazem, a pragnąc połączenia ze swoim Modelem, nie może tego osiągnąć inaczej, jak tylko przez Jezusa Chrystusa”¹⁶¹. Z przytoczonego passusu warto podkreślać są zwłaszcza słowa, że „każda dusza jest naturalnie chrześcijańska”. Brzmi to bardzo podobnie do stwierdzenia Karla Rahnera o „anonimowych chrześcijanach”.

Do tej tezy niemieckiego jezuitę jego francuski współbrat odnosi się w książce *Paradoxe et Mystère de l'Eglise*. W jednym z rozdziałów de Lubac w sposób syntetyczny przedstawia swoje rozumienie religii niechrześcijańskich w Bożym planie zbawienia. Wychodzi od Ojców Kościoła, a w ich nauczaniu podkreśla teologię „ziaren Słowa”. Odnotowuje, że doktryna Ojców Kościoła na temat zbawczego działania Słowa i Ducha Świętego w filozofii greckiej i religii żydowskiej może także być

¹⁵⁹ Henri DE LUBAC, *Surnaturel. Etudes historiques* (Paris: Aubier, 1946). Henri DE LUBAC, „Le mystère du surnaturel”, *Recherches de Science Religieuse*, t. 36 (1949): 80-121. Henri DE LUBAC, *Le mystère du surnaturel* (Paris: Aubier, 1965). Henri DE LUBAC, *O naturze i łasce*, tłum. Janina Fenrychowa (Kraków: Wydawnictwo Znak, 1986)

¹⁶⁰ Henri DE LUBAC, *Surnaturel. Etudes historiques*, 487.

¹⁶¹ Henri DE LUBAC, *Le Fondement théologique des missions* (Paris: Seuil, 1946), 71-72. Cyt. za: Jacques DUPUIS, *Vers une théologie chrétienne du pluralisme religieux* (Paris: Cerf, 1997), 207-208. W przypisie jeszcze dorzuca: „Chrześcijaństwo prostuje (religijny wysiłek człowieka), oczyszcza go, przemienia, doprowadzając do celu, w tym sensie, że jest religią, która skutecznie łączy człowieka z Bogiem”.

„zaaplikowana do Indii”¹⁶². Czyni też aluzję do swojej zasadniczej tezy zawartej w książce *Surnaturel. Etudes historiques*, że każdy człowiek „ma w sposób nieutracony, organiczną więź z Chrystusem”, czyli że „istnieje pierwotna, istotowa i niezniszczalna więź każdego człowieka z Chrystusem”¹⁶³. Doktryna ta, jego zdaniem, jest zgodna z chrystologią św. Pawła wyrażoną w hymnach chrystologicznych Listów do Efezjan i Kolosan. Tak rozumiany człowiek, stworzony w Chrystusie i pierwotnie z Nim związany, jest „naturalnie religijny”¹⁶⁴. W ten sposób de Lubac może bez trudności przyjąć tezę Rahnera o „anonimowych chrześcijanach”¹⁶⁵. Nie zgadza się jednak z teologiem niemieckim, aby od tezy o „anonimowych chrześcijanach” przejść do tezy o „anonimowym chrześcijaństwie”. Uważa, że błędnym rozumowaniem jest Rahnerowska konkluzja o „anonimowym chrześcijaństwie” obecnym wszędzie w całej ludzkości. Zdaniem de Lubaca, znaczyłoby to uznanie religii niechrześcijańskich za „drogi zbawienia” ustanowione *de iure*, czyli z woli i prawa Boga. Teza ta, uznana przez jezuitę niemieckiego, jednak przez jego francuskiego współbrata jest nie do przyjęcia. Jego rozumienie religii niechrześcijańskich jest podobne do koncepcji wypełnienia, jaką spotkamy u Jeana Daniélou. Opierając się na nauczaniu Ojców Kościoła, Henri de Lubac stwierdza, że „wszystko, co jest prawdziwe i dobre w świecie, ma – zgodnie z radą św. Pawła – być przyjęte i włączone w syntezę chrześcijańską, gdzie znajdzie się przemienione”¹⁶⁶. Jezuita francuski odrzuca tezę o chcianej przez Boga zbawczej wartości religii niechrześcijańskich, gdyż jej przyjęcie oznaczałoby, jego zdaniem, zakwestionowanie wiary w Jezusa Chrystusa jedynego Zbawiciela. Tej opinii nie podziela jego niemiecki współbrat, Karl Rahner.

Karl Rahner – jest tym teologiem, który już w okresie przedsoborowym wniósł najwięcej *novum* do katolickiej interpretacji religii niechrześcijańskich i pluralizmu religijnego. W przeciwieństwie do zwolenników „teorii wypełnienia”, Rahner uznaje wartość zbawczą religii

¹⁶² Henri DE LUBAC, *Paradoxe et Mystère de l'Eglise*, 141.

¹⁶³ Tamże, 128.

¹⁶⁴ Tamże, 150.

¹⁶⁵ „Żaden chrześcijanin nie zaprzeczy temu, że istnieją jacyś «anonimowi chrześcijanie» w różnych miejscach, którzy tą czy inną drogą otrzymali światło Ewangelii. Więcej, można także przyjąć, że mogą znajdować się jeszcze gdzie indziej, z racji sekretnego działania Ducha Chrystusa”. Tamże, 153.

¹⁶⁶ Tamże, 132.

niechrześcijańskich, które istnieją nie tylko *de facto* jako wyraz ludzkiego dążenia do Boga, ale istnieją z prawa Bożego, czyli *de iure*, jako pozytywnie chciane przez Niego środki zbawienia. Swoje zasadnicze tezy, do których będzie powracał i rozwijał w innych tekstach już w okresie posoborowym, teolog niemiecki zawarł w wykładzie wygłoszonym 28 kwietnia 1961 r. w Eichstätt, w Bawarii. Na wykład składają się cztery zasadnicze tezy¹⁶⁷. W tezie pierwszej Rahner stwierdza, że chrześcijaństwo rozumie siebie jako religię absolutną, skierowaną do wszystkich ludzi na ziemi. Żadna inna religia nie jest mu równa¹⁶⁸. Jest to klasyczne ujęcie, którego Rahner nie kwestionuje. Nowy natomiast jest sposób, w jaki jezuita niemiecki odpowiada na pytanie, czy od momentu jego pojawienia się w historii ludzkości chrześcijaństwo egzystencjalnie obowiązuje wszystkich ludzi, znosząc zbawczą wartość judaizmu oraz innych religii. Jego zdaniem, judaizm pobiblijny oraz inne religie niechrześcijańskie miały i nadal zachowują zbawczą wartość dla ich wyznawców, mimo faktu, że od dwóch tysięcy lat istnieje Kościół i jego misja w świecie. Chrześcijaństwo, stwierdza, staje się jedyną i obowiązującą religią tylko dla tych, których jego ewangeliczne przesłanie egzystencjalnie dotknęło, a nie dla tych, którzy się w ten czy inny sposób z chrześcijaństwem jedynie zetknęli. Powiedziane jest to wyraźnie w jego drugiej tezie stwierdzającej, że religie niechrześcijańskie obok elementów naturalnych zawierają także elementy nadprzyrodzone pochodzące z Bożej łaski, danej ludziom jako bezinteresowny dar ze względu na Chrystusa. „Z tej racji – pisze – religia niechrześcijańska może być uznana za religię z prawa Bożego (choćby jedynie w różnych stopniach) bez zaprzeczenia przez to istnienia w niej błędów i nieprawości”¹⁶⁹.

Dlatego, zdaniem Rahnera, religie niechrześcijańskie mogą być uważane za instytucjonalną pomoc ofiarowaną przez Boga również w wymiarze nadprzyrodzonym ich wyznawcom. Innymi słowy, religie niechrześcijańskie, które istniały w okresie poprzedzającym chrześcijaństwo (ale nie tylko w tym czasie), nie były jedynie skutkiem samodzielnej decyzji ze strony człowieka, aby stworzyć sobie religię, zamiast przyjąć ją od Boga. One istniały „z prawa Bożego” jako pozytywnie

¹⁶⁷ Opieram się na tłumaczeniu angielskim: Karl RAHNER, „Christianity and the Non-Christian Religions”, w *Theological Investigations*, t. V (London: Helicon Press, Darton, 1966), 115-134.

¹⁶⁸ Tamże, 118.

¹⁶⁹ Tamże, 121.

chciane przez Boga drogi zbawienia dla ich wyznawców. Nie znaczy to, że wszystkie były sobie równe i że miały taką samą wartość zbawczą, co biblijny judaizm czy potem chrześcijaństwo. Elementy dobra i łaski były i są w nich nadal – w różnym stopniu – wymieszane z elementami fałszu, grzechu i zła. Ale, zdaniem Rahnera, nie wyklucza to możliwości nazywania ich „religiami z prawa Bożego”¹⁷⁰.

Na potwierdzenie tej tezy Rahner przytacza dodatkowo dwie racje: pierwsza nawiązuje do judaizmu z okresu Starego Testamentu; druga odwołuje się do społecznego wymiaru natury ludzkiej. Najpierw Rahner przypomina, że historia objawienia Starego Testamentu przed przyjściem Jezusa Chrystusa pokazuje, iż owa konkretna, zwerbalizowana i zinstytucjonalizowana religia, jaką był judaizm biblijny, nie może być postrzegana *a priori* jako czysta obiektywizacja łaski i objawienia Bożego, ani jako religia „od dołu” będąca wyrazem czysto naturalnego religijnego dążenia człowieka do Boga. Historia ta przedstawia judaizm tamtego czasu jako religię, w której niepodzielnie mieszają się ze sobą Boże objawienie oraz elementy ludzkie i grzeszne. Istnieli prawdziwi prorocy, ale obok nich byli także fałszywi prorocy. Rahner chce przez to powiedzieć, że judaizm epoki Starego Testamentu udowadnia, iż bycie religią z prawa Bożego wcale nie oznacza, że dana religia wolna jest od błędów doktrynalnych i nieprawości moralnych czy kultycznych. Drugą rację na rzecz uznania religii niechrześcijańskich jako istniejących z prawa Bożego, czyli *de iure*, Rahner wyprowadza ze społecznego wymiaru ludzkiej natury. Podkreśla, że człowiek pozostaje istotą społeczną, której wewnętrzne decyzje są przekazywane przez specyficzne formy jej społecznego i historycznego życia. Natura ludzka winna być zatem rozważana w jej wymiarze indywidualnym i społecznym jednocześnie. Zdaniem niemieckiego jezuitę, jest nie do pomyślenia, żeby człowiek, będąc tym, kim jest, mógł w rzeczywistości zrealizować zbawczą relację z Bogiem w absolutnie prywatnie wewnętrznej rzeczywistości poza religiami. Trudno sobie wyobrazić, aby w czasie między Adamem a Abrahamem i Mojżeszem, który jest nieporównywalnie dłuższy niż okres między Abrahamem a Jezusem, Bóg zbawiał ludzi w pojedynkę, a od przymierzy z Abrahamem i Mojżeszem Jego polityka zbawienia ludzkości uległa zmianie, uwzględniając społeczny wymiar natury ludzkiej.

W tezie trzeciej i czwartej – mniej istotnych dla naszych rozważań – tych wszystkich niechrześcijan, którzy otworzyli się na łaskę Bożą

¹⁷⁰ Tamże.

i tą łaską żyją, wyznając na sposób *implicite* wiarę w Chrystusa, Rahner nazywa „anonimowymi chrześcijanami”, członkami „anonimowego chrześcijaństwa”¹⁷¹. Oświadcza jednocześnie, że uznawanie ich za „anonimowych chrześcijan” wcale nie zwalnia Kościoła od misji głoszenia im Ewangelii. Wręcz przeciwnie. Chodzi o to, aby z anonimowych, jakimi są, stali się chrześcijanami świadomie wyznającymi na sposób *explicite* wiarę w Chrystusa.

PODSUMOWANIE TEOLOGII XIX I XX WIEKU DO SOBORU WATYKAŃSKIEGO II

Już w XIX wieku, a zwłaszcza w pierwszej połowie XX wieku, coraz więcej miejsca w eklezjologii katolickiej zajmowała biblijna i patrystyczna koncepcja Kościoła jako Mistycznego Ciała Chrystusa. Ukoronowaniem tego procesu była encyklika Piusa XII *Mystici Corporis Christi*. Jak mogliśmy się przekonać, wybitni teologowie i prekursorzy eklezjologii Soboru Watykańskiego II jak Henri de Lubac, Otto Semmelroth i Edward Schillebeeckx, nie kwestionują tego nauczania. Poddają je interpretacji, która, pozostając w linii nauczania encykliki, otwiera nowe przestrzenie.

Możemy powiedzieć, że w okresie przedsoborowym, wychodząc od tradycyjnego nauczania na temat przynależności do Kościoła, potwierdzonego w encyklice Piusa XII *Mystici Corporis Christi*, kilku wybitnych teologów katolickich zinterpretowało to nauczanie w taki sposób, że doprowadziło ono do większego dowartościowania religii niechrześcijańskich w Bożym planie zbawienia. W swoich interpretacjach Rahner i Schillebeeckx tak rozszerzyli koncepcję Kościoła, że wykraczała poza definicję przedstawioną przez encyklikę *Mystici Corporis Christi*. Pośród teologów tego okresu byli oni jednak wyjątkami. Pozostali teologowie przede wszystkim dowartościowali koncepcję Kościoła jako sakramentu, która stanie się jednym z centralnych pojęć nauczania Soboru Watykańskiego II o Kościele.

Gdy chodzi o rozumienie adagium „Poza Kościołem nie ma zbawienia”, wprowadzie w niektórych XIX i XX-wiecznych oficjalnych dokumentach *Magisterium Ecclesiae* formuła ta nazwana została „dogmatem”, to jednak w tych samych dokumentach oświadczono, że jej teologiczny

¹⁷¹ Tamże, 131-134.

sens znajduje się ponad jej materialnością i literalnością. Potwierdzone jest też nauczanie, że zasada ta nie ma bynajmniej intencji odmawiania możliwości zbawienia osobom znajdującym się poza Kościołem rzymskokatolickim. Punktem kulminacyjnym tego procesu były wypowiedzi Piusa IX, encyklika *Mystici Corporis Christi* Piusa XII oraz list Świętego Oficjum do arcybiskupa Bostonu Cushinga w sprawie amerykańskiego jezuitę Leonarda Feeneya.

Co do kwestii zbawienia dzieci, które umierają bez chrztu, pojawiała się ona ponownie przed Soborem Watykańskim I. Konstytucja dogmatyczna *De doctrina catholica*, przygotowana na ten sobór, która jednak nie została poddana pod głosowanie, „przedstawiła los dzieci zmarłych bez chrztu jako stan w połowie drogi między stanem potępionych – z jednej strony, a stanem dusz czyśćcowych i zbawionych – z drugiej”¹⁷². Natomiast w okresie poprzedzającym Sobór Watykański II, choć niektórzy teologowie chcieli, by sobór potwierdził doktrynę, że nieochrzczone dzieci nie mogą osiągnąć wizji uszczęśliwiającej, inni – jak chociażby Yves Congar – domagali się wyraźnych deklaracji mówiących, że dzieci te zostaną w pełni zbawione. Ciekawe jest, że po tylu wiekach dyskusji Centralna Komisja Przygotowawcza uznała, iż refleksja teologiczna w tej kwestii nie była wystarczająco dojrzała, dlatego ten „temat nie został włączony do programu prac; nie wszedł do postanowień soboru, ale pozostał otwarty dla dalszych badań”¹⁷³.

Na zakończenie jeszcze kilka słów podsumowania należy powiedzieć na temat stosunku Kościoła (w omawianym okresie) do religii niechrześcijańskich, a zwłaszcza do judaizmu. Zarówno teologowie katoliccy, jak i Magisterium Kościoła tego okresu przeciwstawiają się koncepcjom relatywistycznym promowanym przez różnego rodzaju nurty filozoficzne wyrosłe z oświecenia, które sytuowały wszystkie religie na tym samym poziomie. Ale też bardzo wielu teologów przełomu XIX i XX wieku przyjmowało koncepcję objawienia „prymitywnego” lub „kosmicznego”, które dane było ludzkości u jej początku i stało u podstaw pierwotnej religii. Uważano, że z czasem objawienie to zostało częściowo zatraczone w religiach powstałych po potopie, choć nie zostało ono zatraczone do końca. Przyjmowano także, że powstanie religii w tym późniejszym okresie to wypadkowa działania Boga, które w intymny

¹⁷² MIĘDZYNARODOWA KOMISJA TEOLOGICZNA, *Nadzieja zbawienia dla dzieci zmarłych bez chrztu*, nr 27.

¹⁷³ Tamże, nr 28.

sposób miesza się z naturalnymi tendencjami człowieka. W tym kontekście koncepcja Rahnera o pluralizmie religijnym *de iure* była czymś wyjątkowym. W odniesieniu do judaizmu pobiblijnego wciąż dominowała „teologia zastępstwa”. Zgodnie z zasadą *lex orandi, lex credendi* tradycyjna teologia Kościoła na temat stosunku do judaizmu rabinicznego wyrażona została w modlitwie Kościoła, w liturgii Wielkiego Piątku z Mszału Piusa V z 1570 r., która w niezmienionej formie przetrwała do 1960 r., kiedy wymazano z niej słowo *perfidis* („wiarołomnych”). Zmiana sensu całej modlitwy nastąpiła po Soborze Watykańskim II w Mszału Pawła VI z 1970 r.

5. PODSUMOWANIE

Podsumowania tego pierwszego rozdziału, którego celem było zarysowanie historycznego rozwoju podejścia Kościoła do roli zbawczej Jezusa Chrystusa i Kościoła oraz do pytania o zbawienie niechrześcijan, dokonam w dwóch punktach. Najpierw, raz jeszcze odniosę się do zagadnienia konieczności Jezusa Chrystusa i Kościoła do zbawienia. Następnie, podsumuję nauczanie Tradycji Kościoła na temat religii niechrześcijańskich, ich statusu i roli w zbawieniu ich wyznawców.

KONIECZNOŚĆ JEZUSA CHRYSTUSA I KOŚCIOŁA DO ZBAWIENIA

Nie ulega wątpliwości, że niezmienną doktryną Kościoła katolickiego od samych jego początków aż do Soboru Watykańskiego II była konieczność wiary w Jezusa Chrystusa jako Zbawiciela oraz konieczność przynależenia lub przynajmniej przyporządkowania do Kościoła. Zgodnie z nauczaniem Ojców Kościoła i teologów średniowiecznych, przed wcieleniem do Kościoła jako Mistycznego Ciała Chrystusa przynależeli wszyscy sprawiedliwi Żydzi i poganie. Od czasu przyjścia Chrystusa na ziemię w sensie ścisłym, czyli, używając kategorii Bellarmina, do „ciała” i do „duży” Kościoła przynależeli jedynie katolicy. Wszyscy potępieni, a zatem: dzieci, które umarły bez chrztu, Żydzi judaizmu pobiblijnego, heretycy i schizmatycy oraz wyznawcy innych religii – nie przynależeli do „ciała” Kościoła. Nieprzynależenie do Kościoła nie oznaczało jednak,

że wszyscy oni byli potępieni. Mimo wszystko oni także mieli szansę na zbawienie. Choć bowiem widzialny Kościół Chrystusowy, istniejący w Kościele katolickim, postrzegany był jako konieczny do zbawienia (a oni do niego nie przynależeli), to jednak, zdaniem Bellarmina, niektórzy z nich mimo wszystko do niego „przynależeli” duszą przez *votum baptismi* i *votum Ecclesiae*. A zdaniem Piusa XII byli do niego w jakiś sposób „przyporządkowani” przez *votum baptismi* i *votum Ecclesiae*.

Historia ojca Leonarda Feeneya czy zestawienie oświadczeń Soboru Florenckiego i Soboru Watykańskiego II w kwestii zbawienia niechrześcijan stawiają zasadnicze pytanie o istnienie ciągłości nauczania Kościoła w kwestii zbawienia niechrześcijan oraz o to, co stanowi istotę i sens aksjomatu „Poza Kościołem nie ma zbawienia”. Najbardziej uzasadnioną odpowiedź na to pytanie daje Bernard Sesboüé. Przyjęta przez niego metoda jest bardzo sugestywna. Polega na zastosowaniu zasad interpretacji Biblii, o których mówi dokument Biblijnej Komisji Papieskiej z 1993 r. pt. *Interpretacja Biblii w Kościele*, do interpretacji tekstów Magisterium Kościoła. Słuszność tej metody Sesboüé uzasadnia następująco: skoro nawet w przypadku Pisma Świętego, które jest z natchnienia Bożego, sama litera tekstu nie wystarczy do zrozumienia zawartej w niej prawdy wiary, to tym bardziej jest to prawdziwe w przypadku tekstów Magisterium Kościoła. Podobnie uważa Joseph Ratzinger¹⁷⁴.

Biblijna Komisja Papieska do interpretacji Biblii w Kościele wylicza kilka zasad. Pierwszą, podstawową zasadą, jest zasada jedności całości. Jedność Pisma Świętego wynika z faktu, że jest ono całe natchnione przez Boga. Interpretacja biblijna wymaga zatem, by każda księga, każdy tekst, każde stwierdzenie było interpretowane w świetle całości. W ten sposób niektóre biblijne sformułowania – trudne, niejasne czy też nawet niepokojące w nich samych, tłumaczone w kontekście całości Pisma Świętego – nabierają sensu i jasności. Zasada ta bierze się z założenia, że „prawda jest w całości”. Zdaniem jezuitę francuskiego, tę pierwszą zasadę odnoszącą się do interpretacji tekstów Pisma Świętego można zastosować do rozumienia tekstów Magisterium Ecclesiae. Odnosząc to do adagium „Poza Kościołem nie ma zbawienia”, z zasady tej wynika: żeby uchwycić zbawczy sens, który jest w nim zawarty, należy go interpretować w kontekście historii jego rozwoju i recepcji.

¹⁷⁴ Joseph RATZINGER, „Poza Kościołem nie ma zbawienia?” w Joseph RATZINGER, *Opera omnia*, t. VIII/2, *Kościół – znak wśród narodów* (Lublin: Wydawnictwo KUL, 2013), 983-984.

Druga zasada interpretacji Pisma Świętego to „zasada niesprzeczności”. W odniesieniu do Pisma Świętego mówi ona, że jeśli Pismo Święte jest natchnione przez Boga, to nie może być w nim sprzeczności. Oznacza to, że nie należy fragmentów Pisma Świętego interpretować na zasadzie przeciwstawienia, ale trzeba szukać głębszej jedności. Zastosowana do aksjomatu zasada niesprzeczności każe szukać fundamentalnej zgodności różnych wypowiedzi Kościoła, chociażby oświadczeń Soboru Florenckiego i Soboru Watykańskiego II, na głębszym poziomie niż poziom literalnego ich pojmowania.

Trzecia zasada – „zasada zgodności” – jest rozwinięciem dwóch poprzednich. Gdy zestawimy Stary i Nowy Testament, niewątpliwie znajdziemy między nimi wiele różnic, a nawet sprzeczności, tak że niekiedy może nam umknąć organiczna jedność całego Pisma Świętego. Podobnie powinno się podchodzić do interpretacji aksjomatu „Poza Kościołem nie ma zbawienia”. Prawda w nim wyrażona winna być równoważona prawdą o powszechnej woli zbawczej Boga, co – niestety – nie zawsze w historii Kościoła było respektowane. Niemniej przeprowadzone w tym rozdziale analizy wykazały, że wrażliwość na powszechną wolę zbawczą nigdy nie została w Kościele katolickim całkowicie porzucona. Najczarniejszą, niestety, wizję w tej kwestii pozostawił św. Augustyn oraz podążający jego tokiem myślenia św. Fulgencjusz z Ruspe i Sobór Florencki. Teologowie średniowiecza, ze św. Tomaszem na czele, oraz teologowie okresu nowożytnego szkoły dominikańskiej z Salamanki i szkoły jezuickiej Kolegium Rzymskiego wykazali się większą wrażliwością na nauczanie Nowego Testamentu o powszechnej woli zbawczej Boga.

Biblijna Komisja Papieska podkreśla, że celem hermeneutyki biblijnej jest uchwycenie intencji wiary zawartej i wyrażonej w tekstach biblijnych. Odnosząc to do kwestii interpretacji tekstów Magisterium Kościoła, można zapytać: jak rozumieć dzisiaj intencję wiary zawartą w deklaracji Soboru Florenckiego? Jak dotrzeć do rzeczywistości prawdy wiary ukrytej w adagium *Extra Ecclesiam nulla salus*? Innymi słowy, jak, pomimo jednoznacznie brzmiących negatywnych sformułowań i skojarzeń, dotrzeć do zawartego w niej pozytywnego sensu wiary i co nim jest? Odpowiadając na te pytania, Sesboué zauważa, że tym pozytywnym sensem zawartym w formule i nieustannie przekazywanym jest stwierdzenie, iż dla nikogo pod niebem nie ma zbawienia bez Chrystusa i z tej racji także bez Kościoła, który jest Jego Mi-

stycznym Ciałem. Mówiąc jeszcze inaczej, tym pozytywnym sensem zawartym w formule jest stwierdzenie, że zbawienie udzielane jest wszystkim przez Kościół i ze względu na Kościół. Już w swoich częściowych podsumowaniach poszczególnych okresów w historycznym rozwoju tej formuły francuski teolog na to wskazuje. Tak chociażby stwierdza, że w patrystycznej koncepcji *Ecclesia ab Abel* „chodzi o zbawienie przez Kościół otwarty dla wszystkich ludzi”¹⁷⁵. Podobny wniosek wyciąga z interpretacji postanowień Soboru Florenckiego. „Formuła florencka zawiera element prawdy, który trzeba starannie wydobyć z grubej otoczki: Kościół Jezusa Chrystusa odgrywa istotną rolę w zbawieniu wszystkich ludzi. «Poza Kościołem» należy rozumieć w znaczeniu: *bez Kościoła*, rozumiany jako: *całkowicie bez niego*”¹⁷⁶. Podobne zdanie wypowiedział Jan Paweł II podczas publicznej audiencji 31 maja 1995 r. Mówiąc o zbawczej roli Kościoła, oświadczył: „On [Kościół] odgrywa więc *mediację ukrytą* również w stosunku do tych, którzy nie znają Ewangelii”¹⁷⁷. Jaka jest to mediacja? Papież odpowiada enigmatycznym słowem: „ukryta”. Rozjaśnienie tej kwestii należy do teologów.

Puentując obecne rozważania nad historią i interpretacją adagium „Poza Kościołem nie ma zbawienia”, możemy stwierdzić, że w aksjomacie tym wyrażenie „poza Kościołem” winno być rozumiane w sensie „bez niego”, pojęte jako „całkowicie bez niego”. *Extra Ecclesiam nulla salus* oznacza zatem: *Sine Ecclesia nulla salus* – bez Kościoła nie ma zbawienia.

STATUS RELIGII NIECHRZEŚCIJAŃSKICH

Spróbujmy podsumować: św. Augustyn i św. Tomasz, oraz większość pozostałych teologów epoki patrystycznej i średniowiecza, uważali, że przed wcieleniem wśród Żydów i pogan znajdowali się ludzie święci, którzy mieli wiarę (*explicite* lub *implicite*) w Chrystusa i zostali zbawieni, choć wstąpienie do nieba dokonało się dla nich dopiero w momencie zstąpienia Chrystusa do miejsca, w którym przebywali, zwanego *limbus patrum*¹⁷⁸. Wszyscy oni byli zatem członkami Kościoła

¹⁷⁵ Bernard SESBOÛÉ, *Poza Kościołem nie ma zbawienia*, 79.

¹⁷⁶ Tamże, 111.

¹⁷⁷ *L'Osservatore Romano*, 1 czerwca 1995, 4.

¹⁷⁸ Współcześnie niektórzy teolodzy uważają, że teoria limbusu jest „pojęciem nieaktual-

jako *Ecclesia ab Abel*. W pismach obu wielkich teologów znajdujemy teksty mówiące o tym, że święci poganie epoki Starego Testamentu tworzyli „Kościół pogan”, a święci Żydzi – „Kościół Żydów”. Jeśli do świętych Żydów Boże objawienie i zbawcza łaska Chrystusa dotarły drogą ustanowionej przez Boga i wyznawanej przez nich religii, mianowicie judaizmu biblijnego, to do świętych pogan Boże objawienie i zbawcza łaska Chrystusa docierały niejako poza religiami, których byli członkami. Bóg, zdaniem obu teologów, nie posługiwał się nimi. Ze swoim zbawczym działaniem docierał do nich albo przez ich kontakt z judaizmem, albo przez wewnętrzne objawienie. Chwalony przez wszystkich teologów okresu patrystycznego i średniowiecza kapłan Melchizedek był traktowany przez nich jako postać bez korzeni. Nikt nie pytał o to, skąd pochodził i jakiej religii był kapłanem. Nikt nie zastanawiał się nad tym, że skoro Bóg posłużył się Melchizedekiem, to mógł się też posłużyć religią, której był kapłanem. Także w XX wieku Jean Daniélou uważał Melchizedeka za kapłana religii kosmicznej, nie kananejskiej.

Najbardziej charakterystyczne rozróżnienie, jakim w omawianym okresie posługiwała się teologia katolicka, to rozróżnienie na „religie naturalne”, oparte na objawieniu naturalnym, i „religie objawione”, oparte na objawieniu nadprzyrodzonym. Do tych ostatnich zaliczano judaizm biblijny i chrześcijaństwo. Judaizm rabiniczny, w duchu „teologii zastępstwa”, traktowany był jak religia, która utraciła swoją zbawczą wartość. Utrzymywano jednak, że judaizm rabiniczny, wbrew swojej woli, odgrywa rolę świadka potwierdzającego prawdę religii chrześcijańskiej oraz że na końcu czasów cały Izrael będzie zbawiony, choć różnie rozumiano słowo „cały”.

Jeśli chodzi o wszystkie pozostałe religie, miały one status „religii naturalnych”. Nie były ustanowione przez Boga jako „środki” zbawienia dla ich wyznawców. Uważano jednak, że religia nadprzyrodzona nie wyklucza religii naturalnej, lecz ją potwierdza, udoskonala i wypełnia. Chrześcijaństwo – twierdzono – jest religią wypełnienia, i to wypełnienia totalitarnego. Wszystko to, co w innych religiach było dobre i prawdziwe, zostało przez chrześcijaństwo potwierdzone, udoskonalone i wypełnione. Tak uważało wielu teologów neoscholastycznych przełomu XIX i XX wieku. W odróżnieniu od opinii Ojców Kościoła i teo-

nym”. Zob. Herbert VORGRIMLER, *Nowy Leksykon Teologiczny. Wiara – objawienie – dogmat*, tłum. Tadeusz Mieszkowski, Paweł Pachciarek (Warszawa: Wydawnictwo VERBUM, 2005), 170.

logów średniowiecznych, ich zdaniem, to nie tylko misjonarz, anioł lub wewnętrzne natchnienie, ale także owe religie mogły doprowadzić swych wyznawców do poznania dwóch podstawowych prawd wiary, które są konieczne do zbawienia: wiary w istnienie Boga i w Jego Opatrzność. I choć nazywano te religie „naturalnymi” z racji, że – jak uważano – były wyrazem naturalnego dążenia człowieka do Boga, to jednak przyjmowano, iż mogły zawierać w sobie elementy nadprzyrodzone, które przedostały się do nich z pierwotnego objawienia kosmicznego.

Już w okresie przedsoborowym inne spojrzenie na religie niechrześcijańskie reprezentowali Edward Schillebeeckx i Karl Rahner. Rahner był tym teologiem katolickim, który już wtedy dokonał najbardziej radykalnej zmiany w spojrzeniu na inne religie. Argumentował na rzecz statusu *de iure* religii niechrześcijańskich. Jego zasadniczy argument opierał się na rozumieniu łaski i Bożego objawienia jako samoudzielanie się Boga światu od momentu stworzenia oraz na społecznym wymiarze ludzkiej natury. Poglądy te jednak nie przez wszystkich teologów katolickich zostały przyjęte z zadowoleniem. Inni wielcy teologowie Soboru Watykańskiego II, jak chociażby Jean Daniélou, Henri de Lubac, Yves Congar i Joseph Ratzinger, żywo z nimi dyskutowali. Owocem tej dyskusji była soborowa Deklaracja o stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich *Nostra aetate*.

ROZDZIAŁ DRUGI

JEZUS CHRYSZTUS A ZBAWIENIE W TEOLOGII POSOBOROWEJ

Rozumienie jedyności i powszechności zbawczej Jezusa Chrystusa jest pierwszą i najważniejszą kwestią wiary chrześcijańskiej, obecnie kontestowanej przez niektórych teologów tzw. opcji pluralistycznej.

Celem niniejszego rozdziału jest zapoznanie się z ich poglądami oraz porównanie ich z nauczaniem Magisterium Kościoła katolickiego, a także z poglądami teologów tzw. opcji inkluzywistycznej. Uznałem, że reprezentatywne w tej kwestii poglądy opcji inkluzywistycznej przedstawiają: Karl Rahner, Claude Geffré, Gavin D'Costa, Jacques Dupuis, Ireneusz S. Ledwoń. Ze strony teologów pluralistów takimi wyrazistymi postaciami są: John Hick, Raimon Panikkar, Paul F. Knitter, Schubert Ogden, Roger Haight. Zanim omówię ich poglądy, najpierw odniosę się do nauczania Soboru Watykańskiego II i posoborowych dokumentów Magisterium Kościoła oraz przedstawię zasadnicze tezy teologów opcji inkluzywistycznej.

1. JEDYNOŚĆ I POWSZECHNOŚĆ ZBAWCZA JEZUSA CHRYSZTUSA W UJĘCIU INKLUZYWISTYCZNYM

Omówienie kwestii jedyności i powszechności zbawczej Jezusa Chrystusa w ujęciu inkluzywistycznym rozpocznę od dokumentów Soboru Watykańskiego II. Pozytywne spojrzenie Kościoła katolickiego na religie niechrześcijańskie, jakie miało miejsce na soborze, wcale nie oznacza, że Kościół zrezygnował z proklamacji Jezusa Chrystusa jako

pełnego i ostatecznego objawienia Boga oraz jako jedyne i powszechne Zbawiciela. To samo należy powiedzieć o nauczaniu Magisterium Kościoła w okresie posoborowym. Po Soborze Watykańskim II Magisterium Kościoła ożywiło swoje zainteresowanie teologią religii, o czym świadczą liczne wypowiedzi na ten temat. W 2006 r. Papieska Rada ds. Dialogu Międzyreligijnego opublikowała książkę pt. *Interreligious Dialogue. The Official Teaching of the Catholic Church from the Second Vatican Council to John Paul II (1963-2005)*, w której zgromadzone zostały wszystkie wydane dotychczas dokumenty Magisterium na ten temat¹⁷⁹. Nie sposób ich wszystkich omówić. Ograniczę się do dwóch najważniejszych: encykliki *Redemptoris missio* (1990) oraz deklaracji *Dominus Iesus* (2000). Odniosę się również do dokumentów Międzynarodowej Komisji Teologicznej, a następnie do chrystologii pięciu znakomitych teologów katolickich związanych z opcją inkluzywistyczną.

VATICANUM II

Z analizy takich dokumentów jak: Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium*, Deklaracja o stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich *Nostra aetate* oraz Konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes* jednoznacznie wynika, że otwartość Kościoła na inne religie jest skutkiem pogłębionej refleksji nad misterium paschalnym, które ma wymiar chrystocentryczny i trynitarny.

W konstytucji *Lumen gentium* czytamy, że Chrystus „jest światłością narodów” (KK 1), oraz że „Chrystus przez członki Kościoła oświecać będzie coraz bardziej całą społeczność ludzką zbawiennym swoim światłem” (KK 36, 2). Jeśli zatem, z jednej strony w deklaracji *Nostra aetate*, sobór docenia wysiłki wyznawców religii niechrześcijańskich (na przykład buddystów) w dążeniu do najwyższego oświecenia (por. RDN 2), to z drugiej strony jednoznacznie podkreśla, że według Kościoła tym oświeceniem jest Chrystus: tylko On jest światłością narodów i wyłącznie Jego światło daje zbawienie. Wyraźnie powiedziane jest, że Chrystus to jedyny i powszechny Zbawiciel wszystkich ludzi, bo w Nim „Bóg wszystko z sobą poєднаł” (RDN 2,1-2, 2). Jest On również pełnią Bo-

¹⁷⁹ PONTIFICAL COUNCIL FOR INTERRELIGIOUS DIALOGUE, *Interreligious Dialogue. The Official Teaching of the Catholic Church from the Second Vatican Council to John Paul II (1963-2005)*, Edited by Francesco GIOIA (Boston: Pauline Books & Media, 2006).

zego objawienia, gdyż jest tą Prawdą, „która oświeca wszystkich ludzi”. Konsekwentnie, pełnię życia religijnego znaleźć można jedynie w Chrystusie. Dlatego, choć wymiar chrystocentryczny nie jest silnie zaakcentowany w deklaracji *Nostra aetate*, niemniej jest on obecny. Wszędzie bowiem tam, gdzie sobór mówi o zbawczej łasce działającej w innych religiach, rozumie przez to łaskę, która wypływa z wydarzenia paschalnego. Najwyraźniej widać to w Konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*.

Wyznanie wiary w zbawienie każdego człowieka w Jezusie Chrystusie i przez Niego wypływa z podstawowego przekonania, że On jest prawdą każdego człowieka. Czytamy o tym w KDK 22: „Tajemnica człowieka wyjaśnia się naprawdę dopiero w tajemnicy Słowa Wcielonego. Albowiem Adam, pierwszy człowiek, był figurą przyszłego mianowicie Chrystusa Pana. Chrystus, nowy Adam, już w samym objawieniu tajemnicy Ojca i Jego miłości objawia w pełni człowieka samemu człowiekowi i okazuje mu najwyższe jego powołanie”. Zbawcza skuteczność Jezusa Chrystusa w stosunku do każdego człowieka wynika z Jego tajemniczej więzi z każdym z nas: „Albowiem On, Syn Boży, przez wcielenie swoje zjednoczył się jakoś z każdym człowiekiem” (KDK 22). Nieco dalej, w tej samej konstytucji, sobór oświadcza: „Słowo Boże bowiem, przez które wszystko się stało, samo stało się ciałem po to, aby Człowiek doskonały zbawił wszystkich i wszystko w sobie złączył” (KDK 45). Z tego passusu, który znajduje potwierdzenie w innych tekstach, jasno wynika, że przyjęta przez sobór chrystologia jest klasyczną, trzystopniową chrystologią odgórną. Chrystus jest w niej odwiecznym Synem Bożym, który w akcie wcielenia zstępuje z góry, a przez swoją śmierć na krzyżu i zmartwychwstanie dokonuje dzieła zbawienia. Powszechny wymiar zbawczego działania Chrystusa podkreślony jest przez zacytowane teksty z Nowego Testamentu¹⁸⁰.

Jak czytamy w najważniejszym i najczęściej przywoływanym numerze 22 tejże konstytucji, centrum zbawienia każdego człowieka znajduje się w misterium paschalnym śmierci i zmartwychwstania Jezusa Chrystusa, z którym każdy w sposób tajemniczy jest związany, dzięki działaniu Ducha Świętego. „Dotyczy to nie tylko wiernych chrześcijan,

¹⁸⁰ Na powszechny charakter Chrystusowego dzieła zbawienia wskazują jeszcze inne teksty, chociażby KDK 78, gdzie sobór stwierdza, że Jezus Chrystus, „Syn wcielony, Książę Pokoju, pojednał wszystkich ludzi z Bogiem przez swój krzyż”; czy KK 17, gdzie czytamy: „zamysł Boga (...) uczynił Chrystusa źródłem zbawienia całego świata”.

ale także wszystkich ludzi dobrej woli, w których sercu działa w sposób niewidzialny łaska. Skoro bowiem za wszystkich umarł Chrystus i skoro ostateczne powołanie człowieka jest rzeczywiście jedno, mianowicie boskie, to musimy uznać, że Duch Święty wszystkim ofiaruje możliwość dojścia w sposób Bogu wiadomy do uczestnictwa w paschalnej tajemnicy” (KDK 22.5). Niewątpliwie jest to jeden z tych tekstów, które w sposób jasny i jednoznaczny wyrażają nauczanie soboru o możliwości zbawienia dla niechrześcijan oraz wszystkich ludzi dobrej woli. Należy jednak zauważyć, że to właśnie wydarzenie paschalne, a nie jakaś ogólna zbawcza wola i działanie Boga, przedstawione jest tu jako misterium zbawienia każdego człowieka. Jest to też bodajże najważniejszy soborowy tekst dotyczący roli Jezusa Chrystusa w dziele zbawienia. Wnioskować zatem trzeba, że cała „teologia religii” Soboru Watykańskiego II jest na wskroś chrystocentryczna.

ENCYKLIKA *REDEMPTORIS MISSIO*

Pierwsze i najważniejsze zagadnienie, jakie podejmuje papież w encyklice *Redemptoris missio*, dotyczy kwestii jedności i powszechności zbawczej Jezusa Chrystusa. Oświadczając tam, że chrystologia Magisterium Kościoła zawsze była i nadal pozostaje chrystologią konstytutywną. Jest to główna treść pierwszego rozdziału encykliki, na co wskazuje już sam jego tytuł: „Jezus Chrystus jedynym Zbawicielem”. Rozpoczyna się od przywołania drugiego artykułu symbolu nicejsko-konstantynopolińskiego, po którym następuje krótki komentarz papieża, przypominający, że do istoty wiary chrześcijańskiej należy wyznanie, iż „w wydarzeniu Odkupienia jest zbawienie wszystkich” (RMi 4). „Powszechność (...) zbawienia w Chrystusie – czytamy dalej – jest w całym Nowym Testamencie” (RMi 5). Zacytowane są ważne wersety z Dz 4,10.12 i opatrzone następującym komentarzem: „Stwierdzenie to, skierowane do Sanhedrynu, ma znaczenie powszechne, gdyż dla wszystkich – Żydów i pogan – zbawienie może przyjść tylko przez Jezusa Chrystusa” (RMi 5). Na potwierdzenie tej prawdy Jan Paweł II przytacza jeszcze kilka innych tekstów z Nowego Testamentu, m.in. 1 Tm 2,5-7, wspomina także świadectwo męczenników (RMi 11). Wcześniej natomiast oświadcza: „Jeśli wrócimy do początków Kościoła, znajdziemy jasne stwierdzenie, że Chrystus jest jedynym Zbawicielem wszystkich, Tym, który sam jeden

jest w stanie objawić Boga i do Niego doprowadzić” (RMi 5). W słowach tych, obok stwierdzenia jedyności Jezusa Chrystusa jako Zbawiciela wszystkich, pojawia się afirmacja drugiej istotnej prawdy wiary, mianowicie tego, że jest On ostatecznym i definitywnym objawieniem Boga. Choć powyższy *passus* nie mówi tego w sposób jednoznaczny, tak jednak należy to zdanie rozumieć, zwłaszcza że dalej czytamy: „W tym ostatecznym Słowie swego Objawienia Bóg dał się poznać w sposób najpełniejszy: powiedział ludzkości *kim jest*” (RMi 5). Te dwie prawdy – mianowicie, że Jezus jest jedynym Zbawicielem wszystkich ludzi oraz pełnym i ostatecznym objawieniem Boga – możemy znaleźć jeszcze w innych miejscach encykliki. Błędne są zatem wszystkie teorie teologiczne dostrzegające w Jezusie jedynie doskonałego człowieka, który w pełni otworzył się na obecność i działanie Boga, i w którym oraz przez którego działał sam Bóg. Jezus jest bowiem nie tylko przykładem do naśladowania. Jest kimś więcej niż jednym spośród wielu pośredników zbawczego działania Boga w świecie.

W rozdziale pierwszym encykliki zostaje odrzucona jeszcze inna teza, z którą można spotkać się u przedstawicieli teologii pluralistycznej, dotycząca podziału między odwiecznym Słowem Bożym a historycznym Jezusem Chrystusem, lub między zbawczą ekonomią odwiecznego Słowa Bożego a zbawczą ekonomią Słowa Wcielonego. Teza ta, której propagatorem jest m.in. Raimon Panikkar, mówi, że więź między odwiecznym Słowem Bożym a historycznym Jezusem z Nazaretu nie jest więzią konstytutywną i ekskluzywną. W takim kontekście *Redemptoris missio* orzeka:

Nie jest zgodne z wiarą chrześcijańską wprowadzenie jakiegokolwiek podziału pomiędzy Słowo i Jezusa Chrystusa. Święty Jan stwierdza wyraźnie, że Słowo, które „było na początku u Boga” jest tym samym, które „stało się ciałem” (J 1,2.14). Jezus jest Słowem Wcielonym, Osobą jedną i niepodzielną. Nie można też oddzielać Jezusa od Chrystusa albo mówić o „Jezusie historycznym”, który byłby różny od „Chrystusa wiary”. Kościół zna i wyznaje Jezusa jako „Chrystusa, Syna Boga żywego” (por. Mt 16,16). Chrystus nie jest nikim innym, jak Jezusem z Nazaretu. Ten zaś jest Słowem Bożym, które stało się człowiekiem dla zbawienia wszystkich. (...) Ta właśnie jedyna w swoim rodzaju wyjątkowość Chrystusa nadaje Mu znaczenie absolutne i powszechne, dlatego, będąc w historii, jest On ośrodkiem i końcem historii (...) (Ap 22,13). Jeśli zatem jest czymś słusznym i pożytecznym rozważać różne aspekty

tajemnicy Chrystusa, nie należy nigdy tracić z oczu Jego jedności. Odczuwając potrzebę odkrywania i dowartościowywania wszelkiego rodzaju darów, przede wszystkim bogactw duchowych, jakich Bóg udzielił każdemu narodowi, nie możemy rozpatrywać ich oddzielnie od Jezusa Chrystusa, który stoi w centrum Bożego planu zbawienia (RMi 6).

Z powyższych cytatów wyraźnie wynika, że chrystologia encykliki jest jak najbardziej chrystologią konstytutywną. Na różne sposoby i w kontekście różnych zagrożeń papież podkreśla, że Jezus Chrystus jest jedynym Zbawicielem wszystkich, jedynym Pośrednikiem między Bogiem i ludźmi, oraz że nie można rozpatrywać zbawczej ekonomii Słowa Bożego w oderwaniu od paschalnego wydarzenia Jezusa Chrystusa. Tożsamość osobowa między jednym a drugim musi być zachowana, gdyż Chrystus, Syn Boży, nie jest nikim innym, jak Jezusem z Nazaretu. Nie oznacza to, że papież nie dostrzega innych pośrednictw w religiach niechrześcijańskich. One istnieją i można o nich mówić, ale pod dwoma warunkami: po pierwsze, należy uznać, że „czerpią one znaczenie i wartość wyłącznie z pośrednictwa Chrystusa”; a po drugie, że „nie można ich pojmować jako równoległe i uzupełniające się” (RMi 5). Kierując się nauczaniem Soboru, Jan Paweł II tłumaczy, skąd bierze się absolutność i powszechność Jezusa Chrystusa. Wynikają one z tego, że „będąc w historii jest On ośrodkiem i końcem historii”, że „stoi w centrum Bożego planu zbawienia”, że „przez wcielenie swoje zjednoczył się jakoś z każdym człowiekiem” (RMi 6), oraz że zbawienie ofiarowane każdemu człowiekowi polega na uczestnictwie w paschalnej tajemnicy Jezusa Chrystusa. Podsumowując, można stwierdzić, że chrystologia *Redemptoris missio* trzyma się skandalu krzyża, nie oddziela Jezusa z Nazaretu od kosmicznego Chrystusa, ani Jezusa Chrystusa jako Słowa Wcielnego od odwiecznego Słowa Bożego, lecz stawia misterium zbawienia każdego człowieka w ściślejszej relacji z misterium paschalnym, gdyż widzi w nim pełne i ostateczne objawienie Boga oraz przyczynę zbawienia wszystkich.

DEKLARACJA *DOMINUS IESUS*

Kolejnym znaczącym dokumentem Magisterium Kościoła poruszającym problematykę chrześcijańskiej teologii religii, a w jej centrum kwestię jedności i powszechności zbawczej Jezusa Chrystusa, jest opu-

blikowana przez Kongregację Nauki Wiary we wrześniu 2000 r. deklaracja *Dominus Iesus*. Deklaracja, zaczynająca się od słów: *Dominus Iesus*, jest – jak to podkreślił kard. Joseph Ratzinger w wywiadzie opublikowanym 22 września 2000 r. we „Frankfurter Allgemeine Zeitung”¹⁸¹ – nawiązaniem do krótkiej formuły z 1 Kor 12,3, „w której św. Paweł ujął syntetycznie istotę chrześcijaństwa: Jezus jest Panem”¹⁸². W celu podkreślenia, że do istoty wiary chrześcijańskiej należy „głoszenie tajemnicy Boga Ojca, Syna i Ducha Świętego jako wydarzenia niosącego zbawienie całej ludzkości” (DI 1), także w pierwszym numerze deklaracji zacytowany jest symbol konstantynopolitański¹⁸³. Już od *Wstępu* podkreślona jest powszechność zbawienia ofiarowanego całej ludzkości w Jezusie Chrystusie i przez Niego. W dalszej części, bez wymieniania nazwisk¹⁸⁴, deklaracja odwołuje się do niektórych tez stanowiska pluralistycznego w teorii religii, stwierdzając, że są „relatywistyczne” i „błędne”. Odpowiedzi na te błędne przekonania deklaracja poświęca sześć kolejnych rozdziałów. W trzech pierwszych poruszone są interesujące nas kwestie chrystologiczne, dotyczące jedyności i powszechności zbawczej Jezusa Chrystusa. W pozostałych rozdziałach deklaracja zajmuje się jedynością i powszechnością Kościoła oraz rolą zbawczą religii niechrześcijańskich. Ich omówienie przedstawię kolejno w trzecim i czwartym rozdziale książki.

Kwestii objawienia Boga w Jezusie Chrystusie poświęcony jest pierwszy rozdział deklaracji. Zasadnicze stwierdzenie stanowiska pluralistycznego brzmi, że to nie Jezus Chrystus, ale Bóg znajduje się w centrum przesłania chrześcijańskiego. Deklaracja jednoznacznie odrzuca takie stanowisko. Po przytoczeniu niektórych fragmentów Nowego Testamentu (Mt 11,27; J 1,18; Kol 2,9-10), soborowej konstytucji *Dei verbum* oraz encykliki *Redemptoris missio*, w numerze 6 znajduje się najważniejsze stwierdzenie *Dominus Iesus* odnośnie do objawienia Boga w Jezusie Chrystusie. Oto, co w nim czytamy:

¹⁸¹ Polskie tłumaczenie tego wywiadu pt. „Pisać prosto po liniach krzywych, z kardynałem Josephem Ratzingerem rozmawia Christian Geyer”, ukazało się w *Tygodnik Powszechny*, nr 49 (3 grudnia 2000): 8-9.

¹⁸² Tamże, 8.

¹⁸³ Tu w wydaniu polskim deklaracji popełniono wielki błąd, umieszczając w cytowanym Symbolu wiary termin *Filioque*, czego nie ma w wydaniu oryginalnym.

¹⁸⁴ Chodzi tu głównie o takich teologów jak: John Hick, Raimon Panikkar i Paul F. Knitter. Por. Walter KASPER, „Jezus Chrystus – ostateczne Słowo Boga”, *Communio*, nr 1 (2002): 43.

Sprzeciwia się więc wierze Kościoła teza o ograniczonym, niekompletnym i niedoskonałym charakterze objawienia Jezusa Chrystusa, które rzekomo znajduje uzupełnienie w objawieniu zawartym w innych religiach. Najgłębszym uzasadnieniem tej tezy miałby być fakt, że prawda o Bogu nie może jakoby zostać pojęta i wyrażona w swej całości i pełni przez żadną historyczną religię, a więc także przez chrześcijaństwo, a nawet przez Chrystusa. Ten pogląd sprzeciwia się radykalnie dotychczasowym twierdzeniom wiary, wedle której w Jezusie Chrystusie dokonało się pełne i ostateczne objawienie zbawczej tajemnicy Boga. Dlatego słowa, czyny i całe historyczne wydarzenie Jezusa, chociaż są ograniczone jako rzeczywistość ludzka, mają jednak jako podmiot Osobę Boską wcielonego Słowa, „prawdziwego Boga i prawdziwego człowieka”, a zatem zawierają w sobie ostateczne i pełne objawienie zbawczych dróg Boga, aczkolwiek głębia tajemnicy Bożej sama w sobie pozostaje transcendentna i niewyczerpana (DI 6).

Tekst ten stanowi zasadniczą krytykę tez stanowiska pluralistycznego. Powiedziane jest, że prawda o Bogu i Jego zbawieniu nie w sposób częściowy, lecz pełny i ostateczny została wyrażona w tym historycznym wydarzeniu, jakim było życie, śmierć i zmartwychwstanie Jezusa z Nazaretu. Choć prawda ta – argumentuje deklaracja – wypowiedziana jest ludzkim językiem, a zatem w sposób ograniczony, nie oznacza to jednak, że objawienie się Boga w tym oto Człowieku nie ma charakteru pełnego i ostatecznego, tak iż inne religie mogłyby je uzupełniać. „Prawda o Bogu nie zostaje przekreślona ani uszczuplona przez to, że jest wypowiedziana ludzkim językiem” (DI 6), ponieważ Jezus z Nazaretu jest w swej osobie odwiecznym Synem Bożym, jest „prawdziwym Bogiem i prawdziwym człowiekiem”. Nie jest On jedynie tym, w którym i przez którego działał Bóg i nic mniej niż Bóg, lecz jest „Bogiem prawdziwym”.

Drugi rozdział deklaracji poświęcony jest kolejnej spornej kwestii, mianowicie roli Jezusa Chrystusa i Ducha Świętego w dziele zbawienia. Najpierw, w numerze 9, ogólnie wspomina się niektóre tezy pluralistów, by następnie stwierdzić, że są one „głęboko sprzeczne z wiarą chrześcijańską” (DI 10). Deklaracja nie traktuje tego zagadnienia całościowo. Porusza jedynie niektóre jego aspekty kwestionowane przez teologów opcji pluralistycznej, odnoszące się do relacji między zbawczym działaniem Ducha Świętego a działaniem Jezusa Chrystusa. W numerze 12 czytamy: „Niektórzy wysuwają hipotezę ekonomii zbawczej Ducha Świętego

o charakterze bardziej uniwersalnym niż ekonomia wcielonego Słowa, ukrzyżowanego i zmartwychwstałego” (DI 12). Teologowie ci uważają, że zgodna z wiarą chrześcijańską jest teza, wedle której chrześcijanie osiągną zbawienie przez ekonomię Jezusa Chrystusa, a wyznawcy innych religii otrzymują je przez niezależne od niej i bezpośrednie działanie Ducha Świętego. Istniałyby zatem dwie różne i niejako paralelne „ekonomie zbawienia”, za pośrednictwem których dociera do ludzi zbawcze działanie Boga: dla chrześcijan byłaby to ekonomia Słowa Wcielonego, ukrzyżowanego i zmartwychwstałego; natomiast dla wyznawców innych religii byłaby to ekonomia Ducha Świętego. Jak poprzednio, negatywną ocenę tych tez deklaracja opiera na wybranych fragmentach z Nowego Testamentu, na wypowiedziach soborowych oraz najnowszych dokumentach Magisterium Kościoła. Orzeka więc, że: „W Nowym Testamencie tajemnica Jezusa, Słowa Wcielonego, jest miejscem obecności Ducha Świętego i zasadą Jego wylania na ludzkość nie tylko w czasach mesjańskich (por. Dz 2,32-36; J 7,39; 20,22; 1 Kor 15,45), lecz także w czasach poprzedzających wejście Słowa w historię (por. 1 Kor 10,4; 1 P 1,10-12)” (DI 12). W powyższym tekście na szczególną uwagę zasługuje słowo „zasada” użyte do określenia więzi między tajemnicą Jezusa a zbawczym i powszechnym działaniem Ducha Świętego: tajemnica Jezusa jest zasadą wylania Ducha Świętego na wszystkich ludzi żyjących zarówno przed, jak i po wydarzeniu wcielenia. Na konstytutywną więź między tajemnicą Jezusa Chrystusa i tajemnicą Ducha Świętego wskazuje zacytowana w deklaracji soborowa konstytucja *Lumen gentium*. *Dominus Iesus* przypomina, że „sobór łączy od samego początku tajemnicę Chrystusa z tajemnicą Ducha Świętego” (DI 12). Dlatego powiedziane jest, że Duch Święty urzeczywistnia „jedynie zbawczy wpływ Syna, który stał się człowiekiem, w życiu wszystkich powołanych przez Boga do jednego celu – zarówno tych, którzy historycznie poprzedzili Słowo Wcielone, jak i tych, którzy żyją po jego wejściu w historię: ożywicielem ich wszystkich jest Duch Ojca, którego Syn Człowieczy udziela w sposób wolny (J 3,34)” (DI 12).

Podsumowując, należy stwierdzić, że chrystologia deklaracji *Dominus Iesus* jest w większości oparta na oświadczeniach biblijnych, soborowych oraz najnowszego nauczania Magisterium Kościoła, o dwóch najbardziej tradycyjnych tezach wiary Kościoła: że Jezusa Chrystus jest pełnym i ostatecznym objawieniem Boga; że jest On jedynym i powszechnym Zbawicielem wszystkich. W ten sposób przeciwstawia się

wszystkim tezom teologii pluralistycznej, które bądź to kwestionują prawdziwe bóstwo Jezusa Chrystusa, bądź powszechny wymiar Jego zbawczej śmierci na krzyżu i zmartwychwstania, w którego uczestnictwie, dzięki działaniu Ducha Świętego, może mieć udział każdy człowiek.

DOKUMENTY MIĘDZYNARODOWEJ KOMISJI TEOLOGICZNEJ

W 1996 r. Międzynarodowa Komisja Teologiczna wydała dokument pt. *Chrześcijaństwo i religie*¹⁸⁵. Jego celem jest „wprowadzenie pewnych zasad teologicznych” (nr 3)¹⁸⁶, które będą pomocne w ocenie innych religii i w dialogu międzyreligijnym. Już na samym wstępie teologowie Międzynarodowej Komisji Teologicznej utożsamiają swoje stanowisko z perspektywą chrystocentryczną. Opisując stanowisko teocentryczne, dokument wyszczególnia dwa jego odłamy: umiarkowany i radykalny.

Możemy odróżnić teocentryzm, w którym Jezus Chrystus, ponieważ jest elementem konstytutywnym, jest przyjmowany jako normatywny dla zbawienia, od teocentryzmu, w którym nie uznaje się tej wartości normatywnej Jezusa Chrystusa. W pierwszym przypadku, choć nie odrzuca się możliwości istnienia innych pośredników zbawienia¹⁸⁷, uznaje się w Jezusie Chrystusie pośrednika, który najlepiej je wyraża; w Jego osobie i w Jego dziele jaśniej objawia się miłość Boża, a w ten sposób stanowi On paradygmat dla innych pośredników. Bez Niego jednak nie pozostajemy bez zbawienia, lecz tylko bez jego najdoskonalszego wyrazu. W drugim przypadku Jezusowi Chrystusowi nie przypisuje się ani konstytutywnej, ani normatywnej wartości dla zbawienia człowieka (nr 12).

Głównym przedstawicielem drugiego, radykalnego stanowiska, jest John Hick. Według niego, jedyność Jezusa Chrystusa nie jest ani kon-

¹⁸⁵ MIĘDZYNARODOWA KOMISJA TEOLOGICZNA, „Chrześcijaństwo i religie (1996)”, w *Od wiary do teologii. Dokumenty Międzynarodowej Komisji Teologicznej*, red. Janusz KRÓLIKOWSKI (Kraków: Wydawnictwo Księży Sercanów, 2000), 393-434.

¹⁸⁶ Cyfry w nawiasach odnoszą się do numeracji dokumentu.

¹⁸⁷ W polskim tłumaczeniu tego tekstu wkraśl się zasadniczy błąd. W tłumaczeniu francuskim (z oryginału hiszpańskiego) czytamy: „sans nier que d'autres puissent également être médiateurs du salut”. W tłumaczeniu polskim brzmi to: „ponieważ odrzuca się możliwości istnienia innych pośredników zbawienia”, a powinno być: „choć nie odrzuca się możliwości istnienia innych pośredników zbawienia”.

stytutowa, ani nawet normatywna w stosunku do innych religii i postaci religijnych. Objawienie Boga w Jezusie jest tak samo relatywne jak Boże objawienie w buddzie czy w innych postaciach religijnych. Wyznawcy innych religii są zbawieni przez Boga bez pośrednictwa Jezusa. Chrześcijanie natomiast zbawieni są przez Boga, którego zbawcza łaska została nam ukazana w Jezusie i przez Niego. Dokument watykański zdecydowanie przeciwstawia się takiemu rozumieniu jedyności Jezusa Chrystusa.

Kolejny istotny problem związany jest z kwestią wcielenia. Numer 18 dokumentu w sposób bardzo jasny streszcza najistotniejszą trudność stanowiska pluralistycznego w związku z chrześcijańskim dogmatem o wcieleniu. W jaki sposób – pytają przedstawiciele tego stanowiska – konkretne i historyczne wydarzenie może mieć znaczenie powszechne? A odpowiedzi na to pytanie upatrują w tzw. teocentryzmie zbawczym. Jego istota, jak to zauważa analizowany dokument w numerze 20, polega na odłączeniu Jezusa Chrystusa od Boga. „Wcielenie miałoby być wyrażeniem nie obiektywnym, ale metaforycznym, poetyckim, mitologicznym. Ma ono oznaczać miłość Boga wcielającego się w mężczyzn i kobiety, których życie odzwierciedla działanie Boga” (nr 20). To oczywiście pociąga za sobą konsekwencje teologiczne, wśród których najważniejszą „jest to, że Jezusa Chrystusa nie można by uważać za jedynego i wyłącznego pośrednika” (nr 21). Dokument watykański wspomina o jeszcze jednej hipotezie, mianowicie oddzieleniu pneumatologii od chrystologii.

Teologowie Międzynarodowej Komisji Teologicznej oświadczają, że tezy przedstawicieli opcji pluralistycznej dotyczące rozumienia jedyności i powszechności zbawczej Jezusa Chrystusa nie dadzą się pogodzić ani z nauczaniem Nowego Testamentu, ani z dogmatem Soboru Chalcedońskiego. Zauważają, że powszechna wola zbawcza Boga Ojca „jest związana z jedynym pośrednictwem Chrystusa (por. 1 Tm 2,5-6)” (nr 29). Odwołując się do Ef 1,3-10, dokument watykański wskazuje również na ścisły związek między stworzeniem świata w Jezusie Chrystusie i jego zbawieniem w Jezusie Chrystusie. Dlatego orzeka, że „zbawienie Boże, które dokonuje się w Jezusie, zwraca się do wszystkich narodów (por. Łk 2,30; 3,6; Dz 28,28)” (nr 28). Co do stanowiska opcji pluralistycznej utrzymującego, że Zbawicielem jest sam Bóg, a Jezus Chrystus jest tylko jedną z Jego manifestacji, teologowie watykańskiej komisji

stwierdzają: „Tytuł «Zbawiciel», który często nadawany jest Chrystusowi (por. Łk 2,11; J 4,42; Dz 5,31 itd.), w niektórych tekstach Nowego Testamentu odnosi się przede wszystkim do Boga (por. 1 Tm 1,1; 2,3; 4,10; Tt 1,3; 2, 10; 3, 4; Jud 25), co nie odbiera go jednak Chrystusowi (por. Tt 1,4; 2,13; 3,6)” (nr 29). Zauważmy, że przedstawiona argumentacja oparta jest przede wszystkim na cytatach z Nowego Testamentu.

Sytuacja jest podobna, gdy chodzi o podkreślenie jedynego i powszechnego pośrednictwa Jezusa w dziele zbawienia. Najpierw dokument watykański argumentuje, opierając się na niektórych tekstach z Nowego Testamentu, a następnie na tradycji Kościoła, podjętej w ostatnim nauczaniu Magisterium Kościoła. Pierwszy cytowany tekst z Nowego Testamentu, Dz 4,12, opatrzony jest jednoznacznym w swej wymowie komentarzem: „Nowy Testament ustawicznie stwierdza, że zbawienie można uzyskać jedynie przez wiarę w Jezusa” (nr 32). W paragrafie poświęconym jednemu i powszechnemu pośrednictwu Jezusa Chrystusa Międzynarodowa Komisja Teologiczna pragnie zwrócić uwagę na dwie istotne prawdy obecne w tekstach nowotestamentowych: po pierwsze, że powszechność zbawczej woli Boga ma ścisły związek z odkupieńczym dziełem Jezusa Chrystusa; po drugie, że nieuprawnione jest dopuszczenie pośredników paralelnych, jak i oddzielanie wiecznego *Logosu* od historycznego Jezusa. Oto najważniejszy w tej kwestii zapis:

Nowy Testament ukazuje nam zarazem powszechność zbawczej woli Boga i związek zbawczy z odkupieńczym dziełem Jezusa Chrystusa, jedynego Pośrednika. Ludzie osiągają zbawienie, o ile uznają i przyjmują w wierze Jezusa, Syna Bożego. To orędzie zwraca się do wszystkich bez wyjątku. Niektóre teksty mogą sugerować, iż zbawcze znaczenie Jezusa odnosi się do każdego człowieka, i może obejmować także tych, którzy Go nie znają. Ograniczenie zbawczej woli Boga, dopuszczenie pośrednictw paralelnych w stosunku do pośrednictwa Jezusa, przypisywanie tego powszechnego pośrednictwa wiecznemu Logosowi, nie utożsamianemu z Jezusem, są nie do pogodzenia z orędziem Nowego Testamentu (nr 39).

Idąc po linii tego nauczania i w opozycji do opcji pluralistycznej, Międzynarodowa Komisja Teologiczna podkreśla, że również powszechne działanie Ducha Świętego jest ściśle związane ze zbawczą tajemnicą Misterium Paschalnego. „Dar Ducha jest darem Jezusa zmartwychwsta-

łego i zasiadającego w niebie po prawicy Ojca (Dz 2,32; por. J 14,15.26; 15,26; 20,22): jest to stałe nauczanie Nowego Testamentu. Samo zmartwychwstanie Jezusa dokonuje się przy współdziałaniu Ducha (por. Rz 1,4; 8,11). Duch Święty jest nam dany jako Duch Chrystusa, Duch Syna (por. Rz 8,9; Ga 4,6; Flp 1, 19; Dz 16,7). Dlatego nie do pomyślenia jest powszechne działanie Ducha, które nie byłoby w relacji z powszechnym działaniem Jezusa” (nr 58). Podkreślony jest trynitarny wymiar zbawienia. Zbawienie pochodzi od Boga Ojca za pośrednictwem Jezusa Chrystusa w Duchu Świętym, którego powszechne działanie musi mieć związek ze zbawczym misterium paschalnym Jezusa Chrystusa. Dlatego dokument jednoznacznie oświadcza: „Nie ma sensu głoszenie powszechnego działania Ducha Świętego, które nie byłoby w relacji ze znaczeniem Jezusa, Syna wcielonego, który umarł i zmartwychwstał. Natomiast na mocy działania Ducha wszyscy ludzie mogą wejść w relację z Jezusem, który żył, umarł i zmartwychwstał w konkretnym miejscu i czasie” (nr 60).

Podsumowując, można stwierdzić, że w dokumencie z 1996 r. pt. *Chrześcijaństwo i religie* teologowie watykańskiej komisji sytuują swoje rozumienie jedności i powszechności zbawczej Jezusa Chrystusa w paradygmacie opcji inkluzywistycznej i chrystologii konstytutywnej, z jednoczesnym wskazaniem na jej wymiar trynitarny. W ten sposób wpisują się w linię nauczania Soboru Watykańskiego II oraz najnowszych dokumentów Magisterium Kościoła.

TEOLOGOWIE OPCJI INKLUZYWISTYCZNEJ

Teologia religii naszkicowana w dokumentach soborowych oraz encyklice Jana Pawła II, *Redemptoris missio*, stała się źródłem inspiracji dla wielu współczesnych teologów, głównie katolickich, identyfikujących się z opcją inkluzywistyczną. Wielu ogranicza się do powtórzenia tego, co już zostało powiedziane przez Magisterium Kościoła. Inni, jak chociażby Karl Rahner, Claude Geffré, Gavin D’Costa, Jacques Dupuis czy Ireneusz S. Ledwoń, pozostając w granicach paradygmatu inkluzywistycznego, wychodzą poza stwierdzenia wyrażone w dokumentach Magisterium. W części tej skupię się głównie na pojmowaniu przez nich jedności i powszechności zbawczej Jezusa Chrystusa w kontekście teologii religii.

Karl Rahner

Karl Rahner (1904-1984) – to bez wątpienia najwybitniejszy przedstawiciel nurtu inkluzywistycznego teologii katolickiej XX wieku. Nie tylko podtrzymuje on tradycyjne wyznanie wiary w Jezusa Chrystusa, Zbawiciela wszystkich ludzi, ale jednocześnie stara się tę wiarę uzasadnić.

Zasadnicze pytanie, jakie stawia, dotyczy relacji między odwieczną wolą Boga, który pragnie zbawienia wszystkich ludzi, a krzyżem Jezusa Chrystusa. Czy między krzyżem Jezusa a zbawieniem wszystkich ludzi istnieje jakaś więź o charakterze przyczynowości, a jeśli tak, to jakiego jest ona rodzaju? Jaka jest więź między łaską Ducha Świętego, udzielaną wszędzie i zawsze, a historycznym wydarzeniem krzyża Chrystusa? Zdaniem Rahnera, stwierdzenie, że wszyscy ludzie są zbawieni w Jezusie Chrystusie, jako że przez wcielenie odwieczny Logos połączył się jakoś z całą ludzkością, choć ma pozytywne znaczenie, jednak jeszcze nie tłumaczy, w jakim sensie konkretne wydarzenie krzyża Chrystusowego nosiłoby charakter powszechnego zbawienia. Teza o powszechnej wspólnotcie rodzaju ludzkiego, którą przez swoje wcielenie dzieliłby z nami odwieczny Logos, nie jest jeszcze wystarczająca, by uzasadnić, że to właśnie wydarzenie krzyża Chrystusowego ma zbawcze znaczenie dla każdego człowieka z osobna i wszystkich razem. Trzeba jeszcze wykazać, że to również śmierć i zmartwychwstanie Jezusa Chrystusa mają znaczenie dla zbawienia wszystkich ludzi.

Rahner zauważa, że przyczynowość krzyża Chrystusa nie może być rozumiana jako przyczyna sprawcza samoudzielania się Boga w łasce, lecz raczej jako jego konsekwencja. Inaczej bowiem oznaczałoby to zmianę w Bogu i w Jego nastawieniu do ludzkości. Z tej racji Rahner taką koncepcję odrzuca. Odrzuca również rozumienie lansowane przez teologów opcji pluralistycznej, wedle którego przyczynowość krzyża Chrystusowego miałaby jedynie charakter moralnej siły przekonującej nas o miłości i przebaczeniu Boga. W takim bowiem przypadku nie można by było mówić o konstytutywnym znaczeniu wydarzenia tajemnicy paschalnej wobec wszystkich ludzi żyjących na ziemi. Jakiego rodzaju jest zatem przyczynowość tego wydarzenia, skoro, z jednej strony, do istoty wyznania wiary chrześcijańskiej należy stwierdzenie, że śmierć Jezusa ma konstytutywne znaczenie w stosunku do zbawienia wszystkich ludzi, a z drugiej, przyczynowość tego wydarzenia jest

raczej konsekwencją niż przyczyną sprawczą samoudzielania się Boga w łasce Ducha Świętego? Innymi słowy, w jakiej mierze wydarzenie Jezusa Chrystusa jest przyczyną powszechnego udzielenia światu Ducha Świętego? W odpowiedzi Rahner odwołuje się do teorii przyczynowości celowej (*causa finalis*).

Pisze o tym m.in. w *Podstawowym wykładzie wiary*. Swój wywód Rahner zaczyna od podania filozoficznej definicji: „Pojęcie *causa finalis* ujmuje potencję stwórczą, energię celu jako to, co pobudza i prowadzi ów proces do celu”¹⁸⁸. Następnie definicję tę wykorzystuje do opisanie historii zbawczego samoudzielania się Boga światu. „Jeśli zaś rozumiemy historię jako jedność, to, chociaż zmierza ona niejako ku otwierającej się przed nią przyszłości, właśnie dlatego i w tej mierze jest przez tę przyszłość prowadzona. Celem nie jest tylko to, co jako nieobecne w historii jest wytwarzane, ustanawiane czy osiąganе, ale także jest nim już *causa finalis*, przyczyna, siła poruszająca owego ruchu ku celowi. Cały ruch owej historii samoudzielania się Boga żyje osiągnięciem swojego celu, swojego punktu kulminacyjnego, wydarzeniem swej nieodwracalności, a więc właśnie tym, co nazywamy Zbawicielem absolutnym”¹⁸⁹. W taki sposób, opierając się na filozoficznym pojęciu *causa finalis*, Rahner uzasadnia teologiczną prawdę, że cały proces samoudzielania się Boga ludziom realizowany jest przez Jezusa Chrystusa rozumianego jako „Zbawiciel absolutny”¹⁹⁰. Inaczej mówiąc, jeśli od momentu stworzenia nasza ludzka natura jest nie tylko naturą, lecz „nad-naturą” przepełnioną Bożą łaską, to jest tak właśnie ze względu na Jezusa Chrystusa. On jest przyczyną takiego Bożego działania – przyczyną celową tegoż działania wobec nas. Choć Rahner nigdzie tego nie objaśnia, wydaje się, że biblijnym uzasadnieniem tej teorii mogą stanowić chrystologiczne hymny w Listach do Kolosan (Kol 1,15-20) i Efezjan (Ef 1,3-14). Jeśli „przyczyna sprawcza” jest tym, co powoduje, że coś, co nie istniało w pewnym momencie, zaczyna istnieć i staje się, tak „przyczyna celowa” przedstawia cel tego, co się stało i w ten sposób czyni to możliwym; stanowi ponadto siłę napędową całego procesu stawania się. W takiej perspektywie wcielenie, krzyż i zmartwychwstanie Jezusa Chrystusa są przyczyną celową (*causa finalis*) zbawienia wszystkich ludzi.

¹⁸⁸ Karl RAHNER, *Podstawowy wykład wiary. Wprowadzenie do pojęcia chrześcijaństwa*, tłum. Tadeusz Mieszkowski (Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax, 1987), 162.

¹⁸⁹ Tamże, 162.

¹⁹⁰ Więcej na temat tego centralnego pojęcia zob. tamże, 161-162.

Wzajemna więź łaski (czyli samoudzielania się Boga światu w Duchu Świętym) i znaku łaski (czyli wydarzenia Jezusa Chrystusa) zapobiega postrzeganiu ich jako oddzielonych rzeczywistości, ustawionych jedna naprzeciw drugiej, jako przyczyna i skutek. Uznawane są one przez Rahnera za dwa momenty w procesie jednego historycznego i ontologicznego spełnienia, nawet jeśli warunki każdego z nich są różne. Są zatem ze sobą konstytutywnie i intymnie związane. Więź ta znajduje najgłębsze uzasadnienie w teologii trynitarniej, w której Rahner wskazuje na odwieczną relację między Jezusem Chrystusem a Duchem Świętym. Dla Rahnera bowiem samoudzielanie się Boga w dwóch ściśle ze sobą powiązanych „momentach” lub „sposobach”, jakimi są wcielenie Syna i udzielanie się Ducha Świętego, ma swoje źródło w życiu Trójcy immanentnej. Dlatego, operując terminologią scholastyczną, określa wcielenie i krzyż Chrystusa mianem „przyczyny celowej” powszechnego i istniejącego od zawsze zbawczego udzielania się Ducha Świętego w świecie, „danego wraz ze zbawczą wolą Boga i nie mającego żadnej innej przyczyny poza Bogiem”¹⁹¹. Oto najważniejsze w tym względzie oświadczenie, w którym wcześniejsze rozważania na temat *causa finalis* znajdują swoje przełożenie na teologię trynitarną zbawczego współdziałania Syna i Ducha:

Możemy słusznie powiedzieć, że w tej mierze, w jakiej powszechne działanie Ducha jest z założenia ukierunkowane na kulminacyjny punkt swojego historycznego pośrednictwa, innymi słowy, w tej mierze, w jakiej wydarzenie Chrystusa jest przyczyną celową udzielania Ducha światu, ów Duch jest z założenia i wszędzie Duchem Jezusa Chrystusa, wcielonego Słowa Bożego. Udzielony światu Duch ma wewnętrzne odniesienie do Jezusa Chrystusa, nie tylko w przekraczających świat zamysłach Boga, które były względem niego zewnętrzne, ale właśnie sam w sobie jako udzielony światu: ten drugi jest «przyczyną» tego pierwszego, jakkolwiek zarazem prawdziwa jest relacja odwrotna, tak jak w przypadku jedności i różnicy oraz relacji wzajemnego uwarunkowania między przyczyną sprawczą a przyczyną celową. O ile przyczyna sprawcza wcielenia i krzyża, to znaczy Duch, niesie w sobie swój własny cel jako wewnętrzną entelechię i realizuje swoją własną istotę (jako Duch udzielony światu) dopiero we wcieleniu i krzyżu, o tyle jest on z założenia Duchem Jezusa Chrystusa. O ile ów Duch zawsze i wszędzie przynosi wiarę usprawiedliwiającą, o tyle

¹⁹¹ Tamże, 259.

ta wiara jest z założenia zawsze i wszędzie wiara, która rodzi się w Duchu Jezusa Chrystusa, zawsze w tym swoim Duchu obecnego i działającego w każdej wierze¹⁹².

W tekście tym Rahner stwierdza, że proponowane przez niego wyjaśnienie wskazuje na wewnętrzną więź między powszechnym zbawczym działaniem Ducha Świętego a wydarzeniem Jezusa Chrystusa. To ostatnie jest bowiem przyczyną celową tego pierwszego, czyli, odwołując się do wcześniejszej definicji pojęcia *causa finalis*, wydarzenie Jezusa Chrystusa jest celem i wewnętrzną siłą poruszającą powszechne udzielanie się Ducha światu. Bez tego celu, jakim jest wydarzenie Jezusa Chrystusa, nie byłoby powszechnego udzielania się Ducha światu, gdyż udzielanie to żyje osiągnięciem swojego celu. Z tego wynika konkluzja niemieckiego jezuitę, że Duch Święty, którego zbawcze działanie jest powszechne w czasie i przestrzeni, jest zawsze i wszędzie Duchem Jezusa Chrystusa, a On jest jedynym i powszechnym Zbawicielem wszystkich.

Claude Geffré

Claude Geffré (1926-2017) jednoznacznie opowiada się za chrystologią normatywną. Niemniej jego rozumienie jedyności Jezusa Chrystusa, pozostając w paradygmacie inkluzywistycznym, rozszerza jego granice. Na tym polega specyficzność teologii religii francuskiego dominikanina. Z perspektywy tego studium istotne jest stwierdzenie, że choć Geffré krytycznie odnosi się do klasycznego modelu inkluzywistycznego, jednak nigdzie nie kwestionuje jedyności i powszechności zbawczej Jezusa Chrystusa oraz normatywnego charakteru chrystologii. „Opowiadał się – konstatuje – za normatywnym charakterem chrystologii. (...) Jeśli godzimy się na stwierdzenie, że Chrystus jest tylko jednym z wielu pośredników, a nie ostatecznym objawieniem Boga dla wszystkich ludzi, oznacza to, że porzuciliśmy wiarę chrześcijańską”¹⁹³. W ten sposób teolog francuski odrzuca teocentryzm teologii pluralistycznej. Uznaje, że w Jezusie Chrystusie Bóg objawił się w sposób absolutny, i że jest On jedynym Pośrednikiem. Odrzuca zarówno tezę Johna Hicka, dla którego boskość Jezusa jest tylko metaforą wyrażającą nadzwyczajną

¹⁹² Tamże, 259-260.

¹⁹³ Claude GEFFRÉ, „Jedność chrześcijaństwa a pluralizm religijny”, *Znak*, nr 8 (2000), 15. Tłum. z fr. „La singularité du christianisme à l'âge du pluralisme religieux”, w *Penser la foi* (Paris: Cerf, 1993).

otwartość człowieka Jezusa na Boga¹⁹⁴, jak i tezę Raimona Panikara, który oddziela Chrystusa kosmicznego od Jezusa historycznego. Dla francuskiego dominikanina Jezus Chrystus „jest jedynym i powszechnym Pośrednikiem między Bogiem a wszystkimi ludźmi”¹⁹⁵. W innym miejscu równie dobitnie stwierdza, że Jezusa Chrystus „nie jest pośrednikiem pośród innych, ponieważ jest Bogiem pośród ludzi”¹⁹⁶. Obok tych jednoznacznie brzmiących stwierdzeń istnieją inne, dwuznaczne. Geffré pisze np.:

Jezus jest rzeczywiście ikoną żywego Boga w sposób jedyny i nie powinniśmy oczekiwać innego „Pośrednika”. Ale to nie prowadzi nas do utożsamiania elementu historycznego i przypadkowego Jezusa i Jego elementu „chrystycznego” i boskiego. To właśnie prawo wcielenia Boga przez pośrednictwo historii prowadzi nas do przekonania, że Jezus nie zamyka historii manifestacji Boga. Nie posunę się jednak do stwierdzenia, jak to uczynił R. Panikkar, że więcej (zbawczego działania) jest w Chrystusie/Logosie, niż w Chrystusie historycznym. Ryzykiem jest tu zakwestionowanie nierozdzielnej jedności Słowa i człowieka Jezusa. Niemniej jednak nie mogę pomieszać na sposób doketystyczny szczególności historycznej Jezusa z pełnią Boga niewidzialnego. Prawdą jest, że dla nas człowieczeństwo Jezusa nie może być adekwatnym tłumaczeniem bogactw, jakie zawiera pełnia Chrystusa uwielbionego. Jezus nie byłby już „ikoną”, ale idolem. Jest to inny sposób wzięcia pod uwagę mądrego programu Chalcedonu: „bez pomieszania, bez zmiany”. Zgodnie z tradycyjną wizją Ojców Kościoła można zatem widzieć ekonomię Słowa Wcielonego jako sakrament ekonomii szerszej, to jest ekonomii odwiecznego Słowa Bożego, która zdarza się równocześnie z religijną historią ludzkości¹⁹⁷.

Fragment ten wyraża jedną z istotnych tez dominikanina francuskiego. Dla właściwego jej zrozumienia i oceny dużą wartość ma jego krytyka chrystologii trynitarnej Jacquesa Dupuis, który – jak zobaczy-

¹⁹⁴ „Nie ma w chrześcijaństwie teocentryzmu bez odniesienia do Jezusa Chrystusa jako figury absolutu”. Claude GEFFRÉ, *Croire et interpréter. Le tournant herméneutique de la théologie* (Paris: Cerf, 2001), 22.

¹⁹⁵ Claude GEFFRÉ, „La singularité du christianisme à l'âge du pluralisme religieux”, 365. Odwołuję się tu do wersji francuskojęzycznej, gdyż ta część nie została przetłumaczona na język polski w cytowanym wyżej artykule opublikowanym w miesięczniku „Znak”.

¹⁹⁶ Claude GEFFRÉ, *Croire et interpréter*, 117.

¹⁹⁷ Claude GEFFRÉ, „La singularité du christianisme à l'âge du pluralisme religieux”, 365-366.

my – rozróżnia między zbawczym działaniem Słowa Wcielonego (*Logos ensarkos*) a „szerszym” od niego zbawczym działaniem Słowa jako takiego (*Logos asarkos*) oraz Ducha Świętego. Geffré wyraża pewne wątpliwości związane z dwuznacznością tego typu wypowiedzi. Stwierdza m.in., że Dupuis nie bierze wystarczająco pod uwagę „tego powszechnego konkretnego”, jakim jest Jezus Chrystus. „Jeżeli bowiem – pisze – Duch Chrystusa działa w historii ludzkości i to poza granicami ekonomii chrześcijańskiej, to jednak nie należy zapominać, że jest to właśnie Duch Chrystusa, który przeszedł przez śmierć i zmartwychwstanie. Dlatego, nawet jeśli jest to teologicznie trudne do wyrażenia, należy utrzymywać, że to wewnątrz szczególności Chrystusa, nieoddzielnej od Jezusa z Nazaretu, należy zweryfikować ową powszechność. W ten sposób nie potrzebuję korygować szczególności Słowa Wcielonego, odwołując się do zdolności uniwersalizacji Ducha. To tu widzę, że chrystologia trynitarzna, tak jak ją rozumie ojciec Dupuis, ryzykuje nie tyle zaprzeczenie jedyności pośrednictwa Chrystusa, ale w pewnym sensie dopełnienie [niedoboru – Z.K.] szczególności Chrystusa jako Słowa Wcielonego przez zdolność uniwersalizacji Ducha”¹⁹⁸. Powyższa krytyka chrystologii pneumatologicznej Dupuis – bez określenia, czy jest ona słuszna, czy też nie – dowodzi, że intencją wiary Geffré nie jest z pewnością takie rozróżnienie zbawczych działań Słowa odwiecznego (*Logos asarkos*) i Słowa Wcielonego (*Logos ensarkos*), jakby pierwsze było wyrównaniem niedoboru zbawczego działania Chrystusa jako Słowa Wcielonego. Pozostaje zatem stwierdzić, że francuski dominikanin wpisuje swoje rozumienie jedyności Jezusa Chrystusa w perspektywę chrystologii konstytutywnej i normatywnej. Innymi słowy, można mieć wątpliwości co do niektórych jego teologicznych sformułowań, natomiast nie ma ich w stosunku do kierującej nim intencji wiary, która jednoznacznie wpisuje rozumienie jedyności i powszechności zbawczej Jezusa Chrystusa w paradygmat opcji inkluzywistycznej.

Gavin D’Costa

Gavin D’Costa (ur. 1958) jest profesorem teologii katolickiej na Uniwersytecie w Bristolu, w Anglii, oraz najbardziej znanym brytyjskim teologiem katolickim opcji inkluzywistycznej. Jednoznacznie określa

¹⁹⁸ Claude GEFFRÉ, „Profession théologien. Quelle pensée chrétienne pour le XXI siècle?”, *Revue théologique de Louvain*, nr 31 (2000): 206.

siebie jako inkluzywistę opcji *de facto*, czyli nie przyznaje statusu zbawczego religiom niechrześcijańskim. Trzeba go także uznać za jednego z najlepszych na świecie znawców, a jednocześnie krytyków, teologii chrześcijańskiej opcji pluralistycznej¹⁹⁹. Gdyby chcieć krótko scharakteryzować pozycję D'Costy, to należałoby powiedzieć, że jej punktem wyjścia jest Objawienie i Tradycja Kościoła, a zwłaszcza najnowsze nauczanie Magisterium Kościoła. W jednej ze swoich pierwszych książek, *Theology and Religious Pluralism* (1986), D'Costa stwierdza, że jedynie pozycja inkluzywistyczna zdolna jest zachować jednocześnie obydwa fundamentalne aksjomaty wiary chrześcijańskiej, jakimi są powszechna wola zbawcza Boga oraz konieczne pośrednictwo Jezusa Chrystusa i roli Kościoła w tajemnicy zbawienia²⁰⁰. Zaznacza, że dzieje się tak za przyczyną powszechnego działania Ducha Świętego konstytutywnie związanego z wydarzeniem paschalnym Jezusa Chrystusa.

D'Costa określa to mianem „chrystologii trynitarnej”²⁰¹. Jego zdaniem, jedynie trynitarna doktryna Boga jest autentycznie chrześcijańską odpowiedzią na pluralizm religijny. „Doktryna o Trójcy stwierdza, że Bóg ciągle objawia się w historii przez działanie Ducha Świętego. W aktywności tej Duch prowadzi do zgłębienia i upowszechnienia naszego zrozumienia Boga objawionego w Chrystusie. Jest to proces, który zakończy się dopiero przy paruzji”²⁰². Teolog brytyjski wskazuje, na czym polega „chrystologia trynitarna”: „Bez Chrystusa – pisze – nie możemy mówić o Bogu, ale mówienie to nigdy nie jest całkowicie wyczerpane

¹⁹⁹ Najważniejsze jego książki to: *Theology and Religious Pluralism: the Challenge of Other Religions* (Oxford: Blackwell, 1986). *The Meeting of Religions and the Trinity* (Edinburgh: T&T Clark, 2000). *Christianity and World Religions. Disputed Questions in the Theology of Religions* (Oxford: Wiley-Blackwell, 2009). *Vatican II. Catholic Doctrine on Jews and Muslims* (Oxford: Oxford University Press, 2014). Jest także redaktorem i współautorem książek: *Christian Uniqueness Reconsidered: the Myth of a Pluralistic Theology of Religions* (Maryknoll-New York: Orbis Books, 1990). *The Catholic Church and the World Religions. A Theological and Phenomenological Account* (London-New York: T&T Clark, 2011). *Only One Way?: Three Christian Responses to the Uniqueness of Christ in a Pluralistic World* (London: SCM Press, 2011). *The Second Vatican Council. Celebrating its Achievements and its Future* (London: Bloomsbury T&T Clark, 2013).

²⁰⁰ Gavin D'COSTA, *Theology and Religious Pluralism: The Challenge of Other Religions*, 136.

²⁰¹ Gavin D'COSTA, „Christ, the Trinity and Religious Plurality”, w *Christian Uniqueness Reconsidered: The Myth of a Pluralistic Theology of Religions*, red. Gavin D'COSTA (Maryknoll-New York: Orbis Books, 1990), 16-29. Gavin D'COSTA, *The Meeting of Religions and the Trinity* (Edinburgh: T&T Clark, 2000), 99-142.

²⁰² Tamże, 17.

w historii, ponieważ Duch nieustannie i w sposób zaskakujący wzywa do pogłębienia naszego rozumienia Boga w Chrystusie²⁰³. Innymi słowy, jeśli z jednej strony Bóg objawił siebie samego w sposób definitywny w Jezusie Chrystusie, tak, że jest On normą wszelkiego chrześcijańskiego mówienia o Bogu, to z drugiej strony bogactwo i głębia tego objawienia wciąż pozostają do odkrycia. Proces ten dokonuje się dzięki Duchowi Świętemu, który jest obecny i działa także w innych religiach.

W innym zaś miejscu D'Costa oświadcza: „Jezus nazwany jest *totus Deus*, nigdy *totum Dei* – całkowicie Bóg, ale nigdy całość Boga. Jest zatem uprawnione argumentowanie, że Chrystus jest normatywny, a nie ekskluzywny lub absolutny, w objawianiu Boga. Bez Chrystusa nie możemy mówić o Bogu, ale mówienie to nigdy nie jest całkowicie wyczerpane w historii, ponieważ Duch nieustannie i w sposób zaskakujący wzywa do pogłębienia naszego rozumienia Boga w Chrystusie²⁰⁴. Chrystologia trynitarna jest zatem chrystologią pneumatologiczną, w której zadaniem Ducha jest pogłębianie naszego poznania Boga objawionego w Jezusie Chrystusie. Proces ten jest obecny i dokonuje się nie tylko w Kościele, ale także w innych religiach.

Biblijne uzasadnienie chrystologii trynitarniej teolog brytyjski znajduje przede wszystkim w czwartej Ewangelii, ukazującej Ducha Świętego jako Ducha Prawdy i Przewodnika, który prowadzi chrześcijan do zgłębienia prawdy objawionej w Jezusie Chrystusie (J 16,12). W tym celu D'Costa cytuje i komentuje cztery teksty bezpośrednio mówiące o Duchu Świętym i Jego roli: 14,15-18; 14,25-27; 15,26-27; 16,7-15. Przytoczone fragmenty Ewangelii św. Jana podkreślają konstytutywną więź między Duchem i Jezusem. W działaniu Ducha nie chodzi o żadne nowe prawdy i objawienia, gdzie Duch mógłby być zrozumiały bez Jezusa, lecz chodzi o pogłębienie tego, co zostało objawione w Jezusie Chrystusie. Pojęcia „pogłębienie” nie należy redukować wyłącznie do „przypomnienia i powtórzenia” tego, co było powiedziane w Jezusie, gdyż pogłębienie zawsze niesie w sobie pewną nowość, ale nie co do treści, lecz co do jej pełnego poznania, które ostatecznie zrealizuje się w eschatologicznym spotkaniu Boga twarzą w twarz.

Podsumowując, można powiedzieć, że proponowana przez Gavina D'Costę chrystologia ma wybitnie trynitarny charakter. Działanie Du-

²⁰³ Tamże, 18.

²⁰⁴ Tamże, 18-19.

cha w religiach niechrześcijańskich nie może być wykluczone, lecz musi być mierzone przez jego zgodność z objawieniem w Jezusie Chrystusie. Musi, gdyż, zdaniem teologa brytyjskiego, Słowo Wcielone jest miarą wszystkich słów inspirowanych przez Ducha Świętego, których celem jest doprowadzenie do „całej prawdy” (J 16,13), jaką jest Jezus.

Jacques Dupuis

Jacques Dupuis (1923-2004), jezuita belgijski, w latach 1948-1984 mieszkał w Indiach, gdzie przez ponad 25 lat wykładał teologię dogmatyczną. Po powrocie do Europy podjął wykłady na Papieskim Uniwersytecie Gregoriańskim. Uznany został za jednego z najbardziej znaczących katolickich teologów zajmujących się chrześcijańską teologią religii. Napisał na ten temat wiele artykułów i kilka książek, wśród których najważniejsze to: *Jésus-Christ à la rencontre des religions* (1989), *Introduzione alla cristologia* (1993, tłum. pol. 1999), *Toward a Christian Theology of Religious Pluralism* (1997)²⁰⁵ oraz *Il Cristianesimo e le religioni* (2001, tłum. pol. 2003). Największe zainteresowanie teologów wzbudziła książka z 1997 r. Doczekała się tłumaczeń na kilka języków oraz kilkudziesięciu recenzji. Wzbudziła również zainteresowanie watykańskiej Kongregacji Nauki Wiary. Jesienią 1998 r. poproszono Jacquesa Dupuis, by przygotował odpowiedzi na postawione mu pytania. W lutym 2001 r. Kongregacja wydała *Notę* dotyczącą zawartych w niej niektórych tez. Choć *Nota* określa je jako „dwuznaczne”, niemniej nie uznaje ich za sprzeczne ze świętą wiarą katolicką²⁰⁶.

Co do ortodoksyjności jego intencji wiary nie ma żadnych wątpliwości. Warto w tym miejscu przywołać rozróżnienie, jakim posługuje się Dupuis we wstępie do swej liczącej ponad 50 stron odpowiedzi na reakcje teologów angielsko- i francuskojęzycznych: „Dwie sprawy winny być jasno rozróżnione. Jedną jest trwanie autora, nawet ostre, w niezgodzie z niektórymi stanowiskami na poziomie dyskusji teologicznych; inną sprawą natomiast jest oskarżanie go, bardziej lub mniej otwarcie,

²⁰⁵ Książka ukazała się jednocześnie w języku angielskim: *Toward a Christian Theology of Religious Pluralism* (New York: Orbis Books, 1997); włoskim: *Verso una teologia cristiana del pluralismo religioso* (Brescia 1997); i francuskim: *Vers une théologie chrétienne du pluralisme religieux* (Paris: Cerf, 1997).

²⁰⁶ Polskie tłumaczenie *Noty* zostało opublikowane w polskim wydaniu *L'Osservatore Romano* 5/2001. Wszystkie cytaty pochodzą z tej wersji dokumentu.

o poważne błędy przeciwko świętej wierze chrześcijańskiej. Pierwsze podejście, podjęte w duchu wspólnego poszukiwania prawdy, posuwa do przodu teologiczną refleksję, szczególnie w trudnych zagadnieniach, które często pociągają za sobą nowe pytania. Drugie podejście może zamknąć drzwi oraz teologiczną dyskusję w delikatnych kwestiach i przez to stanąć na przeszkodzie rzeczywistemu postępowi w refleksji i badaniach naukowych²⁰⁷.

Jak już wspomniałem – a przekonanie to oparte jest także na osobistym doświadczeniu rozmowy z Jacques'em Dupuis – nie ma żadnych wątpliwości co do ortodoksyjności jego intencji wiary. W swoich książkach i artykułach z odwagą, ale także z dużą rozważą i głębokim *sensus Ecclesiae* proponuje on rozwiązania teologiczne na niestawione dotąd pytania. Jeśli, z jednej strony, nie ma żadnych wątpliwości co do ortodoksyjności teologii Dupuis, z drugiej strony, niektóre jego propozycje odpowiedzi na zagadnienia w dziedzinie chrystologii, która jest tematem tego rozdziału, wydają się w wielu miejscach dyskusyjne i dwuznaczne. Dotyczy to zwłaszcza jego rozumienia relacji między odwiecznym Słowem Bożym jako takim (*Logos asarkos*) a Słowem Wcielonym w Jezusie Chrystusie (*Logos ensarkos*).

Uważa on bowiem, że choć obie ekonomie – ekonomia Słowa jako takiego bez ciała (*Logos asarkos*) i ekonomia Słowa Wcielonego (*Logos ensarkos*) – nie są od siebie oddzielone, gdyż tworzą dwa nierozłączne aspekty jednej i tej samej ekonomii Bożego zbawienia, niemniej działanie odwiecznego Słowa Bożego jako takiego jest „szersze” od zbawczego działania Słowa Wcielonego w swoim człowieczeństwie, nawet po zmartwychwstaniu i wniebowstąpieniu. Oto jeden z wielu tekstów potwierdzających takie myślenie: „Pokażemy, że działanie Słowa jako takiego przekracza granice czasu i przestrzeni oraz że w konsekwencji Jego zbawcza moc nie może być ograniczona, utożsamiając je tak po prostu z historycznym wydarzeniem Jezusa Chrystusa. (...) działanie Logosu jako takiego, po wcieleniu, lub nawet po zmartwychwstaniu i uwielbieniu Jezusa, nie jest ani zawężone, ani ograniczone przez człowieczeństwo Jezusa”²⁰⁸. W *Nocie Kongregacji Nauki Wiary*, w punkcie I.2., czytamy: „Należy też stanowczo wierzyć, że Jezus Chrystus, Syn Maryi i jedyny

²⁰⁷ Jacques DUPUIS, „The Truth Will Make You Free: The Theology of Religious Pluralism Revisited”, *Louvain Studies*, nr 24 (1999): 212-213.

²⁰⁸ Jacques DUPUIS, „Le Verbe de Dieu, Jésus Christ et les religions du monde”, *Nouvelle Revue Théologique*, nr 123 (2001): 533.

Zbawiciel świata, jest Synem i Słowem Ojca. Ze względu na jedność Bożego planu zbawienia, w którym Jezus Chrystus zajmuje centralne miejsce, należy także uznawać za prawdę, że zbawcze działanie Słowa dokonuje się w Jezusie Chrystusie i przez Niego, wcielonego Syna Ojca, jako pośrednika zbawienia całej ludzkości. Jest zatem sprzeczne z wiarą katolicką nie tylko twierdzenie, że istnieje rozdział między Słowem a Jezusem albo między zbawczym działaniem Słowa i Jezusa, ale także głoszenie tezy o zbawczym działaniu Słowa jako takiego, które prowadzi Ono w swoim Bóstwie w oderwaniu od człowieczeństwa Słowa Wcielonego”. *Nota* nie oskarża Dupuis o niewierność wierze katolickiej w tym względzie i uczynić tego nie może, bo nigdy i nigdzie nie twierdził on, że Słowo jako takie prowadzi zbawcze działanie „w oderwaniu od człowieczeństwa Słowa Wcielonego”. *Nota* wskazuje natomiast na pewne dwuznaczności tez jezuitę belgijskiego.

Zarówno w swoim głównym dziele z 1997 r., jak i w innych tekstach, jezuita belgijski – w duchu *Noty* – jednoznacznie oświadcza: „Tożsamość osobowa Jezusa Chrystusa ze Słowem Bożym musi być jasno stwierdzona. Jezus Chrystus jest Słowem Bożym, które w historii stało się człowiekiem. Żadne oddzielenie, które zaprzeczyłoby tej osobowej tożsamości, nie może być zakładane. Stanowi to istotną część znaczenia «unii hipostatycznej»”²⁰⁹. Tak więc Dupuis pisze, że nie tylko nie oddziela ekonomii Słowa jako takiego od ekonomii Jezusa Chrystusa, lecz dodaje, że kiedy odwieczne Słowo „wychodzi” na zewnątrz Boga, by zbawczo działać w świecie, zawsze jego działanie związane jest z wydarzeniem Jezusa Chrystusa, które jest punktem kulminacyjnym zbawczego działania Boga w świecie oraz jego wewnętrzną zasadą, czyli swego rodzaju *causa finalis*. Dlatego utrzymuje, że wszelkie działanie Słowa jako takiego w świecie, przed wcieleniem i po nim, ma konstytutywną więź z wydarzeniem Jezusa Chrystusa, zwłaszcza z misterium paschalnym Jego śmierci i zmartwychwstania²¹⁰.

Jeśli jednak odwieczne Słowo Boże od zawsze było związane z wydarzeniem Jezusa Chrystusa i do niego dążyło, już przed wcieleniem, to jak jest możliwe, by to zbawcze działanie Słowa jako takiego było „szerwsze” od zbawczego wydarzenia Jezusa Chrystusa, czyli Słowa Wcielonego

²⁰⁹ Jacques DUPUIS, *Vers une théologie chrétienne du pluralisme religieux*, 539.

²¹⁰ Opracowane na podstawie osobistej rozmowy z Jacques'em Dupuis na KUL-u dnia 21 września 2001 r. oraz dyskusji panelowej na PWTW – Collegium Bobolanum, która odbyła się 9 grudnia 2003 r.

go? I co to znaczy? Otóż w wielu miejscach Dupuis pisze o zbawczym działaniu Słowa Bożego bez ciała, którego zakres jest „szerszy” niż działanie Słowa Wcielonego w Jezusie Chrystusie. Mówi też o „nadmiarze” (*surplus*) Słowa jako takiego w relacji do Słowa Wcielonego. Jego zdaniem, Prolog do Ewangelii św. Jana potwierdza tezę o zbawczym działaniu Słowa Bożego jako takiego, nie tylko przed, ale również po wcieleniu i zmartwychwstaniu, które jest „szersze” i „poza” zbawczym działaniem Jezusa Chrystusa jako Słowa Wcielonego przez Jego człowieczeństwo²¹¹. Widać to w jego komentarzu do tego tekstu z Ewangelii Jana. Dlatego, na zakończenie, warto przytoczyć obszerny fragment, który syntetyzuje wszystko, co do tej pory zostało powiedziane:

W terminologii chrystologii trynitarnej oznacza to, że zbawcze działanie Boga przez Logos bez ciała (*Logos asarkos*), o którym Prolog do Ewangelii św. Jana mówi, że był „światłością prawdziwą, która oświeca każdego człowieka, gdy na świat przychodzi” (J 1,9), ciągle trwa po wcieleniu Logosu (J 1,14), podobnie jak jest realne zbawcze działanie Boga przez powszechną obecność Ducha, przed lub po historycznym wydarzeniu Jezusa Chrystusa. Tajemnica wcielenia jest jedyna. Tylko indywidualne ludzkie istnienie Jezusa jest przyjęte przez Syna Bożego. Ale, podczas gdy On sam jest w ten sposób ukonstytuowany „obrazem Boga”, inne „postacie zbawcze” (...) mogą być „oświecone” przez Słowo lub „natchnione” przez Ducha, aby stać się znakami zbawienia dla ich adeptów, zgodnie z generalnym planem Boga dla rodzaju ludzkiego. Bez wątplenia w tajemnicy Jezusa Chrystusa Słowo nie może być oddzielone od ciała, które przyjęło. Ale jako nieoddzielne, jakimi mogą być Boże Słowo i ludzkie istnienie Jezusa, pozostają one niemniej odrębne (*distincts*) jedno od drugiego. W konsekwencji, podczas gdy ludzkie działanie *Logosu ensarkos* jest powszechnym sakramentem zbawczego działania Boga, to jednak nie wyczerpuje ono działania Logosu jako takiego. Odrębne działanie *Logosu asarkos* kontynuuje swoje istnienie. Oczywiście nie tak, że tworzy oddzielną (*séparée*) ekonomię zbawienia, paralelną do tej, która jest zrealizowana w ciele Chrystusa, ale jako wyraz bezinteresownego daru i absolutnej wolności Boga²¹².

Jest to tekst bardzo skondensowany, opierający się na dwóch subtelnych rozróżnieniach. Jedno, między zbawczym i powszechnym dzia-

²¹¹ Jacques DUPUIS, *Chrześcijaństwo i religie*, 201, 204.

²¹² Jacques DUPUIS, *Vers une théologie chrétienne du pluralisme religieux*, 452-453.

laniem Boga a zbawczym działaniem Jezusa Chrystusa, gdzie to drugie jest „sakramentem” tego pierwszego. Kolejne – już opisywane – odnosi się do rozróżnienia na zbawcze działanie Słowa Wcielonego (*Logos ensarkos*) i na zbawcze działanie Słowa bez ciała (*Logos asarkos*), czyli Słowa jako takiego. Tu, odwołując się do definicji chalcedońskiej, Dupuis wprowadza istotne terminy: działanie „odrębne” (*distincts*) i działanie „oddzielne” (*séparée*)²¹³. W ten sposób chce przekazać, że nie należy mylić jego tez z tezami Panikkara, gdyż u niego choć działania te są odrębne, to jednak nigdy nie są oddzielne. Rozróżnienia te wprowadzone są po to, by stwierdzić, że postaci zbawcze innych tradycji religijnych mogą być oświecone przez Słowo i natchnione przez Ducha i mogą być znakami zbawienia dla ich adeptów. Oczywiście, dla Dupuis owo odrębne działanie Słowa jako takiego jest w jakiś sposób związane z wydarzeniem Jezusa Chrystusa, podobnie jak w definicji chalcedońskiej dwie Jego natury, boska i ludzka, związane są w jednej Osobie. Jednoznacznie oświadcza on, że wydarzenie Jezusa Chrystusa jest „konstytutywne” dla zbawienia wszystkich ludzi oraz że „jedyność i powszechność zbawcza i «konstytutywna» wydarzenia Jezusa Chrystusa powinny opierać się na jego osobowej tożsamości z Synem Bożym”²¹⁴. Niemniej jezuita belgijski w swoich tekstach dokonuje dość wątpliwego przejścia z porządku natur w jednej osobie Chrystusa do porządku zbawczego działania Słowa jako takiego i Słowa Wcielonego, a ponadto w swej interpretacji definicji chalcedońskiej bardziej akcentuje odrębność natur niż jedność osoby. Od razu też dodać należy, że elementu jedności nigdy u Dupuis nie brakuje²¹⁵.

Co do rozróżnienia na zbawcze działanie Słowa w ciele (*Logos ensarkos*) i Słowa bez ciała (*Logos asarkos*), słuszne wydają się uwagi francuskiego jezuitę, Bernarda Sesboüego, oraz jego niemieckiego współbrata, Hansa Wandenfelsa. Oto, co pierwszy z nich pisze na temat powyższego rozróżnienia: „Z punktu widzenia Boga Słowo *incarnatus* oraz Słowo *in-*

²¹³ W książce *Chrześcijaństwo i religie* Dupuis pisze: „Cała sprawa rozgrywa się pomiędzy trzema słowami: separacja, rozróżnienie, utożsamienie. Powszechnego działania Słowa i wydarzenia historycznego Jezusa Chrystusa nie można utożsamiać ani oddzielać; pozostają jednak od siebie różne” (218).

²¹⁴ Tamże.

²¹⁵ W *Chrześcijaństwo i religie* Dupuis pisze: „Jezus Chrystus nie jest nikim innym jak Słowem Boga, które stało się człowiekiem w historii ludzkości. Nie można zatem między nimi ustalić dystansu tak wielkiego, który doprowadziłby do negacji osobowej tożsamości” (219).

carnandus przynależą do tego samego odwiecznego teraz. Nie ma zatem Słowa bez ciała (*asarkos*). Oznacza to, że wszelkie niewidzialne działania Słowa oraz Ducha w świecie są zawsze związane z tym, co jest objawione i dokonane w Jezusie z Nazaretu²¹⁶. W tym samym duchu wypowiada się Wandenfels przy okazji interpretacji definicji Soboru Chalcedońskiego. Uważa, że definicja ta „wyklucza, by mogła istnieć niejako przestrzeń «wolna do Jezusa»”²¹⁷. Dupuis najprawdopodobniej zgodziłby się z obu stwierdzeniami, choć jego propozycja chrystologiczna, wprowadzająca powyższe rozróżnienie, pozostaje w tym względzie ciągle dwuznaczna. Mówiąc, że zbawcze działanie Słowa jako takiego, przed i po wcieleniu oraz zmartwychwstaniu, choć konstytutywnie związane z wydarzeniem Jezusa Chrystusa, jest „szersze” od zbawczego działania Jezusa Chrystusa w Jego człowieczeństwie i „poza” tym działaniem, Dupuis – chcąc nie chcąc – sugeruje istnienie zbawczej przestrzeni wolnej od Jezusa. Piszę „chcąc nie chcąc”, albowiem inne stwierdzenia teologa belgijskiego takiej wolnej przestrzeni nie zakładają²¹⁸. Oświadczenie *Noty* Kongregacji Nauki Wiary, że niektóre tezy Jacquesa Dupuis są „dwuznaczne” jest jak najbardziej słuszne, zwłaszcza w przypadku wyżej omawianego rozróżnienia na zbawcze działanie Słowa Bożego jako takiego bez ciała (*Logos asarkos*) i działanie Słowa Wcielonego w Jezusie Chrystusie (*Logos ensarkos*). Niemniej i w tym punkcie jego propozycja mieści się jeszcze w granicach ortodoksji wiary katolickiej opcji inkluzywistycznej.

Ireneusz Sławomir Ledwoń

Ireneusz Sławomir Ledwoń (ur. 1961), franciszkanin, w 2006 r. opublikował książkę pt. „...i nie ma w żadnym innym zbawienia”. *Wyjątkowy charakter chrześcijaństwa w teologii posoborowej*²¹⁹. Wpisując się w nurt myśli Instytutu Teologii Fundamentalnej KUL, Ledwoń argumentuje na rzecz objawieniowej genezy religii i pluralizmu *de iure* wewnątrz opcji inkluzywistycznej. Jego argumentacja w tej kwestii omówiona będzie w dalszej części. W tym miejscu przedstawię jego rozumienie absolutno-

²¹⁶ Bernard SESBOÜÉ, „Hors de l'Eglise pas de salut”. *Histoire d'une formule et problèmes de l'interprétation* (Paris: Declée, 2004), 293.

²¹⁷ Hans WANDENFELS, „Dominus Iesus i zbawienie”, *Znak*, nr 5 (2001): 62.

²¹⁸ Jacques DUPUIS, *Chrześcijaństwo i religie*, 220.

²¹⁹ Ireneusz S. LEDWOŃ, „...i nie ma w żadnym innym zbawienia”. *Wyjątkowy charakter chrześcijaństwa w teologii posoborowej* (Lublin: Wydawnictwo KUL, 2006).

ści osoby Jezusa Chrystusa. Zagadnieniu temu poświęcony jest rozdział czwarty wspomnianej książki. Ledwoń zaczyna od kwestii terminologicznych. Z dwóch określeń – „absolutność” i „wyjątkowość” – pierwszy rezerwuje dla osoby Jezusa Chrystusa, drugi natomiast dla chrześcijaństwa jako religii. Jego zdaniem, „pojęcie absolutności, które ze względu na swoje ekskluzywne konotacje dobrze oddaje soteryczno-ontyczny status Osoby i dzieła Chrystusa w porównaniu z innymi postaciami religijnymi (...). Do chrześcijaństwa jako religii najbardziej jednak wydaje się przystawać pojęcie wyjątkowości (...)”²²⁰. Absolutność osoby Jezusa Chrystusa wynika z faktu, że On – i tylko On – jest odwiecznym Synem Bożym, w którym Bóg w pełni i ostatecznie się objawił, i który jest jedynym i powszechnym Zbawicielem. Te trzy prawdy wiary stanowią strukturę argumentacji proponowanej przez Ledwonía.

Refleksję poświęconą boskiemu synostwu Jezusa Chrystusa franciszkański teolog rozpoczyna od zagadnień związanych z Jego boską świadomością. Odnotowuje, że negacja tej prawdy stanowi samą istotę pluralistycznej teologii religii²²¹. W argumentacji na rzecz boskiej świadomości Jezusa Ledwoń przyłącza się do nurtu współczesnej myśli katolickiej, przedstawionej w dokumencie Międzynarodowej Komisji Teologicznej pt. *Świadomość, jaką miał Jezus o sobie i swoim posłaniu*²²². Komisja wskazała na cztery elementy odnoszące się do Jego boskiej świadomości: świadomość synowskiej relacji z Ojcem; świadomość celu swego posłania; świadomy zamiar założenia Kościoła; świadomość, że został posłany przez Ojca w celu zbawienia świata i zwołania wszystkich ludzi w lud Boży²²³. Opierając się na tym nauczaniu oraz badaniach kilku współczesnych teologów katolickich (T. Dola, M. Rusecki, H. Seweryniak i inni), Ledwoń konkluduje: „Chrześcijańskie roszczenia absolutności, wynikające z roszczeń samego Chrystusa, a więc opierające się na Jego samoświadomości, okazują się być nieporównywalne z roszczeniami innych wielkich postaci religijnych czy założycieli religii i niesprowadzalne na jedną, wspólną z nimi, płaszczyznę. Z tekstu Nowego Testamentu wynika bowiem jed-

²²⁰ Tamże, 328.

²²¹ Tamże, 347.

²²² MIĘDZYNARODOWA KOMISJA TEOLOGICZNA, „Świadomość, jaką miał Jezus o sobie i swoim posłaniu”, w *Od wiary do teologii. Dokumenty Międzynarodowej Komisji Teologicznej 1969-1996*, red. Janusz KRÓLIKOWSKI (Kraków: Wydawnictwo Księży Sercanów, 2000), 237-250.

²²³ Tamże, 240-249.

noznacznie, że Chrystus w żaden sposób nie sytuuje siebie pośród innych założycieli religii, lecz zdecydowanie ponad nimi wszystkimi”²²⁴. Można więc mówić – zauważa Ledwoń – o mającym charakter *implicite* roszczeniu eschatycznej ostateczności i normatywności²²⁵.

Kolejnym argumentem na rzecz boskiego synostwa Jezusa Chrystusa są chrystologie zawarte w Nowym Testamencie. Ledwoń pisze: „Tylko faktyczne i natychmiastowe doświadczenie Jezusa jako Syna Bożego wyjaśnia (...) proces rozwoju Nowego Testamentu i wczesnochrześcijańskich chrystologii, przebiegający od chrystologii funkcjonalnej (dzieło Jezusa; soteriologia) do ontycznej (Jego boskość), od implikatywnej do eksplikatywnej. (...) Przeczy to więc zarzutowi deifikowania Jezusa przez Ewangelię Janową, w której oba te typy chrystologii stanowią już jedną całość, co jest rezultatem doświadczenia Jezusa jako Zbawiciela oraz wynikającej stąd nieustannej refleksji nad misterium Jego Osoby”²²⁶. W refleksji nad mesjańską świadomością Jezusa Ledwoń przytacza jeszcze jeden ciekawy argument. Zauważa mianowicie, że „żadna religia pozachrześcijańska nie zna tego rodzaju roszczeń wysuwanych przez jej założyciela; w wielu zresztą przypadkach (np. judaizm, islam) byłyby one jednoznacznie potraktowane jako bluźnierstwo”²²⁷. Nie jest to oczywiście dowód – zwłaszcza we współczesnym, określonym przez nauki empiryczne, rozumieniu tego pojęcia – niemniej jest to kolejny argument na rzecz wiarygodności Jezusowego roszczenia. Najważniejsze jednak są uzasadnienia biblijne i teologiczne. Dlatego, w dalszej refleksji nad boskim synostwem Jezusa, Ledwoń skupia się na tak istotnych pojęciach teologicznych jak: inkarnacja, preegzystencja i pośrednictwo Chrystusa w stworzeniu, gdyż to właśnie one są najbardziej kontestowane przez przedstawicieli pluralistycznej opcji teologii religii.

Współczesna teologia pluralistyczna – jak to jeszcze zobaczymy przy omówieniu poglądów Johna Hicka oraz innych teologów reprezentujących ten nurt – podważa klasyczną chrystologię opartą na dogmacie chalcedońskim. Ledwoń natomiast stwierdza, że choć konieczna jest reinterpretacja nauczania soboru, niemniej „niezmienny jednak jest sam istotny rdzeń dogmatu, wyrażający się w przekonaniu wiary, że Jezus

²²⁴ Ireneusz S. LEDWOŃ, „...i nie ma w żadnym innym zbawienia”. Wyjątkowy charakter chrześcijaństwa w teologii posoborowej, 352.

²²⁵ Tamże, 354.

²²⁶ Tamże, 357.

²²⁷ Tamże, 367.

z Nazaretu jest Bogiem i człowiekiem równocześnie, że w Nim Bóg stał się człowiekiem, dokonało się zjednoczenie Boga i człowieka, wieczności i czasu, transcendencji i immanencji²²⁸. Pluralistycznej teologii religii zarzuca, że jednostronnie akcentuje człowieczeństwo Chrystusa, a deprecjonuje Jego bóstwo; że podkreśla funkcjonalny wymiar chrystologii, a pomija jej wymiar ontologiczny. „Każda chrystologia – zauważa Ledwoń – także współczesna, musi pytać nie tylko o «funkcję» Chrystusa, lecz także Jego «byt»²²⁹.

Konsekwencją wiary w inkarnację jest uznanie preegzystencji Jezusa Chrystusa. Tezę tę Ledwoń uzasadnia w kolejnym punkcie refleksji nad Jego boskim synostwem²³⁰. Także i w tej kwestii kontekstem jego rozważań jest kontestacja tego pojęcia przez przedstawicieli opcji pluralistycznej. Franciszkański teolog przyznaje, że wczesnochrześcijańska doktryna o preegzystencji stanowi wynik pewnego procesu rozwoju teologii, „ale – zauważa – nie jest to proces deifikacji Jezusa, jak chce chociażby J. Hick²³¹. Podążając za Walterem Kasperem, oświadcza, że „wypowiedzi o Jezusowej preegzystencji nie istnieją same dla siebie, lecz służą udokumentowaniu wypowiedzi o charakterze soteriologicznym, co ma miejsce już u św. Pawła (Ga 4,4; Rz 8,3), a swe rozwinięcie w czwartej Ewangelii; chodzi w nich głównie o uzasadnienie naszego synostwa i naszego zbawienia. Ukazują one także w nowy i pogłębiony sposób eschatyczny charakter Osoby i dzieła Jezusa Chrystusa, prowadząc ostatecznie do nowej interpretacji pojęcia Boga jako «Ojca naszego Pana Jezusa Chrystusa» (Rz 15,6)²³².

Kolejny ważny punkt związany z boskim synostwem Jezusa Chrystusa dotyczy Jego roli w stwórczym i zbawczym dziele Boga. Jak zauważa teolog z Lublina, „Jezus, który przyjął na siebie stworzoną naturę i który w zmartwychwstaniu został ustanowiony Panem całej rzeczywistości, czasu i historii, okazuje się być pośrednikiem nie tylko objawienia i zbawienia, ale także stworzenia²³³. Uzasadnieniem biblijnym tego stwierdzenia jest chrystologiczny hymn z Listu do Kolosan (Kol 1,15-20). Hymn ten nie tylko mówi o zbawieniu wszystkiego w Jezusie Chrystusie, ale także o stworzeniu wszystkiego „w Nim”, „przez

²²⁸ Tamże, 372.

²²⁹ Tamże, 373.

²³⁰ Tamże, 385-391.

²³¹ Tamże, 389.

²³² Tamże, 391.

²³³ Tamże, 392.

Niego i dla Niego” (Kol 1,16n.). Jezus Chrystus, jako wcielone Słowo Boże, może być zatem postrzegany jako przyczyna celowa (*causa finalis*), przyczyna wzorcowa (*causa formalis*) i przyczyna narzędziowa (*causa instrumentalis*) wszelkiej rzeczywistości stworzonej, materialnej i duchowej²³⁴. Może być „Pierworodnym spośród umarłych” (Kol 1,18), ponieważ jest „Pierworodnym wobec każdego stworzenia” (Kol 1,16). Tak też argumentuje franciszkański teolog, odrzucając w ten sposób kolejne zarzuty teologów opcji pluralistycznej, którzy twierdzą, że ograniczone w czasie Wydarzenie Chrystusa nie może mieć charakteru powszechnego. „Chrystus – pisze Ledwoń – jest Motorem wszelkiego aktu stwórczego, dokonanego przez Ojca, Początkiem, Źródłem, Prawzorem i w końcu sensem świata i wszelkiej rzeczywistości”²³⁵.

Bezpośrednią konsekwencją tej prawdy wiary jest uznanie zbawczego pośrednictwa Jezusa Chrystusa. Ledwoń poświęca temu zagadnieniu ostatnią część czwartego rozdziału swojej książki. Píše: „Absolutność Jezusa Chrystusa, opierająca się na Jego boskim synostwie, wyraża się też w powszechnym charakterze dokonanego przezeń odkupienia, otwierając wszystkim ludziom drogę do osiągnięcia zbawienia”²³⁶. Ponownie jego refleksja dokonana jest w kontekście teologii proponowanej przez przedstawicieli opcji pluralistycznej. Z tego wynika kolejna istotna uwaga lubelskiego teologa: „Klasyczny dla chrześcijańskiej teologii tekst 1 Tm 2,4-6 potwierdza nie tylko powszechną wolę zbawczą Boga, na którą chętnie powołują się przedstawiciele pluralistycznej teologii religii, ale także konstytutywny związek (i eschatologiczną nieprzekraczalność) tej woli zbawczej z Osobą (i w Osobie) Jezusa Chrystusa jako Pośrednika, co teologowie ci chętnie pomijają”²³⁷. Opierając się na refleksji współczesnych teologów katolickich (J. Galot, W. Kasper, C. Geffré, Cz. Bartnik, K. Rahner, H. U. von Balthasar, K. Gózdź i inni) oraz nauczaniu *Vaticanum II*, Ledwoń wskazuje na powszechny wymiar zbawczy Wydarzenia Jezusa Chrystusa. Określa je, zaczerpniętym od Mikołaja z Kuzy (1401-1464), pojęciem *universale concretum*. Stwierdza, że „służy ono wyrażeniu spotkania w Jezusie (...) dwóch, z natury swojej wykluczających się, rzeczywistości: tego, co powszechne, i tego, co jednostkowe”²³⁸. Zauważa też, że w teologii współcze-

²³⁴ Tamże, 393.

²³⁵ Tamże, 395-396.

²³⁶ Tamże, 430.

²³⁷ Tamże.

²³⁸ Tamże, 441.

snej do pojęcia tego nawiązywali Karl Rahner i Hans Urs von Balthasar. Jego zdaniem, „kategoria *universale concretum* nie tylko uzasadnia i oddaje istotę bycia jedynym Pośrednikiem zbawienia i ostatecznym Objawieniem Boga²³⁹, ale stanowi też jeszcze jedną odpowiedź chrześcijańskiej teologii na pytanie o możliwość zaistnienia absolutnego Boga w historii świata oraz w przygodności i partykularności człowieka”²⁴⁰.

Podsumowaniem tego wszystkiego, co do tej pory zostało powiedziane, może być następujący fragment: „Wprawdzie w historycznej Osobie Jezusa Chrystusa Bóg manifestuje swą zbawczą wolę w sposób definitywny i nieprzekraczalny, jednakże Inkarnacja przekracza partykularność jednego momentu historii zbawienia, która obejmuje początek i koniec czasów, a więc także wszystkie zbawcze manifestacje Boga względem ludzkości; tym samym Jezus Chrystus poprzez swoje Wcielenie staje się jedynym pośrednikiem tych wszystkich Bożych działań, gdyż jest do tego predestynowany odwiecznie (por. J 17,24). Jego rola pośrednika nie tylko zbawienia, ale i stworzenia, decyduje o jedyności dzieła stworzenia i odkupienia, a w konsekwencji o braku jakiegokolwiek zbawienia poza Chrystusem. Inne religie mogą więc być nawet uważane za drogi prowadzące do zbawienia, ale wyłącznie tego, którym jest sam Jezus Chrystus”²⁴¹. Konkludując, można powiedzieć, że refleksja Ireneusza Sławomira Ledwonja na temat absolutności osoby Jezusa Chrystusa jest solidną syntezą tego, co najlepsze w teologii katolickiej jako kontrargument w dyskusji z najważniejszymi tezami przedstawicieli opcji pluralistycznej w teologii religii.

2. JEDYNOŚĆ I POWSZECHNOŚĆ ZBAWCZA JEZUSA CHRYSTUSA W UJĘCIU PLURALISTYCZNYM

Pisząc na temat jedyności i powszechności zbawczej Jezusa Chrystusa w ujęciu inkluzywistycznym, można było powołać się nie tylko

²³⁹ Zagadnieniu definitywnej pełni objawienia zarówno Boga, jak i człowieka Ledwoń poświęca punkt D. IV rozdziału, który w tym omówieniu został pominięty. Por. Ireneusz S. LEDWOŃ, „...i nie ma w żadnym innym zbawienia”. *Wyjątkowy charakter chrześcijaństwa w teologii posoborowej*, 397-429.

²⁴⁰ Ireneusz S. LEDWOŃ, „...i nie ma w żadnym innym zbawienia”. *Wyjątkowy charakter chrześcijaństwa w teologii posoborowej*, 443.

²⁴¹ Tamże, 445-446.

na koncepcje różnych teologów, ale także na dokumenty Magisterium Kościoła. Jeśli chodzi o paradygmat pluralistyczny nie jest on obecny w żadnym z dokumentów Magisterium Kościoła katolickiego ani innych Kościołów chrześcijańskich. Reprezentują go jedynie poszczególni teologowie, w tym także katolicy.

JOHN HICK

„Kopernik zrozumiał, że to Słońce, a nie Ziemia, znajduje się w centrum, i że wszystkie ciała niebieskie, również nasza ziemia, kręca się wokół niego. Naszym zadaniem jest zrozumienie, że wszechświat religijny skoncentrowany jest na Bogu, a nie na chrześcijaństwie czy na jakiejś innej religii. To On jest słońcem i źródłem, skąd pochodzą światło i życie; On, którego odzwierciedlają wszystkie religie, każda na swój własny sposób”.²⁴² Są to słowa Johna Hicka (1922-2012) uważanego za ojca opcji pluralistycznej w chrześcijańskiej teologii religii. Przytoczony wyżej cytat wyraża jego rozumienie Boga, Chrystusa, chrześcijaństwa i religii niechrześcijańskich w perspektywie teocentryzmu pluralistycznego. W ten sposób wzywa on teologię chrześcijańską do przeprowadzenia swoistej „rewolucji kopernikańskiej”. Rewolucja w teologii, jaką proponuje, to radykalna zmiana spojrzenia na inne religie i na ich relację do chrześcijaństwa – zmiana, która zasadza się na nowej, odmitologizowanej interpretacji tożsamości Jezusa Chrystusa i tajemnicy wcielenia. Zdaniem Hicka, to nie tylko chrześcijaństwo winno zejść z centrum na orbitę, ale również Jezus Chrystus. Innymi słowy, uważa on, że radykalna krytyka eklezjocentryzmu z jego aksjomatem *Extra Ecclesiam nulla salus* nie może zatrzymać się na tezach teologii inkluzywistycznej, lecz musi iść dalej, stawiając w centrum Boga i uznając Jezusa Chrystusa za jedną z wielu manifestacji działania Boga *ad extra* oraz jednego spośród wielu pośredników zbawczej łaski Boga. Hick zatem nie tylko odrzuca jedyność chrześcijaństwa jako religii, ale także jedyność Jezusa Chrystusa jako powszechnego Zbawiciela oraz tego, w którym Bóg objawił się w sposób normatywny, pełny i ostateczny. Mówiąc jeszcze inaczej, centralnym punktem krytyki tzw. klasycznej teologii religii jest kwestionowanie jedyności Jezusa Chrystusa jako „prawdziwego Boga” oraz jedy-

²⁴² John HICK, *God Has Many Names: Britain's New Religious Pluralism* (London: Macmillan, 1980), 70-71.

nego i powszechnego Zbawiciela wszystkich. Na niej się zasadza i z niej wypływa cały teocentryzm angielskiego teologa i filozofa religii.

Hick krytykuje i w konsekwencji odrzuca ortodoksyjną chrystologię zdefiniowaną na soborach ekumenicznych pierwszych wieków. Jego zdaniem, ta klasyczna chrystologia jest błędna, gdyż pojmuje Boże wcielenie w sposób literalny. W sposób dosłowny traktuje ona także bóstwo Jezusa. Hick podaje kilka argumentów sprzeciwiających się owej klasycznej chrystologii. Po pierwsze, twierdzi, że Jezus nie nauczał, iż jest prawdziwym Bogiem, ani że jest Bogiem wcielonym. Po drugie, jego zdaniem, wiara Kościoła, zdefiniowana na Soborach Nicejskim i Chalcedońskim, mówiąca, że Jezus Chrystus jest „prawdziwym Bogiem i prawdziwym człowiekiem”, nigdy nie została wyrażona filozoficznie i religijnie w sposób satysfakcjonujący dla rozumu. W końcu, po trzecie, uważa, że wiara chrześcijan w bóstwo Jezusa Chrystusa, a w konsekwencji w wyjątkowość chrześcijaństwa, spowodowała w historii wiele tragicznych konsekwencji²⁴³.

Wobec impasu, do jakiego prowadzą wszelkie klasyczne teorie, jedyne rozwiązanie, jakie widzi Hick, polega na pojmowaniu wcielenia nie w sensie metafizycznym, lecz metaforycznym. Jego zdaniem, błąd chrystologii Chalcedonu polegał na tym, że przekształciła metaforyczny język Jezusa i Nowego Testamentu w teorie metafizyczne. Twierdzi, że język Biblii odnośnie do takich kwestii jak Bóg czy Boże synostwo, jest językiem metafory, a nie metafizyki. W Starym Testamencie Bóg przedstawiony jest jako król, pasterz, ojciec, skała itd. W Nowym Testamencie kluczowym pojęciem opisującym Boga jest słowo „ojciec”. Są to metafory, bo przecież – argumentuje brytyjski myśliciel – Bóg jest Duchem istniejącym ponad płciowym rozróżnieniem na męskość i kobiecość.

Dlatego, zamiast upierać się przy niezrozumiałych dla rozumu teoriach pojmowania wcielenia w sposób dosłowny (metafizyczny), Hick proponuje rozumienie metaforyczne. Taki też jest tytuł najważniejszej jego książki chrystologicznej, *The Metaphor of God Incarnate* (1993). Według Hicka, jeśli potraktujemy wcielenie metaforycznie, będziemy przynajmniej mogli przedstawić trzy tezy o tym, co zostało wcielone w osobie i życiu Jezusa. Każda z nich stanowi jakiś aspekt tego, że „Jezus był człowiekiem wyjątkowo otwartym na Bożą obecność”²⁴⁴. Owe

²⁴³ John HICK, *The Metaphor of God Incarnate. Christology in a Pluralistic Age* (Louisville: Westminster/John Knox Press, 1993), ix.

²⁴⁴ Tamże, 105.

trzy twierdzenia brzmią następująco: „(1) Tak dalece, jak Jezus czynił Bożą wolę, Bóg działał przez Niego na ziemi i w tym względzie był On «wcielony» w życiu Jezusa; (2) Tak dalece, jak Jezus czynił Bożą wolę, «wcielał» ideał ludzkiego życia, przeżytego w otwartości na Boga i odpowiedzi na Jego wezwanie; (3) Tak dalece, jak Jezus żył życiem miłości dającej samą siebie, czyli *agape*, «wcielał» miłość, która jest skończonym odbiciem nieskończonej Bożej miłości”²⁴⁵. W innym miejscu Hick pisze: „Jezus ucieleśnił lub wcielił ideał życia ludzkiego przeżytego w wiernej odpowiedzi Bogu, tak że Bóg był zdolny działać przez Niego, a On w konsekwencji ucieleśnił miłość, która jest ludzkim odbiciem Bożej miłości”²⁴⁶. Słowa te pokazują, że Hick przeczy dosłownemu rozumieniu wcielenia. W Jezusie widzi on człowieka żyjącego na szczególnie wysokim poziomie świadomości Boga i odpowiedzi na Bożą obecność. W tej perspektywie różnica między Jezusem a innymi ludźmi nie jest różnicą jakościową, ale co najwyżej różnicą ilościową, tzn. że Jezus stworzył się i odpowiedział na Boże działanie lepiej niż inni ludzie. Innymi słowy, od pozostałych ludzi Jezusa różni to, że Duch Boży był w Nim obecny i działający w sposób doskonalszy niż w innych mężczyznach i kobietach w tym czasie w Palestynie. Ale bynajmniej nie oznacza to, że Jezus był drugą Osobą Trójcy, Synem Bożym, współistotnym Ojcu²⁴⁷. Idąc za Stephenem T. Davisem²⁴⁸, stwierdzić można, że dla Johna Hicka Jezus był: (1) Człowiekiem, który w sposób wyjątkowy był świadomy Boga, otwarty na Boże działanie i zezwolił Bogu działać w Nim i przez Niego. (2) W konsekwencji Bóg był obecny w Jezusie i działał przez Niego tak jak w nikim innym w tamtych czasach. (3) W swoim życiu, całkowicie nakierowanym na służbę Bogu i innym ludziom, Jezus, w tamtym miejscu i czasie, „wcielił” na sposób ludzki nieskończoną Bożą miłość do nas, jak też „wcielił” ideał ludzkiej odpowiedzi na Boże wezwanie. Tak bardzo Bóg był obecny i działający w Nim, że dla ludzi, z którymi się spotykał, Jezus był Bogiem, choć w sobie, ontologicznie, Bogiem nie był, lecz jedynie człowiekiem. (4) Postawa i nauczanie Jezusa są dla nas wezwaniem do podobnej otwartości na Boga i do dania podobnej

²⁴⁵ Tamże.

²⁴⁶ Tamże, ix.

²⁴⁷ Tamże, 108.

²⁴⁸ Stephen T. DAVIS, „John Hick on Incarnation and Trinity”, w *The Trinity. An Interdisciplinary Symposium on the Trinity*, red. Stephen T. DAVIS, David KENDALL, Gerald O’COLLINS (Oxford: Oxford University Press, 1999), 251-272.

odpowiedzi na Boże działanie w naszym życiu. (5) Postrzegając Jezusa w ten właśnie sposób, chrześcijanie mogą uznawać Go za ich Pana, ale nie mogą w sensie dosłownym (metafizycznym) uznawać Go za Boga i Zbawiciela²⁴⁹. (6) Uznanie, że w Jezusie Bóg był obecny i działający, pozostawia otwartą kwestię Bożej obecności i Bożego działania w innych postaciach, założycielach i prorokach innych religii. Uznanie, że w Nim Bóg, mocą swego Ducha, był obecny i działający w sposób pełny, absolutny i jedyny, wcale nie wyklucza stwierdzenia, iż Bóg był tak samo obecny i działający w innych postaciach religijnych. Hick pisze: „Nie można już dłużej apriorycznie utrzymywać dogmatu, że Jezus jest najwyższym punktem kontaktu między Bogiem a ludzkością. Obecnie jest to materia do oceny historycznej”²⁵⁰.

Taka jest, schematycznie ujmując, chrystologia Johna Hicka i jego rozumienie tożsamości i jedyności Jezusa Chrystusa. Uzasadnione jest zdziwienie amerykańskiego teologa, Stephena T. Davisa, który nie rozumie, dlaczego Hick utrzymuje jeszcze pojęcie wcielenia w rozumieniu Jezusa Chrystusa²⁵¹. Davis zauważa, że najistotniejsze stwierdzenia dotyczące tożsamości Jezusa w chrystologii Hicka są pominięte. Neguje on bowiem dwie zasadnicze prawdy tradycyjnej chrystologii, odnoszące się do Jezusa. Przeczy zarówno temu, że Jezus jest pełnym i ostatecznym objawieniem Boga, jak i temu, że jest On jedynym i powszechnym Zbawicielem. Dlatego Davis – którego opinię w pełni podzielam – stwierdza, że „Jezus Hicka jawi się bardziej jako guru niż jako Zbawiciel”²⁵².

RAIMON PANIKKAR

Teolog hiszpański, Raimon Panikkar (1918-2010), to syn hinduisty z Indii i katolicki z Hiszpanii. Przynależał więc do dwóch kultur i dwóch religii. Od młodości wzrastał w środowisku hinduskim i katolickim, czytając święte pisma hinduizmu oraz Biblię. W jednym z artykułów opublikowanych w 1971 r. tak pisał o sobie, o swoim pielgrzymowaniu przez życie oraz przez różne religie: „«Wyruszyłem» jako

²⁴⁹ Tamże, 266.

²⁵⁰ John HICK, *The Metaphor of God Incarnate*, 110.

²⁵¹ Stephen T. DAVIS, „John Hick on Incarnation and Trinity”, 267.

²⁵² Tamże: „Gdyby Jezus był jedynie człowiekiem, to co najwyższej – jak wszyscy inni – byłby równy wielkim religijnym nauczycielom lub duchowym przywódcom”.

chrześcijanin, «odkryłem» w sobie hinduistę i «powróciłem» buddystą, nie przestając być chrześcijaninem»²⁵³.

Jego dorobek twórczy jest imponujący. Opublikował ponad 500 artykułów i 30 książek z zakresu historii religii, religii porównawczej, hermeneutyki, teologii, dialogu międzyreligijnego, filozofii, indologii oraz chemii. W dziedzinie chrystologii Panikkar znany jest przede wszystkim ze szczególnego rozumienia więzi między Jezusem historycznym a Chrystusem kosmicznym, jak i z pojmowania tajemnicy Chrystusa w perspektywie kosmoteandrycznej lub teandropokosmicznej. Dlatego skupię się głównie na omówieniu jego najważniejszej w tym aspekcie książki, jaką były dwa różne wydania *The Unknown Christ of Hinduism*²⁵⁴.

Książka, napisana w 1964 r., powstała, ażeby przybliżyć do siebie hinduizm i chrześcijaństwo. W *Przedmowie* Panikkar stwierdza, że jej celem jest „pokazanie żywej obecności Chrystusa w hinduizmie”²⁵⁵. Pragnie wyjaśnić, że Chrystus, rozumiany tradycyjnie jako druga Osoba Boska konstytutywnie związana z Jezusem z Nazaretu, jest obecny i działający w wyznawcach hinduizmu nie pomimo czy też obok ich religii, ale w niej samej i przez nią. Stwierdza mianowicie: „Chrystus jest nie tylko ontologicznym celem hinduizmu, ale także tym, który inspiruje, a Jego łaska jest prowadzącą – choć ukrytą – siłą, która pcha hinduizm ku swemu pełnemu odkryciu. Jest On «Zasadą», która mówiła do ludzi i działała już przed Abrahamem. Był On obecny w tej skale, którą z taką niepewnością uderzył Mojżesz. Był On w samym Mojżeszu, kiedy ten zdecydował się podzielić życie swego ludu”²⁵⁶. Oświadczenia te wpisują się w koncepcję *Logos spermatikos* Ojców Kościoła. W początkowym okresie swej twórczości Panikkar podkreśla bowiem, że Chrystus jest jedynym źródłem wszelkiego autentycznego doświadczenia religijnego. W *Przedmowie* do pierwszego wydania książki zauważa także, że przedstawiona w niej teza wypływa bezpośrednio z tradycji doktryny chrześcijańskiej, której on pragnie pozostać wierny. I tak istotnie jest. Jego propozycja jest adaptacją doktryny Ojców Kościoła w kontekście Wschodu i hinduizmu.

²⁵³ Raimon PANIKKAR, „Wiara i wierzenia. Doświadczenie wieloreligijne”, w *Religie świata w dialogu* (Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax, 1986), 9.

²⁵⁴ Raimon PANIKKAR, *The Unknown Christ of Hinduism* (London: Darton, Longman and Todd, 1964).

²⁵⁵ Tamże, VIII.

²⁵⁶ Tamże, IX.

Zasadnicza teza Panikkar przedstawiona w pierwszym rozdziale książki jest konstatacją, że prawdziwym punktem spotkania chrześcijaństwa i hinduizmu jest Chrystus. Nie jest to jeszcze Chrystus kosmiczny, oderwany od Jezusa z Nazaretu, lecz Chrystus tradycji chrześcijańskiej, konstytutywnie związany z Jezusem. „Chrześcijaństwo i hinduizm spotykają się w Chrystusie. (...) Nie możemy tego stwierdzenia racjonalnie «udowodnić». Możemy jedynie spróbować pokazać, że nie spotykają się w innym punkcie, oraz że według chrześcijaństwa i według hinduizmu także, mogą się one spotkać jedynie w Chrystusie, jeśli w ogóle się spotykają”²⁵⁷.

Panikkar przyznaje, że to, co jest specyfiką chrześcijaństwa i największą trudnością do zaakceptowania przez hinduizm, to tajemnica wcielenia, czyli uznanie, że Chrystus jest Jezusem z Nazaretu. Utożsamienie, które hinduizm uważa za coś absurdalnego, gdyż nie wyobraża sobie wcielenia absolutu, sam Panikkar – zgodnie z tradycją – uznaje za zasadniczą prawdę wiary chrześcijańskiej. Chrystus, konstytutywnie związany z Jezusem z Nazaretu, jest zatem ontologicznym punktem spotkania wszelkiej religii i wszelkiej pozytywnej wartości. Z punktu widzenia wiary chrześcijańskiej to Chrystus, utożsamiony z Jezusem, prowadzi każdego człowieka do Boga. Jest jedyną drogą. W tym sensie i tak dalece jak hinduizm jest prawdziwą religią, Chrystus jest już w nim obecny i działający.

W kolejnym wydaniu tej samej książki *The Unknown Christ of Hinduism* (1981) Panikkar dokonał zasadniczej zmiany w pierwszym rozdziale. Poprzednio pisał o żywej obecności Chrystusa w hinduizmie. Obecnie mówi o żywej obecności w hinduizmie „tej Tajemnicy, którą chrześcijanie nazywają Chrystusem”²⁵⁸. Widać wyraźnie, że dla niego słowo „Chrystus” nie jest już konstytutywnie związane z osobą Jezusa z Nazaretu, lecz, w sensie szerokim, oznacza Tajemnicę (*Mystery*), która jest tak samo nieznana chrześcijaństwu jak hinduizmowi. Oto jak teraz teolog indyjski określa temat swej książki: „Nie mówię o nieznaney dla hinduizmu zasadzie, ani o nieznanym dla chrześcijaństwa wymiarze boskim, lecz o tej nieznaney rzeczywistości, którą chrześcijanie nazywają Chrystusem, odkrytą w sercu hinduizmu, nie jako będącą mu obcą, ale jako będącą jego *zasadą życia*”²⁵⁹.

²⁵⁷ Raimon PANIKKAR, *The Unknown Christ of Hinduism*, 1968 (=1964), 6.

²⁵⁸ Tamże, 1981, 2.

²⁵⁹ Tamże, 14.

W wydaniu z 1964 r. słowo „Chrystus” było użyte w tradycyjnym rozumieniu jako druga Osoba Trójcy, która wcieliła się w Jezusie Nazaretu. Natomiast w edycji z 1981 r. znaczenie to jest już zmienione. Potwierdza to również analiza Jacques’a Dupuis. Zauważa on: „Co przedstawia zatem Chrystus? Panikkar tłumaczy, że dla niego Chrystus jest najsilniejszym żywym symbolem całej rzeczywistości ludzkiej, boskiej i kosmicznej, którą nazywa «Tajemnicą» – symbolem. Symbol ten nie ogranicza się do historycznego Jezusa i może przyjąć inne imiona, np. Rama, Kriszna, Iśwara lub Purusa. Chrześcijanie nazywają go «Chrystusem», ponieważ to w Jezusie i przez Niego doszli oni do wiary w ostateczną rzeczywistość. Niemniej każde imię wyraża niepodzielną Tajemnicę, będąc nieznanym wymiarem Chrystusa”²⁶⁰. Kiedy zatem w 1981 r. Panikkar interpretuje to, co wcześniej napisał o ukrytym Chrystusie hinduizmu, to już nie chodzi mu o Chrystusa konstytutywnie związanego z Jezusem z Nazaretu i w pełni w Nim objawionego. Obecnie, jego zdaniem, można prawdziwie powiedzieć, że „Jezus jest Chrystusem”, ale stwierdzenie odwrotne, że „Chrystus jest Jezusem”, jest fałszywe. Oto, jak uzasadnia swój pogląd: „Chciałem pokazać w tej książce, że nawet jeśli chrześcijanin wierzy, iż stwierdzenie «Jezus jest Chrystusem» jest czymś więcej niż abstrakcyjnym stwierdzeniem, a mianowicie jest wyznaniem wiary, to zdanie to nie jest identyczne ze zdaniem «Chrystus jest Jezusem»”²⁶¹. W opinii Panikkara pojęcie Chrystus oznacza więcej niż Jezus. Uważa, że chrześcijanin „nie może powiedzieć, że Chrystus jest jedynie Jezusem”. Główna afirmacja Panikkara dotyczy zatem radykalnego „rozróżnienia”, które zdaniem wielu prowadzi do „oddzielenia”²⁶² kosmicznego Chrystusa (*Logosu*) od Jezusa z Nazaretu. Konsekwencją jest stwierdzenie, że Chrystus (*Logos*), którego chrześcijanie spotykają w Jezusie, oznacza „nieznaną Rzeczywistość” lub „Tajemnicę” czy „rzeczywistość kosmoteandryczną” przyciągającą wszystkich innych ludzi, nazywaną wielością imion, i którą tylko chrześcijanie nazywają „Chrystusem”²⁶³. Owa „Tajemnica” jest tak samo nieznaną chrześcijanom, jak i wyznawcom innych religii.

²⁶⁰ Jacques DUPUIS, *Jésus-Christ à la rencontre des religions* (Paris: Desclée, 1989), 239.

²⁶¹ Raimon PANIKKAR, *The Unknown Christ of Hinduism*, 1981, 14.

²⁶² Jacques DUPUIS, *Jésus-Christ à la rencontre des religions*, 238-245.

²⁶³ Raimon PANIKKAR, *The Unknown Christ of Hinduism*, 1981, 20.

Ponieważ zerwana została konstytutywna więź między Chrystusem a Jezusem, dlatego kolejną konsekwencją tezy Panikkara jest stwierdzenie, że chrześcijanie winni zrezygnować z uznawania Jezusa za jedyne go i powszechnego Zbawiciela oraz pełne i ostateczne objawienie Boga. Wówczas chrześcijaństwo stanie się taką samą religią jak pozostałe. Zdaniem Panikkara, dylemat, przed jakim znajduje się współczesny chrześcijanin, przedstawia się następująco: „Albo zrezygnować z powszechności Chrystusa, gdyż współczesna świadomość nie może zaakceptować jednej ideologii dla całej planety; albo zrezygnować z chrześcijaństwa, gdyż istotę chrześcijańskiego samorozumienia stanowi prawda, że Chrystus jest powszechnym Zbawicielem, jedynym Pośrednikiem, jedynym Jednorodzonym [Synem] Boga”²⁶⁴.

Kim zatem dla Panikkara jest Chrystus w drugim, poprawionym i poszerzonym wydaniu książki *The Unknown Christ of Hinduism*? Czytając, ma się wrażenie, że niekiedy jest to Chrystus wiary chrześcijańskiej związany z osobą Jezusa z Nazaretu, innym razem zaś jest on bliżej nieokreśloną rzeczywistością – symbolem i *Misterium* (*Mystery*). Autor pyta sam siebie: Dlaczego używam imienia „Chrystus”, a nie np. imienia „Rama”? I odpowiada, że pierwszym powodem jest jarzmo tradycji: „Chrystus był i nadal jest jednym z najmocniejszych symboli ludzkości”²⁶⁵. Dla tradycji chrześcijańskiej oraz całej opcji inkluzywistycznej, o której była mowa w pierwszej części tego rozdziału, Chrystus, konstytutywnie związany z Jezusem z Nazaretu, jest czymś więcej niż tylko symbolem. Dla Panikkara natomiast Chrystus jest przede wszystkim symbolem. Píše dalej, że „Chrystus jest ciągle żyjącym symbolem dla całości rzeczywistości: ludzkiej, boskiej i kosmicznej. Jest bardziej symbolem od na pozór neutralnych symboli jak Bóg, Duch, Prawda”²⁶⁶. Jest symbolem odnoszącym się do „rzeczywistości kosmoteandrycznej”.

Jak widać, głównym problemem dla Raimona Panikkara, szczególnie w jego późniejszej twórczości, jest osoba Jezusa z Nazaretu, którą sukcesywnie oddziela od kosmicznego Chrystusa i redukuje do historycznego symbolu. Dlatego, zdaniem niektórych teologów, mamy w niej do czynienia ze swego rodzaju koncepcją doketystyczną, podobną do starożytniej herezji chrześcijańskiej z II i III wieku. Chrystologiczne my-

²⁶⁴ Tamże, 21.

²⁶⁵ Tamże, 26. Podkreślenie moje – Z.K.

²⁶⁶ Tamże, 27.

ślenie Panikkara jest doketystyczne w tym sensie, że konkretna historia Jezusa nie jest definitywnym i konstytutywnym wymiarem odwiecznego Chrystusa, co w konsekwencji prowadzi do wniosku, że Jezus nie jest jedynym, lecz jednym z wielu „zbawicieli”, w którym i przez którego działa kosmiczny Chrystus (*Logos*). W chrystologii Panikkara Budda, Kriszna, Sziwa, Iśwara także mogą być żyjącym Chrystusem. Nie dlatego, że jest wielu Chrystusów, lecz dlatego, że możliwych jest wiele wyrażen, epifanii kosmicznego Chrystusa w religiach świata.

PAUL F. KNITTER

Paul F. Knitter (ur. 1939) w 1985 r. opublikował książkę zatytułowaną *Other Names?*²⁶⁷. Sprawiała ona, że jego nazwisko stało się znane w kręgach osób zajmujących się teologią religii. Knitter nie tylko przedstawia w niej różne koncepcje współczesnej teologii religii, ale osobiście jako teolog katolicki opowiada się za opcją pluralistyczną. Z punktu widzenia chrystologii na szczególną uwagę zasługują jeszcze dwie jego pozycje książkowe: *Jesus and the Other Names* (1996), oraz *The Uniqueness of Jesus* (1997)²⁶⁸.

W analizie chrystologii Knittera skupię się na tej ostatniej. Książka ta jest dziełem szczególnym. Po pierwsze dlatego, że w sposób syntetyczny przedstawia 5 najistotniejszych tez Knittera odnośnie do jedyności i powszechności zbawczej Jezusa Chrystusa. Po wtóre zaś dlatego, że zawiera reakcje kilkunastu innych teologów na wyżej przedstawione propozycje oraz odpowiedzi Knittera. Teolog amerykański pragnie pokazać, że chrześcijańskie wyznanie wiary dotyczące jedyności Jezusa może i musi być zinterpretowane na nowo (tezy 1 i 2), ale nie powinno być porzucone (teza 3). Właśnie przez reinterpretację jedyności Jezusa chrześcijanie mogą ją na nowo wyznawać we współczesnym świecie naznaczonym pluralizmem religijnym (teza 4). Taka reinterpretacja – dowodzi – wyzwoli również głębszą pobożność w stosunku do osoby Jezusa (teza 5).

Jedyność Jezusa jest prawdziwa, ale nie jedyna. Stwierdzenie to znajduje się w tezie 3, gdzie czytamy: „Jedyność (*uniqueness*) Jezuso-

²⁶⁷ Paul F. KNITTER, *Non Other Names? A Critical Survey of Christian Attitudes Toward the World Religions* (New York: Orbis Books, 1985).

²⁶⁸ Paul F. KNITTER, *Jesus and the Other Names* (New York: Orbis Books, 1996) oraz L. SWIDLER, P. MOJZES, red., *The Uniqueness of Jesus. A Dialogue with Paul F. Knitter* (New York: Orbis Books, 1997).

wej roli zbawczej może być zinterpretowana jako *prawdziwa (truly)*, ale nie jako *wyłączna (only)*²⁶⁹”²⁷⁰. Zdaniem Knittera, wierność nauczaniu Nowego Testamentu niekoniecznie wymaga przyjęcia, że Jezus jest jedynym (*only*) pośrednikiem Bożej zbawczej łaski w historii, oraz że nie jest konieczne głoszenie Bożego objawienia w Jezusie jako „pełnego (*full*), ostatecznego (*definitive*) i nieprzekraczalnego (*unsurpassable*)”²⁷¹. Użyte tu określenia przymiotnikowe są starannie dobrane. Oto, co przez nie rozumie amerykański teolog. Po pierwsze – uważa, że w Jezusie nie ma pełnego objawienia Boga. Jezus nie wyczerpuje całej prawdy o Bogu, który dla Knittera, jest przede wszystkim nieprzekraczalną Tajemnicą (*unsurpassable Mystery*). W jego opinii stwierdzenie to jest uzasadnione zarówno teologicznie, jak i biblijnie. Uzasadnienie teologiczne jest następujące: żadne skończone medium nie może w sposób pełny i doskonały wyrazić tego, który jest Nieskończony. Biblia zaś, ze swej strony, nazywa idolatrią wszelkie próby zawarcia i ograniczenia nieskończonego Boga w jakiegokolwiek ludzkiej formie lub pośredniku. W opinii Knittera chrześcijanie „nie mogą jednocześnie utrzymywać, że Bóg absolutnie lub całkowicie stał się ciałem w Jezusie”²⁷², co – jego zdaniem – konsekwentnie prowadzi do wniosku, że w człowieku Jezusie nie mamy pełnego objawienia Boga. Po drugie – nie należy też twierdzić, że Jezus jest ostatecznym objawieniem Boga, w sensie jakoby poza Nim już nic istotnie nowego, prawdziwego i odmiennego nie może być o Bogu powiedziane. Zdaniem Knittera, twierdzenie takie sprowadziłoby Boga do wymiarów idola. Po trzecie – „Boże zbawcze słowo wypowiedziane w osobie Jezusa nie może być uznawane za nieprzekraczalne”²⁷³ w takim znaczeniu, że Bóg już nie mógłby na innych drogach i w innych czasach nic więcej – więcej (!), a nie jedynie głębiej – objawić co do swej zbawczej woli.

Powołując się na wierność przesłaniu Pisma Świętego oraz Tradycji Kościoła, Knitter kwestionuje klasyczne rozumienie jedyności Jezusa

²⁶⁹ Słowo *only* możemy tłumaczyć jako „jedynie” lub „wyłącznie”. W kontekście poruszanych tu kwestii bardziej przyjęło się w literaturze polskiej słowo „jedynie”. Dlatego poza zdaniami, jak wyżej, gdzie takie tłumaczenie mogłoby prowadzić do pewnego niezrozumienia, będę się posługiwał tym polskim odpowiednikiem słowa *only*.

²⁷⁰ Paul F. KNITTER, *The Uniqueness of Jesus*, 7.

²⁷¹ Tamże.

²⁷² Tamże, 8, przyp. 10.

²⁷³ Tamże, 8.

jako tego, który jest pełnym, definitywnym i nieprzekraczalnym objawieniem Boga. Oświadczają, że wierność świadectwu Nowego Testamentu wymaga od chrześcijan afirmacji, że Jezus jest „prawdziwą”, zbawczą obecnością Boga w historii. Zaraz jednak dodają, że jeśli – z jednej strony – świadectwo Nowego Testamentu zobowiązuje chrześcijan do uznania Jezusa za tego, który prawdziwie objawia Boga, oraz który jest prawdziwą zbawczą obecnością Boga w historii, to – z drugiej strony – chrześcijanie nie są zobowiązani do twierdzenia, że jest On jedynym objawieniem Boga i jedyną zbawczą obecnością Boga w historii. Rozróżnienie to pojawia się między pojęciami „prawdziwie” (*truly*) a „wyłącznie/jedynie” (*only*).

Subtelne rozróżnienia z tezy 3 prowadzą amerykańskiego pluralistę do zasadniczej deklaracji w tezie 5, w której dowodzi, że: „Proponowane rozumienie Jezusa jako *prawdziwie*, ale nie *jedyne* zbawcze Słowo Boże, spełnia to kryterium”²⁷⁴. Chodzi o kryterium „chrystologii pluralistycznej”, wedle której choć Bóg prawdziwie wypowiedział swoje zbawcze Słowo w Jezusie, to jednak – jak powiedziano w tezie trzeciej – „prawdziwie” nie oznacza „jedynie”. Dla Knittera Jezus jest „prawdziwie boski”, bo w Nim i przez Niego działał Bóg, i tak też doświadczyli Go Jego uczniowie. Jego zdaniem, takie funkcjonalne (a nie metafizyczne) rozumienie bóstwa Jezusa pozwala na uznanie, że to, co „stało się w Jezusie (...) może zdarzyć się, w analogiczny sposób, innym instancjom lub osobom”²⁷⁵. Czyli, że poza Jezusem analogicznie możliwe jest istnienie innych Synów i Córek Bożych. Po raz kolejny możemy się przekonać, co dla Knittera oznacza jego podstawowe rozróżnienie określić na: „prawdziwy” (*truly*) i „jedyńy” (*only*).

Jezus nie przestaje być dla niego „prawdziwym”, ale nie jest już „jedynym” Synem Bożym w sensie metafizycznym jako odwiecznie istniejąca druga Osoba Trójcy Świętej. Wyraźnie powiedziane jest to w następującym zdaniu: „Jeśli utożsamia się drugą Osobę Trójcy z ludzką osobą Jezusa, wówczas wcielenie jest ograniczone, gdyż może nią być tylko jedna ludzka osoba, zwana Jezusem z Nazaretu”²⁷⁶. Knitter uważa bowiem, że poza Jezusem istnieje możliwość innych wcieleń Słowa, gdyż więź między Nim a Jezusem z Nazaretu nie jest więzią konstytutywną,

²⁷⁴ Tamże, 14.

²⁷⁵ Tamże, 158.

²⁷⁶ Tamże, 159.

ekskluzywną, jedyną i odwieczną. Wczytując się głębiej w jego teksty, zauważamy, że amerykański teolog nie tylko kwestionuje konstytutywną i odwieczną więź między Słowem Bożym a Jezusem z Nazaretu, ale również rzeczywiste istnienie odwiecznego Bożego Słowa. Owszem, Jezus jest dla niego prawdziwym wcieleniem Słowa, tylko że to Słowo nie jest realnie i odwiecznie istniejącą hipostazą różną od Ojca i Ducha, ale jest jedynie metaforą wyrażającą samoudzielanie się Boga na zewnątrz.

Podsumowując, należy stwierdzić, że podobnie jak inni pluraliści, Paul F. Knitter zaprzecza konstytutywnej więzi między rzeczywiście istniejącym Słowem Bożym a Jezusem. Ponadto dla niego, tak jak dla innych pluralistów, odwieczne Słowo Boże jako druga Osoba Boska w rzeczywistości nie istnieje, ale w sposób metaforyczny wyraża Boże działanie *ad extra*. W konsekwencji, nie istnieje też Trójca Święta jako istnienie trzech rzeczywistych Osób Boskich: Ojca, Syna i Ducha Świętego. Trójca Święta również jest dla niego chrześcijańską metaforą dla wyrażenia „nieprzekraczalnej Tajemnicy” (*unsurpassable Mystery*). W tym znaczeniu jego rozumienie Trójcy jest w pewnym sensie modalistyczne. Ponadto Knitter odrzuca chrystologię konstytutywną, która w Jezusie Chrystusie widzi pełne i ostateczne objawienie Boga oraz jedyne powszechnego Zbawiciela. Jego zdaniem, jest to zasadnicza przeszkoda w uznaniu pluralizmu religijnego i w prowadzeniu prawdziwego dialogu z wyznawcami religii niechrześcijańskich jak równy z równym. Dlatego, mówiąc o Jezusie jako Zbawicielu, Knitter po raz kolejny odwołuje się do swego podstawowego rozróżnienia na „jedyne” i „prawdziwe”, by ponownie stwierdzić, że Jezus jest „prawdziwym” (*truly*) Zbawicielem, ale nie „jedynym” (*only*). Jego zdaniem, Jezus nie jest konstytutywną przyczyną naszego zbawienia, lecz jedynie to Boże zbawienie – dla nas chrześcijan – unaocznia i reprezentuje. Dlatego także Jego konieczność dla naszego zbawienia nie jest aż tak niezbędna, że bez niej nie moglibyśmy osiągnąć życia wiecznego. Relacja z Jezusem jest natomiast dla nas, chrześcijan, wzbogacająca, podobnie jak wzbogacające są relacje przyjaźni. Dlatego Knitter może powiedzieć, że Budda może być tak samo konieczny – czyli nas wzbogacić – jak Jezus. Mówiąc, że Jezus nie konstytuuje naszego zbawienia a jedynie je reprezentuje, Knitter całkowicie przyjmuje argumentację Schuberta Ogdena.

SCHUBERT M. OGDEN

Schubert M. Ogden (ur. 1928), emerytowany profesor teologii w Southern Methodist University, w 1992 r. napisał książkę zatytułowaną *Is There Only One True Religion or Are There Many?*²⁷⁷ Ogden proponuje w niej tzw. czwartą drogę w teologii religii. Stwierdza, że jeśli to, co zazwyczaj nazywa się inkluzywizmem, określałoby się jako monistyczny inkluzywizm, to jego propozycję można by nazwać pluralistycznym inkluzywizmem. Różnica między propozycją Ogdena a klasycznym inkluzywizmem ma swoje źródło w chrystologii. Przez wprowadzenie odpowiednich kategorii oraz ustosunkowanie się do poglądów kilku wybranych przedstawicieli pozycji inkluzywistycznej, Ogden systematycznie przedstawia własne rozumienie zbawczej roli Jezusa Chrystusa. Pierwszym zasadniczym rozróżnieniem, jakie wprowadza, jest rozróżnienie na „wydarzenie konstytutywne” i „wydarzenie reprezentatywne”. Stosując je do interpretacji zbawczego wydarzenia Jezusa Chrystusa, Ogden dochodzi do następującego wniosku: „Podczas gdy dla chrześcijańskiego monizmu, zarówno ekskluzywistycznego, jaki też inkluzywistycznego, to wydarzenie nie tylko reprezentuje możliwość zbawienia, ale w jakiś sposób je konstytuuje, dla zwolenników czwartej pozycji to wydarzenie w żaden sposób nie konstytuuje możliwości zbawienia, ale jedynie ją *reprezentuje*”²⁷⁸. Użyte tu rozróżnienie autor wyjaśnia, odwołując się do rzeczywistości sakramentalnej. Na przykład w sakramencie małżeństwa rolą księdza (pastora) nie jest konstytuowanie małżeństwa, ale reprezentowanie lub zadeklarowanie zaistnienia więzi małżeństwa. Ogden odwołuje się także do sakramentu chrztu. Pyta: Czy przez sakrament chrztu stajemy się dziećmi Bożymi, czy raczej chrzest jest autorytatywną deklaracją tego, że już jesteśmy dziećmi Bożymi z racji naszego człowieczeństwa? W odpowiedzi cytuje dziewiętnastowiecznego anglikańskiego teologa, Fredericka W. Robertsona, który twierdził, że istnieje analogia między chrztem a zbawczym wydarzeniem Jezusa Chrystusa. Pisał on, że to, co chrzest objawia – a nie konstytuuje! – dla jednostek, to wydarzenie Jezusa Chrystusa analogicznie objawia – a nie konstytuuje! – dla całej ludzkości.

²⁷⁷ Schubert M. OGDEN, *Is There Only One True Religion or Are There Many?* (Dallas: Southern Methodist University Press, 1992).

²⁷⁸ Tamże, 84.

Ogden ma świadomość, że takiego twierdzenia nie przyjęliby współcześni inkluzywiści. Zgodziliby się z rozumieniem sakramentu chrztu jako autorytatywnej (a nie konstytutywnej) deklaracji, że jesteśmy dziećmi Bożymi, ale odrzuciliby analogiczne zastosowanie tego rozumowania do zbawczego wydarzenia Jezusa Chrystusa. W ich oczach bowiem wydarzenie to nie jest wyłącznie reprezentatywne w relacji do naszego zbawienia, ale ma charakter konstytutywny. Przykładem takiej postawy są tezy Clodovisa Boffa, którego cytuje teolog amerykański²⁷⁹. Ogden zauważa, że Boff mówi o konstytutywnym odniesieniu się każdego człowieka do osoby Jezusa Chrystusa. Píše: „W terminach rozróżnienia zaproponowanego przez samego Boffa Jezus Chrystus istnieje w porządku tego, co *konstituuje* zbawienie, a nie jedynie w porządku jego objawienia”²⁸⁰. Innymi słowy, podobnie jak wielu zwolenników inkluzywizmu, Boff nie przyjmuje chrystologii reprezentatywnej, lecz zdecydowanie opowiada się za chrystologią konstytutywną. Z nią jednak dyskutuje Ogden i zadaje kolejne pytanie: Czy wydarzenie Jezusa Chrystusa jest przyczyną zbawienia, czy jego konsekwencją? Następnie sam stawia tezę, że jedyną przyczyną zbawienia jest pierwotna i odwieczna miłość Boga. Miłość ta nie jest czymś akcydentalnym w stosunku do Boga, lecz wyraża Jego istotę. Dlatego ten sam Bóg, który jest Stworzycielem człowieka, jest także jego Zbawicielem. „Ale wówczas – konkluduje Ogden – żadne wydarzenie w czasie i w historii, włącznie z wydarzeniem Jezusa Chrystusa, nie może być przyczyną zbawienia w sensie warunku koniecznego. Przeciwnie, każde wydarzenie, włącznie z wydarzeniem Chrystusa, może być w najlepszym wypadku konsekwencją zbawienia”²⁸¹. Zdaniem Ogdena zatem, wydarzenie Chrystusa nie może być przyczyną naszego zbawienia, ponieważ jedyną tego przyczyną jest nieskończona miłość Boga. Wydarzenie Chrystusa co najwyżej może być konsekwencją i „decydującą reprezentacją (*decisive representation*)”²⁸² zbawczej miłości Boga.

W swych rozważaniach Ogden konfrontuje własną teorię z myślą najwybitniejszego z inkluzywistów, jakim jest Karl Rahner. Oczywiście, nie zgadza się z niemieckim teologiem. Rahner bowiem, posługując

²⁷⁹ Ogden odwołuje się tu do książki Clodovis BOFF, *Theology and Praxis: Epistemological Foundations* (New York: Orbis Books, 1987).

²⁸⁰ Schubert M. OGDEN, *Is There Only One True Religion or Are There Many?*, 91.

²⁸¹ Tamże, 92.

²⁸² Tamże, 93.

się rozróżnieniem na „przyczynę sprawczą” i „przyczynę celową”, opowiada się za chrystologią konstytutywną, w której Jezus Chrystus jest przyczyną zbawienia wszystkich. Ogden z uznaniem odnosi się do tej koncepcji, widząc w niej najbardziej dojrzały owoc chrystologii konstytutywnej oraz opcji inkluzywistycznej. Stwierdza jednak, że argumentacja Rahnera go nie przekonuje. Oświadcza: „Pomimo jego wysiłków, by uniknąć wyboru między konstytutywnym a reprezentatywnym typem chrystologii nie widzę żeby [Rahner] kiedykolwiek wykazał realną, czyli różną od czysto formalnej, alternatywę. Jeśli istnieje realna, a nie jedynie werbalna, różnica między tym, że wydarzenie Chrystusa nie jest przyczyną sprawczą zbawczej woli Boga, ale jest jej przyczyną celową, wówczas – w stopniu, w jakim to postrzegam – wydarzenie Chrystusa ostatecznie nie jest prawdziwie konstytutywne dla zbawienia, ale jedynie reprezentatywne”²⁸³.

ROGER HAIGHT

Książka *Jesus Symbol of God* jest najważniejszym dziełem Rogera Haighta (ur. 1936), dlatego w analizie jego teologicznej propozycji rozumienia jedyności i powszechności zbawczej Jezusa Chrystusa skupię się głównie na tej pozycji²⁸⁴. Jezuita amerykański przedstawia w niej tzw. chrystologię Ducha jako integralną i adekwatną dla ludzi XXI wieku, żyjących w świecie naznaczonym kulturą postmodernistyczną oraz pluralizmem religijnym. Książka stała się przedmiotem dogłębnego studium Kongregacji Nauki Wiary. Po pięciu latach dochodzenia Stolica Apostolska zabroniła jezuitom amerykańskiemu nauczania, a w wydanej 8 lutego 2005 r. Nocie Kongregacja Nauki Wiary uznała, że książka *Jesus Symbol of God* „zawiera poważne doktrynalne błędy przeciwko katolickiej i świętej wierze Kościoła”. Błędy doktrynalne dotyczą siedmiu zasadniczych kwestii: preegzystencji Słowa, bóstwa Jezusa, Trójcy Świętej, wartości zbawczej śmierci Jezusa, jedyności i powszechności zbawczej, pośrednictwa Jezusa i Kościoła oraz zmartwychwstania Jezusa.

Rozumienie Jezusa jako symbolu Boga jest streszczeniem chrystologii „od dołu”, jaką proponuje Roger Haight. Nie jest to chrystologia, która odrzuca wszystko, co o tożsamości Jezusa i Jego zbawczym dziele zostało powiedziane w Nowym Testamencie i w Tradycji Kościoła. Jezu-

²⁸³ Tamże, 94-95.

²⁸⁴ Roger HAIGHT, *Jesus Symbol of God* (New York: Orbis Books, 1999).

ita amerykański pragnie wpisać swoją propozycję w perspektywę wiary chrześcijańskiej wyznawanej przez wieki, dlatego też bardzo poważnie traktuje przesłanie Tradycji. Jednak jego interpretacja chrystologii Nowego Testamentu i Tradycji Kościoła jest krytyczna i pod wieloma względami dyskusyjna. Nie jest to jednak krytyka, która – jak czyni to John Hick – po prostu kontestuje i odrzuca to, co przez wieki mówiono o Jezusie Chrystusie. Haight interpretuje dane Tradycji, szukając tego, co stanowi ich istotę, co jest ich intencją wiary zawartą w ograniczonych określonym kontekstem kulturowo-historycznym wyrażeniach biblijnych i dogmatycznych. Analiza chrystologii Nowego Testamentu i Tradycji Kościoła prowadzi go do przekonania, że ową istotę (intencję) wiary można wyrazić w sformułowaniu, iż w Jezusie był obecny i działający Bóg i nic mniej niż Bóg. Taką tezę teolog amerykański rozwija w swej konstruktywnej chrystologii, w której centrum znajduje się reinterpretacja tradycyjnej wiary w bóstwo Jezusa. Haight stawia pytanie: „Jak w sposób konstruktywny rozumiemy to, co tradycyjnie znane było jako boskość Jezusa?”²⁸⁵ Odpowiedź przedstawia w „chrystologii Ducha”. Podkreśla, że jego chrystologia Ducha nie stanowi opozycji do klasycznej chrystologii Logosu, lecz jest bardziej współczesną próbą wytłumaczenia boskości Jezusa Chrystusa. Zdaniem amerykańskiego teologa, chrystologia ta bardziej aniżeli tradycyjna odgórna i trzystopniowa chrystologia Logosu odpowiada mentalności współczesnego człowieka. Silniej też jest zakorzeniona w źródłach Nowego Testamentu, gdyż jest przede wszystkim chrystologią oddolną. Jej punktem wyjścia jest historyczny Jezus z Nazaretu, a integralność Jego człowieczeństwa nigdy nie jest podważana przez dalsze interpretacje. Zasadniczym pojęciem jest tu pojęcie „Ducha Bożego”, który nie jest traktowany jako trzecia Osoba Trójcy Świętej, ale jako metaforyczny symbol odnoszący się do immanentnej obecności i działania Boga w świecie. Haight podkreśla, że także Jezus doświadczał Boga jako Ducha, bo był napełniony Duchem Bożym.

Podstawową metaforą chrystologii Ducha, za pomocą której Haight wyraża sposób, w jaki Bóg jest obecny i działający w Jezusie, jest pojęcie *empowerment*, co w języku polskim przetłumaczyć można słowem „upełnomocnienie”, czyli udzielenie pełni praw i mocy do realizacji określonych zadań. Metafora ta na sposób pozytywny wyraża dynamikę chrystologii Ducha. Oto uzasadnienie Haighta:

²⁸⁵ Tamże, 424.

Upelnomocnienie zakłada zamieszkanie Boga jako Ducha w człowieku Jezusie. Duch Boży (...) jest obecnością Boga samego w taki sposób, że dynamicznie upelnomocnia (empowers) ludzką wolność. Boża obecność i upelnomocnienie nie opanowuje ludzkiej wolności, by ją pokonać, lecz ją uaktywnia, tak że staje się ona ulepszona, a nie przejęta. Ludzkie istnienie Jezusa jest wypełnione, a nie zastąpione. Nie jest to chrystologia trzystopniowa, a Bóg jako Duch nie istnieje jako podmiot Jezusowego bycia i działania. Jest to koncepcja bardziej dynamiczna i interaktywna, niż może być ona wyrażona w języku boskiego Logosu lub Ducha przyjmującego naturę ludzką. Powinna też być interpretowana jako coś więcej niż funkcjonalna lub „przysłówkowa” obecność Boga wobec Jezusa. Powinna być interpretowana jako prawdziwie ontologiczna obecność, ponieważ, gdzie Bóg działa, tam Bóg jest. W tej chrystologii upelnomocnienia Jezus jest rzeczywistością Boga²⁸⁶.

Szczegółnej uwagi i interpretacji wymagają w tym uzasadnieniu trzy ostatnie zdania. W pierwszym teolog amerykański odcina się od wszystkich chrystologii, które interpretują Jezusową relację do Boga jedynie w paradygmacie funkcji. Taka jest np. interpretacja Hicka, dla którego Boże synostwo Jezusa nie ma wymiaru ontologicznego. W drugim zdaniu Haight podkreśla, że relację Jezusa do Boga należy interpretować także w kategoriach ontologicznych, bowiem obecność Boga w Jezusie jest obecnością prawdziwie ontologiczną. Dlatego, w trzecim zdaniu, może powiedzieć, że Jezus jest rzeczywistą obecnością Boga. W innym miejscu jezuita amerykański stwierdza, że nie istnieje żadna racja, dla której nie należałoby przyjąć, że „osobowe samoudzielanie się Ducha, Jego obecność i działanie w Jezusie nie powinno być rozumiane jako wcielenie ontologiczne [*an ontological incarnation*], tak długo jak wcielenie nie oznacza, że współistotność Jezusa z nami jest zakwestionowana”²⁸⁷. Haight uważa, że aby przeciwstawić się adopcjonizmowi wystarczy stwierdzić, że obecność Boga jako Ducha w Jezusie istnieje „od pierwszego momentu Jego życia”²⁸⁸. Można zapytać: Czy rzeczywiście to wystarczy? Czy jednak nie jest konieczne uznanie preegzystencji Jezusa, albo przynajmniej jasne stwierdzenie, że w odróżnieniu od wszystkich innych ludzi początek Jezusa jest w Bogu samym, że jako ten konkretny człowiek z Nazaretu pochodzi On bezpośrednio i odwiecznie od Boga?

²⁸⁶ Tamże, 455.

²⁸⁷ Tamże, 459. Por. tamże, 277.

²⁸⁸ Tamże, 460. Por. tamże, 277.

Niestety, teolog amerykański nie uważa, że to przynależy do istoty wiary w Jezusa. Wręcz przeciwnie. Zarówno w swej interpretacji chrystologii Nowego Testamentu, jak i Tradycji Kościoła, krytykuje on ideę preegzystencji Jezusa. Nic też nie mówi o Jego odwiecznym pochodzeniu od Boga. „Nie można – oświadcza – myśleć w terminach preegzystencji Jezusa. Preegzystujący w stosunku do Jezusa jest Bóg, który wciela się w Jezusa”. W następnym zaś zdaniu dodaje istotną uwagę: „Doktryna podkreśla to, co tu jest oczywiste, mianowicie, że Jezus jest rzeczywiście stworzeniem jak my, a stworzenie nie może istnieć przed aktem stworzenia”²⁸⁹. Czy rzeczywiście jest to chrystologia Nowego Testamentu i soborów? Czy propozycja Rogera Haighta nie jest zaprzeczeniem deklaracji Nicei, gdzie jednoznacznie stwierdza się, że Jezus jest „zrodzony, a nie stworzony”, oraz że jest Bogiem pochodzącym od Boga: „Bóg z Boga, Bóg prawdziwy z Boga prawdziwego”?

Ponieważ cała chrystologia Haighta jest obroną prawdziwego człowieczeństwa Jezusa, dochodzi on do wniosku, że aby Jezus mógł być prawdziwym człowiekiem, takim jak my, musi być także stworzeniem – tak jak my. Dlatego, w konsekwencji, nie może odwiecznie pochodzić od Boga, nie można więc mówić o Jego preegzystencji. Teologowi amerykańskiemu wydaje się, że gdy powie, iż „Bóg i nic mniej niż Bóg jest rzeczywiście obecny i działający w Jezusie, oraz że dzieje się to w taki sposób, iż Jezus jest objawieniem i uosobieniem rzeczywistości Boga”²⁹⁰, to pozostanie wierny chrystologii Nowego Testamentu i nauczaniu Soborów Nicejskiego i Chalcedońskiego, i więcej już nic dodawać nie musi. Choć, moim zdaniem, stwierdzenie to samo w sobie jest jak ortodoksyjne, niemniej można pytać: Czy jest ono wystarczające? Czy wyraża wszystko, co powiedziano o tożsamości i jedności Jezusa w chrystologiach Nowego Testamentu oraz wspomnianych soborów? Czy – jak to czyni teolog amerykański – wystarczy powiedzieć, że różnica między Jezusem a nami jest jedynie różnicą „ilościową”, a nie „jakościową”?

Rozróżnienie to – kolejne bardzo istotne w chrystologii amerykańskiego teologia – zostaje wprowadzone przy okazji rozważań na temat jedności Jezusa. Haight zaczyna od oświadczenia, że tradycyjna trzystopniowa chrystologia aleksandryjska, z którą kojarzona jest chrystologia Logosu, wyraźnie zachowuje jedyność Jezusa w sensie Jego „różnicy

²⁸⁹ Tamże, 459. Por. tamże, 276.

²⁹⁰ Tamże, 462.

jakościowej” w odniesieniu do innych ludzi. Jednak słabo wyraża ona współistotność Jezusa z nami. Haight pyta więc: Czy uznanie różnicy jakościowej między Jezusem a nami – różnicy rozumianej jako „substancjalnej” (*substantial*) i „istotowej” (*essential*) – nie prowadzi do zakwestionowania deklaracji Soboru Chalcedońskiego, który stwierdza, że Jezus jest we wszystkim, z wyjątkiem grzechu, współistotny nam? I zaraz odpowiada: „Jakościowa różnica między zjednoczeniem Jezusa z Bogiem i zjednoczeniem innych ludzi z Bogiem oznaczałaby, że Jezus nie byłby współistotny z nami, nie byłby nowym Adamem, ani pierwotnym spośród wielu, ani pionierem naszego zbawienia. Nie byłby również przykładem do naśladowania przez nas”²⁹¹. Dlatego Haight proponuje wyjaśnić jedyność Jezusa wyłącznie za pomocą kategorii różnicy „ilościowej” (*quantitative*). Oświadcza: „Jeśli mówi się, że Duch Boży, którym jest Bóg, jest obecny w Jezusie w sposób całkowity lub pełny, to czy potrzeba powiedzieć coś więcej? Krótko mówiąc, można zrozumieć, że Bóg jako Duch był obecny w Jezusie w najwyższym stopniu i to jest wystarczające do przekazania tego wszystkiego, co chciano przekazać przez różnicę jakościową”²⁹². W ten sposób za pomocą kategorii różnicy ilościowej teolog amerykański pragnie wyrazić to, co chrystologia tradycyjna twierdziła za pomocą różnicy jakościowej. Po raz kolejny trzeba jednak zapytać: Czy kategoria różnicy ilościowej jest w stanie wyrazić wszystko o Jezusie? Jego zdaniem, doskonale zjednoczenie między Jezusem a Bogiem wystarczy do wykazania jedyności Jezusa, przy jednoczesnym zachowaniu Jego współistotności z nami. Tu ponownie rodzą się wątpliwości i pytania: Czy rzeczywiście to wystarczy? Co np. z Maryją, o której się mówi, że jest „niepokalanie poczęta” i „pełna łaski”, a więc również od momentu poczęcia pełna Ducha Bożego? Czy również Ona, tak samo jak Jezus, winna być uznawana za pośredniczkę Bożej zbawczej łaski? Jaka zatem byłaby różnica między Maryją a Jezusem? Czyż jednak zasadnicza różnica między Jezusem i nami (także Maryją) nie polega właśnie na tym, że my wszyscy – by posłużyć się słowami św. Ignacego Antiocheńskiego – jesteśmy ludźmi „pochodzenia ludzkiego”, to znaczy mającymi swój początek w czasie, natomiast Jezus jest człowiekiem „pochodzenia boskiego”, to znaczy ma swój początek bezpośrednio w Bogu i Jego wieczności? Czy zasadnicza różnica nie polega na tym, że On jest

²⁹¹ Roger HAIGHT, „The Case for Spirit Christology”, *Theological Studies*, nr 54 (1994): 279.

²⁹² Roger HAIGHT, *Jesus Symbol of God*, 463-464.

Stwórcą, a my stworzeniami? Moim zdaniem to właśnie przynależy do istoty chrystologii Nowego Testamentu oraz do istoty nauczania Soborów Nicejskiego i Chalcedońskiego. Haight natomiast zdaje się to bagatelizować, a nawet negować.

Podsumowując, należy stwierdzić, że proponowana przez Rogera Haighta chrystologia Ducha, uprawiana w perspektywie chrystologii „od dołu” w wielu aspektach bliska jest perspektywie Ewangelii synoptycznych. Z pewnością jest to także chrystologia bliższa mentalności współczesnego człowieka. Jej punktem wyjścia jest człowiek Jezus, podobny do nas – taki, jakiego przedstawiają Ewangelie. Jest to Jezus, który w swoim życiu doświadcza obecności Ducha Bożego jako Boga. Doświadczenie to jest dostępne i nam. W tym sensie chrystologia Ducha odwołuje się do wspólnego wszystkim ludziom doświadczenia Boga, by wewnątrz tego paradygmatu wskazać na jedyność Jezusa. Ponieważ w perspektywie tej chrystologii Jezus nie jest bytem boskim, zstępującym z nieba, lecz jednym z nas, dlatego jest nam bliższy i łatwiej możemy Go naśladować w naszym otwieraniu się na Ducha Bożego i w dążeniu do Boga. To wszystko stanowi niewątpliwy atut chrystologii Ducha proponowanej przez teologa amerykańskiego. Ale, czy chrystologia ta jest w stanie udowodnić odwieczne pochodzenie Jezusa od Boga i Jego konstytutywną jedność z Bogiem, co stanowi zasadniczy punkt chrystologii Nowego Testamentu jako całości oraz chrystologii Soborów Nicejskiego i Chalcedońskiego? Czy, chcąc pozostać wyłącznie w perspektywie chrystologii „od dołu”, Haight nie zubaża, wręcz nie redukuje afirmacji tamtych chrystologii? Czy chrystologia ta jest w stanie dowieść boskości Jezusa, tak jak rozumiały ją tradycyjne chrystologie? Próba teologa amerykańskiego jest jedną z najbardziej udanych i solidnych, lecz prowadzi do wniosku, że jest redukcjonistyczna. Jak zauważa watykańska *Nota*, konsekwencją proponowanej przez jezuitę amerykańskiego chrystologii Ducha jest zanegowanie preegzystencji Jezusa jako Słowa Bożego, zanegowanie prawdziwego bóstwa Jezusa, oraz jedyności i powszechności zbawczej Jezusa Chrystusa.

Haight oświadcza, że stwarzając świat, Bóg jednocześnie pragnął go zbawić. A ponieważ Bóg stworzył świat bez Jezusa, bo „wtedy” Go nie było, to Jezus nie może być także widziany jako przyczyna zbawienia świata. W Jezusie i przez Niego Bóg działał w określonym czasie i miejscu celem objawienia swej zbawczej mocy. Działanie to, ze względu

na historyczność Jezusa, jest ograniczone w stosunku do generalnego zbawczego działania Boga, wynikającego z aktu stworzenia. Dla Haighta, podobnie jak dla Knittera i Ogdena, Jezus nie konstytuuje naszego zbawienia, lecz jedynie je reprezentuje i „objawia coś, co zawsze było operatywne”²⁹³.

W 2005 r. Roger Haight opublikował książkę *The Future of Christology*²⁹⁴. Powraca w niej do swoich zasadniczych tez zamieszczonych w *Jesus Symbol of God*. Centralna kwestia dotyczy rozumienia bóstwa Jezusa. W tej nowej publikacji w sposób jednoznaczny przyjmuje on opcję pluralistyczną. Podobnie jak Paul Knitter, amerykański jezuita oświadcza, że chociaż Jezus jest prawdziwie boski, niemniej nie jest On jedynym boskim pośrednikiem²⁹⁵. Nie jest też jedynym „wcieleniem” Boga w historii²⁹⁶. Píše: „Uznanie bóstwa Jezusa mówi dwie rzeczy: że Bóg działa w Jezusie w szczególnie i historycznie jedyny sposób, oraz że Bóg może również być obecny i działać w innych historycznych symbolach Boga, które także są jedyne”²⁹⁷. Swoją propozycję przemyślenia na nowo tradycyjnej prawdy o bóstwie Jezusa uzasadnia współczesną, nową świadomością pluralizmu religijnego oraz koniecznością zdystansowania się wobec – jak to nazywa – „wąskiego horyzontu świadomości” (*narrow horizon of consciousness*), gdzie kultury i religie były na siebie zamknięte i postrzegane jako wzajemne zagrożenie. Oświadcza: „W wąskim horyzoncie świadomości uznanie możliwości innych «wcielen» Boga oznacza relatywizowanie (...) wcielenia w Jezusie. Ale sytuacja pluralizmu religijnego propaguje szerszy horyzont świadomości: wszystkie pośrednictwa Boga z definicji są ograniczone; jedno ograniczone pośrednictwo religijne lub jedna historyczna religia nie może w pełni objawić tajemnicy Boga; żaden ludzki argument, ani żadne przekonanie nie może ograniczyć lub w sobie zawierać możliwości transcendentnego Boga; ostatecznie więc, nie ma powodu, aby twierdzić, że potencjalne istnienie innych bożych pośrednictw w jakiś sposób osłabia prawdziwą obecność Boga zaktualizowaną w Jezusie”²⁹⁸.

²⁹³ Tamże, 360.

²⁹⁴ Roger HAIGHT, *The Future of Christology* (New York: Continuum, 2005).

²⁹⁵ Tamże, 192.

²⁹⁶ Tamże, 193.

²⁹⁷ Tamże.

²⁹⁸ Tamże, 193-194.

3. PODSUMOWANIE

Z przeprowadzonych wyżej analiz różnych chrystologii teologów opcji pluralistycznej jednoznacznie wynika, że punktem wyjścia do ich krytycznego stosunku wobec tradycyjnego nauczania Kościoła widzącego w Jezusie Chrystusie prawdziwego Boga i prawdziwego człowieka oraz jedynego i powszechnego Zbawiciela wszystkich było nauczanie Nowego Testamentu. Aby zatem krytycznie ustosunkować się do ich poglądów, należy sięgnąć do nauczania Pisma Świętego (zwłaszcza Nowego Testamentu) i w ten sposób wykazać, że już z perspektywy chrystologii Nowego Testamentu ich interpretacja jest redukcjonistyczna, błędna i nieortodoksyjna.

W 1994 r. francuski egzegeta i wykładowca egzegezy Nowego Testamentu w Papieskim Instytucie Biblijnym w Rzymie, Jean-Noël Aletti (ur. 1942), opublikował cenną monografię poświęconą chrystologii Nowego Testamentu, pod tytułem *Jésus-Christ fait-il l'unité du Nouveau Testament?*²⁹⁹. Aletti wychodzi od założenia, że chrystologia była czynnikiem determinującym konstytuowanie się wszystkich pism Nowego Testamentu. Wspólną zaś cechą różnych chrystologii Nowego Testamentu jest ich składnia „jezu-chrystologiczna”, czyli odwołanie się do osoby Jezusa wyznawanego jako Chrystusa. Różne pisma (Listy, Ewangelie, Apokalipsa) nigdy nie oddzielają Chrystusa od człowieka Jezusa. Więcej, zdaniem Alettiego, im bardziej chrystologia jest „od góry”, np. w Ewangelii św. Jana, w jego Listach i w Apokalipsie, „tym większy kładzie się nacisk na człowieka Jezusa. To w Nazarejczyku, w tym oto człowieku, objawiła się ostatecznie chwała Boga Ojca”³⁰⁰. Teza ta znajduje się na antypodach logocentryzmu, proponowanego przez takich pluralistów jak Raimon Panikkar czy Paul F. Knitter. Wnosi także pewne uściślenie do propozycji chrystologicznej Jacques’a Dupuis.

Analizując prawie wszystkie pisma Nowego Testamentu – listy Pawła, Ewangelie synoptyczne i pisma Janowe – Aletti podkreśla, że to, co stanowi o jedności Nowego Testamentu, to właśnie jego struktura „jezu-chrystologiczna”. Egzegeta z Biblicum pokazuje, jak determinuje ona nowotestamentową teologię, soteriologię, eschatologię, eklezjolo-

²⁹⁹ Jean-Noël ALETTI, *Jésus-Christ fait-il l'unité du Nouveau Testament?* (Paris: Declée, 1994).

³⁰⁰ Tamże, 256.

gię, etykę itd. Na przykład w 1 Kor 1,17-2,5 widać, jak św. Paweł wiąże chrystologię i teologię w dwa nierozłączne składniki tej samej Ewangelii, jak bardzo jego mówienie o Bogu jest mówieniem o Jezusie Chrystusie. Dla Pawła wierzyć w Ewangelię Boga jest jednoznaczne z wiarą w Jezusa Chrystusa (por. Rz 9,30–10,21). Jezus Chrystus nie odwołuje nas od Boga, lecz przeciwnie, jest objawieniem Jego mądrości. Najdobitniej wyrażone jest to w 1 Kor 1–2. „Przedmiotem Ewangelii Pawła – zauważa Aletti – jest przede wszystkim Jezus Chrystus”³⁰¹. Wszystkie inne tematy poruszane przez niego związane są i niejako wypływają z „jezu-chrystologii” skoncentrowanej na wydarzeniu krzyża.

Odnosząc to do współczesnej problematyki teologii religii, stwierdzić można, że obce myśli apostoła jest wszelkie mówienie o Bogu, które nie jest konstytutywnie związane z wydarzeniem Jezusa Chrystusa. Aletti pisze bowiem: „Apostoł Paweł, wydaje się, nigdy nie chce oddzielać Boga od Chrystusa, jakby możliwe było poznanie jednego z nich bez drugiego”³⁰². Dlatego też Paweł utożsamia zbawcze działanie Boga z działaniem Jezusa Chrystusa, podkreślając ich jedność (por. Ef 2,15). Apostoł stawia Jezusa Chrystusa po stronie Boga i razem z Bogiem, kiedy wspomina dzieło stworzenia. Już w 1 Kor 8,6 podkreślone jest stwórcze pośrednictwo Jezusa Chrystusa. Jeszcze wyraźniej widać to w Kol 1,15-20, gdzie wiersze 16 i 20 wskazują, że wszystko zostało w Nim stworzone i w Nim pojednane. W teologii Pawłowej ta konstytutywna więź między Bogiem i Jezusem Chrystusem nie odnosi się jedynie do ich działania, ale także do ich bycia. Działanie bowiem – podkreśla Aletti – wskazuje na tożsamość bycia, i odwrotnie. Oznacza to, że ponieważ działanie Jezusa Chrystusa, jako działanie zbawcze, jest jednocześnie działaniem Boga, dlatego, także w swoim byciu, czyli w swoim jestestwie, Jezus Chrystus jest Bogiem. Odnosi się to zarówno do dzieła zbawienia, jak i dzieła stworzenia. Jednym słowem, w teologii Pawła Jezus Chrystus znajduje się w nierozdzielnej i konstytutywnej relacji z Bogiem – relacji działania i bycia.

Struktura „jezu-chrystologiczna” stanowi istotę teologii apostoła. Widać to wyraźnie we wszystkich stwierdzeniach odnoszących się do „ojcostwa Boga”, który nazywany jest „Ojcem Pana naszego Jezusa Chrystusa” (por. 2 Kor 1,3; 11,31; Rz 15,6; Kol 1,3; Ef 1,3). „Czytając

³⁰¹ Tamże, 34.

³⁰² Tamże, 51.

całość listów – stwierdza Aletti – nie można oprzeć się wrażeniu, że dla Pawła to właśnie ojcostwo najlepiej opisuje Boga, najlepiej Go definiuje: Bóg ma Syna i w geście niebywalej miłości posłał Go do nas, aby nas odkupić i abyśmy stali się synami³⁰³. Choć temat Boga Ojca obecny jest już w Starym Testamencie, jednak, zdaniem egzegety z Biblicum, „w listach Pawła relacja Boga do ludzi rozumiana jest w odniesieniu do istniejącej relacji Ojca do Syna, Jezusa Chrystusa, gdzie ta druga nadaje strukturę tej pierwszej: nasze synostwo, lub raczej nasza synowska adopcja (*hyiothesia*) związana jest z synostwem Jezusa, jak na to wskazuje Ga 4,4-6”³⁰⁴.

O głębokości i powszechności chrystologizacji teologii Pawła Aletti pisze, odwołując się do książki Jamesa D. G. Dunna, *Unity and Diversity in the New Testament*, w której angielski egzegeta oświadcza, że ogniskiem jedności w tej teologii jest „Jezus i wiara w Niego”. Aletti nawiązuje do tego stwierdzenia i dodaje krótki, ale wymowny komentarz: „Prawda słów Dunna przechodzi najśmielsze oczekiwania samego ich autora”³⁰⁵. Proces chrystologizacji, a dokładnie struktura „jezu-chrystologiczna” naznaczyła teologiczną refleksję Apostoła Narodów w różnych dziedzinach teologii. Jest to także prawdziwe w przypadku Ewangelii synoptycznych.

Egzegeta francuski zauważa, że „im dalej posuwamy się w opowiadaniach ewangelicznych, tym bardziej pytanie o tożsamość Jezusa interesuje ich aktorów, i tym więcej Jezus mówi o sobie samym i swoim przeznaczeniu”³⁰⁶. Dlatego można stwierdzić, że „opowiadania ewangeliczne są zbudowane na pytaniu «jezu-chrystologicznym»”³⁰⁷. I tak jak w przypadku listów Pawłowych, także u synoptyków struktura „jezu-chrystologiczna” wpływa na inne tematy teologiczne poruszane w Ewangeliach. Pierwszym i najważniejszym z nich jest pytanie o tożsamość Boga. Aletti podkreśla, że zanim Jezus zacznie mówić o Bogu, to już narratorzy wskazują czytelnikom, iż od początku publicznej działalności otrzymuje On z nieba tożsamość Syna. Zaś podczas sceny chrztu w Jordanie sam słyszy słowa: „Ten jest mój Syn umiłowany, w którym mam upodobanie”

³⁰³ Tamże, 55.

³⁰⁴ Tamże.

³⁰⁵ Tamże, 115.

³⁰⁶ Tamże, 127.

³⁰⁷ Tamże, 128.

(Mt 3,17). W ten sposób Jezus zaczyna swoją publiczną działalność, wiedząc, kim jest. Zdaniem Alettiego, w określeniu tym, odwołującym się do Ps 2,7, nie należy doszukiwać się deklaracji „absolutnego synostwa Bożego” Jezusa w sensie metafizycznym, lecz należy je rozumieć w sensie mesjańskim. Kolejnym miejscem Bożej interwencji w czasie publicznej działalności Jezusa jest scena przemienienia. Jej celem jest wezwanie skierowane do uczniów, by słuchali Jezusa zwłaszcza w chwili, kiedy będzie musiał cierpieć. „To tego człowieka godzącego się na cierpienie i śmierć Bóg ogłasza «Synem umiłowanym»”³⁰⁸. Teologię tych dwóch wydarzeń Aletti opatruje następującym komentarzem: „Głos niebieski obwieszcza tożsamość Jezusa w dwóch decydujących momentach, które na swój sposób są początkami: ten, gdzie Jezus chciał być pośród grzeszników, by pokazać im miłosierdzie Boże; i ten, gdzie ponadto akceptuje przejście przez cierpienia i odrzucenie. Czyniąc to, synoptycy wskazują na ważność Bożej odpowiedzi, która poręcza sposób, w jaki Jezus postrzega swoją misję (...). I nikogo nie zdziwi, jak pod krzyżem przeciwnicy odnoszą się do Jezusa, kiedy to całe Jego życie wymaga właśnie aprobaty ze strony Boga (por. Mt 27,43). Otóż w tym momencie, gdy Jezus był najbliżej grzeszników, aż do uważania Go za jednego z nich, niebo nie odpowiada. Dla przeciwników jest to znak, że całe życie [Jezusa] było złe”. Aletti podsumowuje: „Tożsamość Boga jest tak samo zakwestionowana jak tożsamość Jezusa, a zwycięstwo drugiego równoznaczne ze zwycięstwem pierwszego”³⁰⁹.

Innymi słowy, celem synoptycznych opowiadań ewangelicznych jest wskazanie na boską tożsamość Jezusa; na to, że jej pełne i właściwe zrozumienie znajduje się w Bogu, w relacji Jezusa z Bogiem. W Ewangeliach synoptycznych uwidacznia to znamieny epizod uzdrowienia paralityka: „Twoje grzechy są odpuszczone” (por. Mt 9,2-6; Mk 2,5-11; Łk 5,20-24). Dla faryzeuszy było to bluźnierstwo, gdyż jedynie Bóg może odpuszczać grzechy. „Umieszczając to wydarzenie u początków publicznej działalności Jezusa, trzy opowiadania synoptyczne pragną w ten sposób zaznaczyć, że Jezus wie, jaką mocą jest wypełniony oraz jakie zbawienie przynosi”³¹⁰. Ze stwierdzeniami tymi zgodziłby się zapewne Roger Haigh. Jego chrystologia Ducha sytuuje się na tym poziomie i w tym sensie

³⁰⁸ Tamże, 131.

³⁰⁹ Tamże, 131-132.

³¹⁰ Tamże, 134.

nie jest sprzeczna z przesłaniem Ewangelii synoptycznych. Przeczy ona jednak wszelkim afirmacjom chrystologicznym o charakterze metafizycznym i wyklucza – jak widzieliśmy – wszelką chrystologię „od góry”. Przeczy też uznaniu Jezusa za jedyne i powszechnego Zbawiciela wszystkich. Otóż, zdaniem Alettiego, jest to także przesłanie Ewangelii synoptycznych. Píše on: „O tym, że wiara w Niego jest decydująca dla przyszłości całej ludzkości, mówi z dużą jasnością sam Jezus synoptyków: «Kto się przyzna do Mnie wobec ludzi, przyzna się i Syn Człowieczy do niego wobec aniołów Bożych; a kto się Mnie wyprze wobec ludzi, tego wyprę się i Ja wobec aniołów Bożych» (Łk 12,8-9). Opozycja ludzkie/aniołowie wskazuje, że osoba Jezusa nie dotyczy jedynie judaizmu (...), ale całej ludzkości w przestrzeni i czasie”³¹¹. Tego ostatniego zdania nie powtórzyliby ani Haight, ani inni pluraliści. Wskazuje ono bowiem na powszechny zbawczy charakter wydarzenia Jezusa Chrystusa. Takie jednak – jak przekonująco argumentuje Aletti – jest przesłanie samego Jezusa w Ewangeliach synoptycznych. Zatem także w tych Ewangeliach podstawowe tematy dotyczące Boga i zbawienia wszystkich ludzi uwarunkowane są „czynnikiem «jezu-chrystologicznym»”³¹².

Wyraźne jest to także w pismach Janowych. Zdaniem Alettiego, ten mało elegancki termin „jezu-chrystologia” streszcza dobrze strukturę czwartej Ewangelii. Wyraża on bowiem jej istotny element, czyli chrystologizację poszczególnych tematów teologicznych, która coraz bardziej zdeterminowana jest przez osobę Jezusa z Nazaretu. Innymi słowy, nie jest to jedynie chrystologizacja abstrakcyjna, oderwana od Jezusa, lecz jest ona zakorzeniona w tym konkretnym człowieku, w Jezusie z Nazaretu, w Jego nauce i działaniu. Aletti pisze: „Po przeczytaniu Ewangelii Jana należy wierzyć, że «Jezus jest Chrystusem, Synem Bożym». Ten użyty na końcu Ewangelii tytuł nabiera mocy dwudziestu rozdziałów, które go poprzedzają (...). Narrator potwierdza to, co sam Jezus wielokrotnie powtarzał podczas swej publicznej działalności, a zwłaszcza w swej mowie pożegnalnej (por. J 13-17). Uczniowie winni zaś na różne sposoby świadczyć o tym, że wyszedł On od Boga, że był Jego umiłowanym Synem, oraz że przez Niego i w Nim możemy teraz widzieć Boga”³¹³. Jezuita z Biblicum podkreśla, że w Ewangelii Jana Je-

³¹¹ Tamże, 140.

³¹² Tamże, 166.

³¹³ Tamże, 220-221.

zus znajduje się na miejscu Boga, można w Nim zobaczyć Boga, oraz że „słowo «Bóg» odnosi się do «Słowa» w Prologu”³¹⁴. Oznacza to, że nie można oddzielać odwiecznego Słowa, które było u Boga i było Bogiem, od osoby Jezusa z Nazaretu. Podobnie nie można oddzielić i zrozumieć tożsamości Boga od tożsamości Jezusa. Jak zauważa egzegeta francuski, Bóg Ojciec „żyje w swoim Synu i czytelnik jest stopniowo prowadzony aż do zrozumienia, że życie Syna w pełni objawia bycie samego Ojca: kto Go widzi, widzi Ojca, ponieważ Ojciec i On są jedno (J 10,30), ponieważ Ojciec jest w Nim, a On w Ojcu, ponieważ mówi to, co powiedział Mu Ojciec (J 12,50), ponieważ nic nie czyni sam z siebie (J 8,28), ponieważ wszystko, co ma Ojciec, jest Jego (J 16,15) itd. Ewangeliczne opowiadanie jest tak skonstruowane, żeby nie można było oddzielić słów Ojca i Syna, i żeby Bóg był na zawsze poznany i objawiony jako Ojciec Jezusa, Ojciec kochający do tego stopnia, że posłał swego Jednorodzonego Syna”³¹⁵.

Choć powyższe oświadczenia Alettiego mogą być interpretowane w kategoriach „funkcji”, tak jak proponuje to w swej chrystologii Ducha Roger Haight, ostatecznie jednak sformułowania francuskiego egzegety mają charakter ontologiczny, właściwy Prologowi. Aletti pisze: „Nawet jeśli Jezus nie mówi wraz Prologiem, że jest «Słowem», to określa siebie jako «światło», «drogę» i «prawdę», inaczej mówiąc, jako objawienie pełne i ostateczne. (...) Jezus jest całą prawdą, całym światłem, jedyną drogą prowadzącą do poznania Boga. Objawienie Boga nie tylko jest bez Niego niepojmowalne, lub mogące być od Niego oddzielone, lecz jest ono w Nim całkowicie zawarte. Oznacza to, że wszystkie objawienia poprzedzające Jego przyjście już znajdowały się w relacji do Niego i w Nim były zawarte”³¹⁶. Stwierdzenie to jednoznacznie przeciwstawia się tezom zwolenników pluralistycznej opcji w teologii religii, która nie uznaje objawienia Boga w Jezusie za całkowite, ostateczne i definitywne. Przeciwstawia się też wszelkim próbom teologicznych rozwiązań, które wprowadzałyby wolną „przestrzeń” od zbawczego działania Jezusa Chrystusa. Potwierdza natomiast afirmację opcji inkluzywistycznej, zdaniem której objawienie to jest ostateczne, pełne i normatywne. Krótko mówiąc, Janowa „jezu-chrystologia” czyni z Nazarejczyka nie

³¹⁴ Tamże, 227.

³¹⁵ Tamże, 229.

³¹⁶ Tamże, 234.

tylko Mesjasza, lecz „odwiecznego Syna, Słowo, Światło, Zmartwychwstanie”³¹⁷ i w tym sensie reprezentuje tzw. wysoką chrystologię, czyli chrystologię „od góry”.

Podsumowując, przedstawiona przez Jeana-Noëla Alettiego struktura „jezu-chrystologiczna” wszystkich pism Nowego Testamentu w wielu istotnych dla teologii religii zagadnieniach kontestuje tezy opcji pluralistycznej i potwierdza propozycje opcji inkluzywistycznej. Najważniejsze afirmacje dotyczą uznania powszechności zbawczej Jezusa Chrystusa oraz Jego preegzystencji i bóstwa. Nie do przyjęcia zatem są, nie tylko z punktu widzenia Tradycji i Magisterium Kościoła, ale także już z punktu widzenia nauczania Nowego Testamentu, tezy opcji pluralistycznej podające w wątpliwość prawdę wiary o jedności i powszechności zbawczej Jezusa Chrystusa.

³¹⁷ Tamże, 238.

ROZDZIAŁ TRZECI

KOŚCIÓŁ A ZBAWIENIE W TEOLOGII POSOBOROWEJ

W konkluzji omówienia historii oraz interpretacji aksjomatu „Poza Kościołem nie ma zbawienia” powiedziliśmy sobie, że wyrażenie „poza Kościołem” winno być rozumiane w sensie bez niego, pojmowane jako całkowicie bez niego: *sine Ecclesia nulla salus*. Takie też jest nauczanie Soboru Watykańskiego II. Z jednej strony sobór podtrzymuje klasyczne nauczanie o konieczności Kościoła do zbawienia (por. KK 14), z drugiej natomiast uznaje możliwość zbawienia dla wszystkich ludzi dobrej woli (por. KK 16). W numerze 16 konstytucji *Lumen gentium* wyszczególnionych jest kilka grup osób, które są przyporządkowane (*ordinantur*) do Kościoła jako ludu Bożego, dzięki czemu mogą osiągnąć zbawienie: (a) naród żydowski; (b) muzułmanie i inni, którzy uznają Stworzyciela; (c) ci, „którzy bez własnej winy nie znając Ewangelii Chrystusowej i Kościoła Chrystusowego, szczerym sercem jednak szukają Boga i wolę Jego przez nakaz sumienia poznaną starają się pod wpływem łaski pełnić czynem”; (d) oraz ci, „którzy bez własnej winy w ogóle nie doszli jeszcze do wyraźnego poznania Boga, a usiłują nie bez łaski Bożej, wieść uczciwe życie”. O stosunku Kościoła do judaizmu pobiblijnego i do muzułmanów będzie mowa w rozdziale czwartym.

W tym miejscu chcę się skupić na osobach przyporządkowanych do grupy (c) i (d). Jak zauważył Gavin D’Costa, w obu przypadkach sobór nawiązuje do tradycyjnego pojęcia „niepokonalnej nieznajomości”³¹⁸. Do grupy (c) można zaliczyć wszystkich, którzy w Boga wierzą (teiści); do grupy (d) – wszystkich, którzy nie wierzą w istnienie osobowego Boga (nie-teiści). Teiści wykazują się niepokonalną nieznajomością co

³¹⁸ Gavin D’Costa, *Vatican II. Catholic Doctrines on Jews and Muslims* (Oxford: Oxford University Press, 2014), 70-80.

do Chrystusa, Trójcy Świętej i Kościoła; nie-teiści – dodatkowo wykazują się niepokonalną nieznajomością również odnośnie do poznania Boga. Niemniej jedni i drudzy mogą być zbawieni, gdyż ani jednym, ani drugim Bóg nie odmawia swojej zbawczej łaski oraz relacji przyporządkowania do Kościoła jako powszechnego sakramentu zbawienia. Zauważmy ponadto, że środkiem zbawienia w ich przypadku jest uczciwe życie i postępowanie zgodne z sumieniem. Jest to aluzja do prawa naturalnego. Jednak, podobnie jak to było powiedziane odnośnie do oświadczeń Magisterium Kościoła z przeszłości, również tutaj wyraźnie jest zaznaczone, że uczciwe życie i postępowanie zgodnie z sumieniem jest niemożliwe bez łaski. Jeśli zatem są zbawieni, to ostatecznie przez łaskę Bożą i wiarę *implicite* w Chrystusa³¹⁹. W numerze 14 konstytucji przypomniana jest tradycyjna prawda o konieczności pielgrzymującego Kościoła do zbawienia. Jak zauważa Karl Rahner, Sobór Watykański II nigdy nie rozwinął tego nauczania w sposób systematyczny³²⁰.

Celem zgłębienia tego nauczania, podobnie jak w rozdziale drugim, odwołam się do interpretacji kilku wybranych teologów katolickich opcji inkluzywistycznej, takich jak: Gérard Philips, Yves Congar, Henri de Lubac, Karl Rahner, Joseph Ratzinger, Bernard Sesboüé, Francis A. Sullivan, Jean-Marie Pasquier, Jacques Dupuis, Jean Raïgal, Christian Gouyaud; teologowie związani z *Revue thomiste*; Czesław Bartnik, Marian Rusecki oraz Sławomir Ireneusz Ledwoń. Wielu z nich było ekspertami soborowymi, dlatego przedstawiona przez nich interpretacja ma szczególne znaczenie. Inni są teologami relatywnie młodszego pokolenia. Niesamowita w tym przeglądzie różnych stanowisk jest rozbieżność poglądów. Zanim się temu przyjrzymy, najpierw zobaczmy, jak nauczanie soboru przedstawiają i interpretują posoborowe dokumenty Magisterium Kościoła.

1. MAGISTERIUM KOŚCIOŁA

Zasadniczymi dokumentami najnowszego Magisterium Kościoła interpretującymi soborowe nauczanie na temat Kościoła jako po-

³¹⁹ Więcej na ten temat w moim artykule „Wiara, która zbawia”, *Studia Bobolanum* 28, nr 2(2017): 101-128.

³²⁰ Karl RAHNER, „Co to jest sakrament?” w: Karl RAHNER, *Pisma wybrane*, t. 2, Wybór tekstów i przekład Grzegorz Bubel (Kraków: Wydawnictwo WAM, 2007), 293.

wszechnego sakramentu zbawienia, są: Encyklika *Redemptoris missio* (1990), Deklaracja *Dominus Iesus* (2000), *Katechizm Kościoła Katolickiego* (1992).

ENCYKLIKA REDEMPTORIS MISSIO

Encyklika *Redemptoris missio* reprezentuje teologię religii o charakterze regnocentrycznym w perspektywie paradygmatu inkluzywistycznego. Najlepiej zostało to wyrażone w następującym fragmencie: „Prawdą jest zatem, że zaczątkowa rzeczywistość Królestwa może się znajdować również poza granicami Kościoła w całej ludzkości, o ile żyje ona «wartościami ewangelicznymi» i otwiera się na działanie Ducha, który tchnie, gdzie i jak chce (por. J 3,8)” (RMi 20). Właściwa interpretacja tego oświadczenia wymaga usytuowania go w perspektywie rozdziału drugiego poświęconego zagadnieniu Królestwa Bożego. Struktura tego rozdziału określona jest na samym wstępie. Chodzi o Królestwo Boże „przygotowane już przez Stary Testament, ziszczone przez Chrystusa i w Chrystusie, głoszone wszystkim narodom przez Kościół, który działa i modli się, by się urzeczywistniło w sposób doskonały i ostateczny” (RMi 12). Powiedziane jest też, że wypełnieniem Królestwa Bożego jest zbawienie polegające na „uwierzeniu i przyjęciu tajemnicy Ojca i Jego miłosierdzia, ukazanej i darowanej w Jezusie za pośrednictwem Ducha” (RMi 12). Tym zaś, który w sposób pełny i ostateczny „uobecnia” Królestwo Boże zarówno przez to, co mówił i czynił, jak i przez to, kim był, jest sam Jezus Chrystus. Wedle *Redemptoris missio*, pierwszym znamieniem królestwa objawionego przez Jezusa jest jego uniwersalność: Królestwo Boże przeznaczone jest dla wszystkich ludzi (por. RMi 14). Encyklika nie przeciwstawia się regnocentryzmowi, o ile jest on chrystocentryczny. Błędne jest natomiast przeciwstawianie regnocentryzmu chrystocentryzmowi. Zdaniem papieża, te koncepcje Królestwa Bożego, które podważają konstytutywną więź między osobą Jezusa a Królestwem, przeczą jednocześnie prawdzie o zbawieniu wszystkich ludzi w Jezusie Chrystusie.

Ustosunkowując się krytycznie do regnocentryzmu według perspektywy teocentrycznej, Jan Paweł II przyjmuje jako uzasadnione pewne rozróżnienie między Królestwem Bożym obecnym w historii a Kościołem pielgrzymującym. Píše bowiem: „Niewątpliwie Kościół nie jest

celem samym w sobie, będąc podporządkowanym Królestwu Bożemu, którego jest załącznikiem, znakiem i narzędziem. Jednakże, odróżniając się od Chrystusa i od Królestwa, Kościół jest nierozzerwalnie z nim złączony” (RMi 18). W zdaniu tym ukazane są dwie istotne sprawy. Po pierwsze, Kościół pielgrzymujący nie jest identyczny z Królestwem Bożym w historii. Po drugie, nie będąc identyczny z Królestwem Bożym w historii, Kościół pielgrzymujący jest nierozzerwalnie z nim złączony. Innymi słowy, encyklika podkreśla, że nie można wykluczyć „działania Chrystusa i Ducha poza widzialnymi granicami Kościoła” (RMi 18), oraz że „zaczątkowa rzeczywistość Królestwa może się znajdować również poza granicami Kościoła w całej ludzkości” (RMi 20). Te dwa cytaty, wskazujące na powszechne działanie Chrystusa i Ducha Świętego oraz zaczątkową obecność Królestwa Bożego w innych religiach, należy uzupełnić innym stwierdzeniem, równie istotnym: „Trzeba od razu dodać, że ten doczesny wymiar Królestwa jest niepełny, jeśli nie łączy się z Królestwem Chrystusa obecnym w Kościele i kierowanym ku eschatologicznej pełni” (RMi 20). Wydaje się zatem, że encyklika nie określa jako sprzecznych z wiarą katolicką tych koncepcji regnocentrycznych, które są jednocześnie chrystocentryczne i które nie sprowadzają Kościoła do „zwykłego znaku” (por. RMi 17), lecz rozumieją go jako powszechny sakrament zbawienia (por. RMi 20).

DEKLARACJA *DOMINUS IESUS*

Pierwsze trzy rozdziały deklaracji *Dominus Iesus* dotyczą jedności i powszechności zbawczej Jezusa Chrystusa w kontekście stanowiska pluralistycznego i zostały omówione w rozdziale drugim. Kolejne trzy rozdziały deklaracji poświęcone są zagadnieniu jedyności i powszechności zbawczej Kościoła, jego wewnętrznego związku z Chrystusem i Królestwem Bożym oraz innymi religiami w relacji do zbawienia. Zasadnicze pytania, jakie należy postawić, analizując ten dokument, brzmią: Czy Kościół konieczny jest do zbawienia wszystkich ludzi? Co znaczy „nieodzowność Kościoła”? Cemu Kościół służy i jaka jest jego rola?

Główna część rozdziału IV podejmuje zagadnienie interpretacji soborowego wyrażenia *subsistit in*, które znajdujemy w konstytucji *Lumen gentium* 8, a także odpowiada na pytanie, dlaczego Wspólnoty kościelne, które nie zachowały prawomocnego Episkopatu oraz właściwej

i całkowitej rzeczywistości eucharystycznego misterium, nie są Kościołami w ścisłym sensie, lecz Wspólnotami kościelnymi. Odnosząc się do tego sformułowania w konstytucji *Lumen gentium* 8, deklaracja odrzuca interpretację Leonarda Boffa, że jedyny Kościół Chrystusowy mógłby trwać „w pełni” także w niektórych Kościołach prawosławnych i protestanckich. Stwierdza natomiast: „W wyrażeniu *subsistit in* Sobór Watykański II chciał ująć łącznie dwa stwierdzenia doktrynalne: po pierwsze, że Kościół Chrystusowy, pomimo podziału chrześcijan, nadal istnieje w pełni jedynie w Kościele katolickim; po drugie, że «liczne pierwiastki uświęcenia i prawdy znajdują się poza jego organizmem», to znaczy w Kościołach i kościelnych Wspólnotach, które nie są jeszcze w pełnej wspólnotocie z Kościołem katolickim” (DI 16). Uznano zatem, że elementy uświęcenia obecne częściowo w innych Kościołach i Wspólnotach kościelnych uznać można za „środki zbawienia”, którymi posługuje się Duch Chrystusa. Skwapliwie jednak dodano, że są to „środki zbawienia, których moc pochodzi z samej pełni łaski i prawdy, powierzonej Kościołowi katolickiemu” (DI 17³²¹).

Podjmując w rozdziale V problematykę relacji Kościoła do Królestwa Chrystusowego i Królestwa Bożego, deklaracja prawie całkowicie konstruuje swoją wypowiedź opierając się na cytatach z konstytucji *Lumen gentium* i encykliki *Redemptoris missio*. Na pytanie, jaki jest i na czym polega ów nierozzerwalny związek między Królestwem Bożym i Kościołem, nie daje bezpośredniej odpowiedzi. Nakreśla jedynie pewne granice, których, jej zdaniem, nie powinna przekroczyć refleksja teologiczna. Takimi wskaźnikami są stwierdzenia oparte na trzech passusach z *Redemptoris missio* (nr 18, 15 i 17). Najpierw, postępując za encykliką, deklaracja podkreśla, że „Królestwo Boże (...) nie jest tożsame z Kościołem jako rzeczywistością widzialną i społeczną. Nie można bowiem wykluczyć «działania Chrystusa i Ducha poza widzialnymi granicami Kościoła»” (DI 19).

Odpowiedzi na pytania typu: W jaki sposób Kościół przyczynia się do zbawienia niechrześcijan? Czy rzeczywiście jest on konieczny do zbawienia wszystkich ludzi? – częściowo poświęcony jest VI rozdział deklaracji. Również ten rozdział w głównej mierze oparty jest na dokumentach soborowych oraz encyklice *Redemptoris missio*. Na wstępie powiedziane jest, że „należy stanowczo wierzyć w to, iż «pielgrzymujący Kościół konieczny jest do zbawienia»” (DI 20). Deklaracja nie wyja-

³²¹ Za Dekretem *Unitatis redintegratio*, 3.

śnia, w jaki sposób jest on konieczny, lecz ogranicza się do stwierdzenia, że „w planie Bożym ma nieodzowny związek ze zbawieniem każdego człowieka” (DI 20). Deklaracja oświadcza ponadto, że ów tajemniczy związek jest odwieczny, gdyż Kościół „swoją początek bierze wedle planu Ojca z posłania (*ex missione*) Syna i z posłania Ducha Świętego” (DI 20). Dodać należy, że w przypisie do tego numeru powiedziane jest: „W sensie tutaj wyłożonym należy interpretować znaną formułę *extra Ecclesiam nullus omnino salvatur*” (przypis 82). Widać zatem że Deklaracja *Dominus Iesus* jednoznacznie wskazuje na istnienie związku zbawczej łaski Bożej z Kościołem. Nie wyjaśnia jednak, na czym on polega i jak należy go rozumieć, zadowalając się stwierdzeniem, że jest to „tajemniczy związek”.

KATECHIZM KOŚCIOŁA KATOLICKIEGO

Katechizm oświadcza, że aby zgłębić tajemnicę Kościoła, „trzeba rozważać przede wszystkim jego początek w zamyśle Trójcy Świętej oraz jego stopniową realizację w historii” (KKK 758). Tak wyznaczony cel realizuje, cytując dłuższy *passus* z konstytucji *Lumen gentium* 2. Warte podkreślenia są wyszczególnione etapy odnoszące się do stopniowej realizacji Kościoła w historii: 1) Kościół – zapowiedziany w figurach już od początku świata; 2) Kościół – przygotowany w Starym Przymierzu; 3) Kościół – ustanowiony przez Jezusa Chrystusa; 4) Kościół – ukazany przez Ducha Świętego; 5) Kościół – wypełniony w chwale nieba. Rozróżnienia te są istotne. Skoro w p. 3 mówimy, że Kościół został ustanowiony (*constituta*) przez Jezusa Chrystusa, to znaczy, że przed tym wydarzeniem nie było Kościoła w sensie ścisłym, lecz że był on „zapowiedziany” i „przygotowany”. Rozróżnienia podkreślone w tekście katechizmu pozwalają uniknąć dwuznaczności terminologicznych, jakie napotkać można w innych komentarzach do konstytucji *Lumen gentium*.

Pisząc na temat Kościoła jako zapowiedzianego w figurach (typach) już od początku świata, katechizm odwołuje się przede wszystkim do literatury patrystycznej. Zacytowanych jest tu kilka pięknych określeń Ojców Kościoła. Jako pierwsze przywołane są słowa Hermasa, że „świat został stworzony ze względu na Kościół”³²², oraz słowa Klemensa Alek-

³²² HERMAS, *Pasterz*, II, 4, 1; por. ARYSTYDES, *Apologia*, 16, 6; ŚW. JUSTYN, *Apologia*, 2, 6. Cyt. za: KKK 760.

sandryjskiego, który napisał: „Jak wolą Bożą jest czyn, a tym czynem jest «świat», tak Jego intencją jest zbawienie człowieka, i ta intencja nazywa się Kościołem”³²³. W tej perspektywie Kościół jawi się jako cel i jako intencja stwórczego i zbawczego działania Boga w świecie.

W kolejnych punktach poświęconych przygotowaniu Kościoła w Starym Testamencie powiedziane jest, że w Bożym zamyśle biblijny Izrael jest bezpośrednim etapem poprzedzającym ustanowienie Kościoła. Również w tym punkcie nie znajdujemy określania typu „Kościół Żydów” (*Ecclesia Iudaeorum*), które byłoby bezpośrednim nawiązaniem do patrystycznej i średniowiecznej koncepcji *Ecclesia ab Abel*.

O zaistnieniu Kościoła, czyli o jego zapoczątkowaniu i ustanowieniu, jest mowa w numerach 763-766. Tym, który w sensie ścisłym „zapoczątkował” i „ustanowił” swój Kościół, jest Jezus Chrystus. Kościół, który narodził się z przebitego serca Chrystusa i został ukazany przez Ducha Świętego tu, na ziemi, jest w drodze i nie osiągnął jeszcze swojej pełni. Katechizm przypomina, że „Kościół osiągnie swoje wypełnienie tylko w chwale nieba” (KKK 769). Istnieje więc napięcie między Kościołem pielgrzymującym a Kościołem chwalebnym w niebie, o którym nie wolno zapominać, czy pomijać, kiedy pytamy się o to, czym jest Kościół według nauczania Soboru Watykańskiego II i posoborowego Magisterium Kościoła. Jak czytamy w dokumentach soborowych, Kościół chwalebny to królestwo w pełni dokonane (KK 5), czyli Kościół powszechny u Ojca (KK 2).

Podsumowując, można powiedzieć, że według *Katechizmu Kościoła Katolickiego* interpretującego nauczanie soborowe, choć początek Kościoła znajduje się w odwiecznym zamyśle Trójcy Świętej i jest zapowiadany w różnych figurach od początku świata oraz przygotowywany w historii narodu izraelskiego, to nie jest to jeszcze Kościół w sensie ścisłym. W sensie ścisłym został on zapoczątkowany i ustanowiony przez Jezusa Chrystusa. Cóż zatem jest „przed Kościołem”? Katechizm nie odpowiada na tak postawione pytanie. Oświadcza natomiast, że Kościół jest „celem” i „intencją” stwórczego i zbawczego działania Boga w świecie. O komunii ludzi z Bogiem w Kościele w sensie celu stwórczego i zbawczego działania Boga mowa jest także w innych numerach tej części katechizmu (KKK 772 i 773). Można zatem powiedzieć, że Kościół przedstawiony jest jako „przyczyna celowa” (*causa finalis*) stwórczego

³²³ Klemens ALEKSANDYJSKI, *Paedagogus* 1, 6. Cyt. za: KKK 760.

i zbawczego działania Boga w świecie. Ponadto katechizm wypowiada się na temat relacji między Kościołem pielgrzymującym tu, na ziemi, a jego wypełnieniem w chwale nieba. Stwierdza, że jest to wypełnienie Bożego planu stworzenia człowieka, „aby cały rodzaj ludzki utworzył jeden Lud Boży, zrósł się w jedno Ciało Chrystusa i scalał w budowie jednej świątyni Ducha Świętego” (KKK 776). Jest to równocześnie wypełnienie rzeczywistości Królestwa i Kościoła. Innymi słowy, ostatecznie, w eschatologii nie będzie rozróżnienia na Królestwo Boże i Kościół. W eschatologii te dwie rzeczywistości doskonale się pokrywają.

2. DOKUMENTY MIĘDZYNARODOWEJ KOMISJI TEOLOGICZNEJ

Do omówionych wyżej dokumentów Magisterium Kościoła na temat interpretacji soborowego nauczania o Kościele jako powszechnym sakramencie zbawienia dodać należy jeszcze trzy dokumenty Międzynarodowej Komisji Teologicznej: *Wybrane zagadnienia z eklezjologii* (1985), *Chrześcijaństwo i religie* (1996) oraz *Nadzieja zbawienia dla dzieci zmarłych bez chrztu* (2007).

WYBRANE ZAGADNIENIA Z EKLEZJOLOGII

W omówieniu tego najważniejszego dokumentu Międzynarodowej Komisji Teologicznej odnośnie do zagadnień z eklezjologii, napisanego w dwudziestą rocznicę zakończenia Soboru Watykańskiego II, skupię się na kilku jego punktach ściśle związanych z problematyką Kościoła jako powszechnego sakramentu zbawienia. Chodzi zasadniczo o punkty 8, 9 i 10.

Punkt 8 nosi tytuł *Kościół jako sakrament Chrystusa* i jest interpretacją soborowego nauczania na temat Kościoła jako powszechnego sakramentu zbawienia. W podpunkcie 8.3 Międzynarodowa Komisja Teologiczna stwierdza, że „Kościół nie jest sakramentem, jak tylko w całkowitej zależności od Chrystusa, który zasługuje na nazwę «prasakrament». (...) W tej perspektywie można powiedzieć, że Kościół jest sakramentem Chrystusa dla zbawienia świata” (WZzE 8.3). Z kolei

w punkcie 9 noszącym tytuł *O jedynym Kościele Chrystusa* dokument podejmuje się interpretacji obecnego w konstytucji *Lumen gentium* 8 sformułowania *subsistit in*. Powiedziane jest, że zarówno w konstytucji *Lumen gentium* 8, jak i w deklaracji *Unitatis redintegratio* 1, „sobór postanowił stwierdzić obecność Kościoła Chrystusowego w Kościele katolickim, jak i istnienie, poza widzialnymi granicami Kościoła katolickiego, pierwiastków, czyli dóbr duchowych, budujących i ożywiających Kościół Chrystusa” (WZzE 9.1). W końcu, w ostatnim punkcie 10 pt. *Eschatologiczny charakter Kościoła: królestwo Boże i Kościół*, interpretując zasadniczo rozdział VII konstytucji *Lumen gentium*, Międzynarodowa Komisja Teologiczna wprowadza rozróżnienia na Kościół ziemski/pielgrzymujący i Kościół w niebie, oraz na Kościół ziemski/pielgrzymujący i Królestwo Boże w historii. W podpunkcie 10.1 przypomniane jest, że według konstytucji *Lumen gentium* Kościół jest jednocześnie ziemski i niebieski. Kościół niebieski jest celem Kościoła na ziemi. Podkreślone jest także, że według nauczania soboru, „nie można zredukować Kościoła jedynie do wymiaru ziemskiego i widzialnego”, jak i to, że „Kościół pielgrzymujący jest związany z Kościołem w niebie”. W podpunkcie 10.2 mowa jest natomiast o relacji między Kościołem a Królestwem Bożym. Najpierw Międzynarodowa Komisja Teologiczna uczciwie stwierdza, że sobór nie zajął się w sposób bezpośredni tym zagadnieniem. Jednak dogłębna analiza jego tekstów, zwłaszcza konstytucji *Lumen gentium*, prowadzi do sformułowania kilku wniosków. Pierwszy istotny brzmi następująco: „Jeżeli dokładnie przebadamy teksty dotyczące ostatecznego spełnienia, nie znajdujemy żadnej różnicy między Kościołem i Królestwem (...). Jest więc jasne, że według nauki soboru nie może być różnicy odnośnie do przyszłej rzeczywistości na końcu czasów pomiędzy Kościołem spełnionym a spełnionym Królestwem (*inter Ecclesiam consummantam et Regnum consummantam*)” (WZzE 10.2). Zdanie to posłużyło mi za podstawę do wyprowadzenia wniosku, że także według encykliki *Redemptoris missio* w eschatologicznym wypełnieniu rzeczywistości Kościoła w niebie i Królestwa Bożego pokryją się. Drugim istotnym tematem poruszonym w tym podpunkcie jest relacja między Kościołem a Królestwem w obecnym czasie. Opierając się na licznych cytatach z konstytucji *Lumen gentium*, teologowie watykańskiej komisji dochodzą do następującej konkluzji: „Określenie Kościoła załącznikiem i początkiem Królestwa wskazuje równocześnie i na jedność, i różnicę

pomiędzy obydwoma rzeczywistościami” (WZzE 10.2). Nie jest to jednak dokładne wyrażenie tego samego, co kilka lat później zawarł Jan Paweł II w encyklice *Redemptoris missio*. Niemniej w dokumencie Międzynarodowej Komisji Teologicznej istotne jest stwierdzenie, że „Kościół jest sakramentem Królestwa” (WZzE 10.3).

Słabością tego ważnego dokumentu jest to, że nie podejmuje on refleksji nad soborowymi terminami „przynależności” i „przyporządkowania” do Kościoła. W jednym zdaniu ogranicza się do wyjaśnienia: „Przynależność do Królestwa niesie ze sobą – przynajmniej domyślną – przynależność do Kościoła” (WZzE 10.2). Słuszna wydaje się zatem krytyczna uwaga J. Rigala, który komentuje: „Sobór zadowala się stwierdzeniem, że «ci, którzy jeszcze nie przyjęli Ewangelii, w rozmaity sposób przyporządkowani są do Ludu Bożego» (*Lumen gentium* 16). Dlatego niektórzy zdumiewają się, dlaczego Międzynarodowa Komisja Teologiczna (...) sądziła, że czyni dobrze – dwadzieścia lat po soborze – deklarując, że «przynależność do Królestwa niesie ze sobą – przynajmniej domyślną – przynależność do Kościoła». Wydaje się, że Jan Paweł II wykazuje więcej roztropności i jest bardziej elastyczny, zadowolając się mówieniem o «tajemniczym związku z Kościołem» (*Redemptoris missio* 10)”³²⁴. W pełni podzielam tę krytyczną uwagę francuskiego teologa.

CHRZEŚCIJAŃSTWO I RELIGIE

Międzynarodowa Komisja Teologiczna także w tym dokumencie zajmuje się kwestią miejsca i roli Kościoła w Bożym planie zbawienia ludzkości. Znamienny już jest sam tytuł rozdziału, w którym to zagadnienie jest rozważane: *Kościół – powszechny sakrament zbawienia*. Aluzja do soborowej koncepcji Kościoła jako powszechnego sakramentu zbawienia jest jednoznaczna. Zdaniem teologów watykańskiej komisji, to właśnie przez doktrynę o Kościele jako „powszechnym sakramencie zbawienia” lub jako „sakramencie Królestwa Bożego” (por. ChR 63) najlepiej można wyrazić to, co jest istotą chrześcijańskiego nauczania o jedności i powszechności zbawczej Kościoła. Uznanie, że zbawcza rola Kościoła wyrażona przez sobór w pojęciu „powszechny sakrament zbawienia” może być również określona jako „sakrament Królestwa Bo-

³²⁴ Jean RIGAL, *L'Eglise en chantier* (Paris: Cerf, 1994), 49.

zego”, oznacza, iż teologowie komisji watykańskiej przyjmują wprowadzone przez Jana Pawła II w encyklice *Redemptoris missio* rozróżnienie między Kościołem i Królestwem Bożym. W numerze 65 dokumentu mowa jest o konieczności Kościoła. Najważniejsze jest jednak to, co teologowie watykańskiej komisji piszą na temat relacji niechrześcijan do Kościoła. Odnosne do tej kwestii wyjaśnienie znajdujemy w numerze 73:

Można więc mówić nie tylko w ogólności o jakimś „przyporządkowaniu” niechrześcijan usprawiedliwionych do Kościoła, ale także o ich związku z misterium Chrystusa i Jego Ciałem, Kościołem. Nie należy jednak mówić o przynależności ani o stopniowej przynależności do Kościoła, ani o niedoskonałej komunii z Kościołem, która dotyczy chrześcijan niekatolików, bowiem Kościół ze swej istoty jest rzeczywistością złożoną, tworzoną przez jedność widzialną i komunię duchową (ChR 73).

Zauważmy, że w punkcie tym z jednej strony dokument odrzuca koncepcję, wedle której niechrześcijanie w sposób niedoskonały przynależą do Kościoła, jednak z drugiej strony mowa jest o ich „więzi” z Kościołem. Więź ta określana jest jako ich „przyporządkowanie do” Kościoła. Jak zatem teologowie watykańskiej komisji interpretują pojęcie *ordinantur*? Odpowiedź jest następująca: „Konstytucja dogmatyczna *Lumen gentium* mówi o stopniowym «przyporządkowaniu» do Kościoła z punktu widzenia powszechnego powołania do zbawienia, które obejmuje powołanie do Kościoła” (ChR 71).

Zdaniem Międzynarodowej Komisji Teologicznej, soborowe pojęcie „przyporządkowania” niechrześcijan do Kościoła należy rozumieć nie jako „przynależność” do Kościoła w sensie ścisłym, lecz „związek” z Kościołem. Z tego wynika kolejne ważne oświadczenie: „To nie oznacza, że niechrześcijanie, którzy nie są winni swojej nieprzynależności do Kościoła, nie mogą wejść do komunii wezwanych do Królestwa Bożego, praktykując miłość do Boga i do bliźniego; ta komunია ujawni się jako *Ecclesia universalis* przy wypełnieniu się królestwa Boga i Chrystusa” (ChR 73). Zasadne wydaje się zestawienie interpretacji teologów komisji watykańskiej soborowego pojęcia „przyporządkowania” z tym, co Jan Paweł II w encyklice *Redemptoris missio* pisze na temat relacji między Królestwem Bożym a Kościołem. Oznacza to, że religie niechrześcijańskie, „religie jako takie pełnią pewną funkcję zbawczą, czyli mimo swej

niejednoznaczności pomagają ludziom w osiągnięciu celu ostatecznego” (ChR 84). Istotnym stwierdzeniem tego fragmentu jest dowartościowanie zbawczej roli religii niechrześcijańskich jako takich. Pomimo ich dwuznaczności Duch Jezusa Chrystusa może się nimi posługiwać w udzielaniu łaski zbawienia i przynosić w nich i przez nie owoce zbawienia w życiu ich wyznawców. I nie jest to bynajmniej przyjęcie teorii wielości dróg zbawienia poza Chrystusem, gdyż udzielana w nich łaska zbawienia zawsze jest łaską Jezusa Chrystusa.

Inną ważną myślą tego dokumentu jest podkreślenie soborowej koncepcji Kościoła jako powszechnego sakramentu zbawienia w odniesieniu do zbawienia wszystkich ludzi. „Kościół jako sakrament – czytamy – służy nadejściu Królestwa Bożego, zjednoczeniu wszystkich ludzi z Bogiem i jedności ludzi między sobą” (ChR 74). Parafrazując zdania konstytucji *Lumen gentium* o Kościele jako powszechnym sakramencie, dokument *Chrześcijaństwo i religie* mówi o Kościele będącym znakiem i narzędziem Królestwa Bożego (ChR 75). Królestwo Boże jest synonimem zbawienia. Kościół natomiast jest jego sakramentem, czyli znakiem i narzędziem. Tę posługę „Kościół jako powszechny sakrament zbawienia pełni (...) za pośrednictwem świadectwa (*martyria*), liturgii (*leiturgia*) i służby (*diakonia*)” (ChR 75). W odniesieniu do świadectwa (*martyria*) oraz służby (*diakonia*) mamy do czynienia przede wszystkim z funkcją Kościoła jako znaku. Natomiast w stwierdzeniu odnoszącym się do liturgii mamy bardziej do czynienia z funkcją Kościoła jako instrumentu. „W liturgii (*leiturgia*), zwłaszcza w celebracji Misterium Paschalnego, Eucharystii, Kościół pełni swoje posłanie posługi kapłańskiej, reprezentując całą ludzkość. Ta reprezentacja, zgodnie z wolą Bożą, jest skuteczna dla wszystkich ludzi [podkreślenia moje – Z. K.]” (ChR 77). Podkreślone wyrażenia wskazują na instrumentalną funkcję Kościoła, jako powszechnego sakramentu zbawienia.

NADZIEJA ZBAWIENIA DLA DZIECI ZMARŁYCH BEZ CHRZTU

Śledząc historię rozwoju aksjomatu „Poza Kościołem nie ma zbawienia”, zauważyliśmy, że w okresie jego rygorystycznej interpretacji, czyli poczynawszy od św. Augustyna, ze zbawienia wykluczano prawie wszystkich, którzy przez chrzest lub jego wyraźne pragnienie nie weszli

do Kościoła. Piszę „prawie”, gdyż lektura diachroniczna rozwoju i recepcji tej formuły przez wieki ponownie pokazuje, że coraz więcej było wyjątków, poza jednym: dziećmi, które umierają bez chrztu. Augustyn umieszczał je bezpośrednio w piekle. W okresie średniowiecza przyjęta została doktryna o istnieniu *limbus puerorum*, czyli obrzeża piekła. Niemniej ani przed soborem, ani też sam Sobór Watykański II nie zajął się rewizją tego zwyczajnego nauczania Kościoła. Uczyniła to dopiero Międzynarodowa Komisja Teologiczna w dokumencie z 2007 r. pt. *Nadzieja zbawienia dla dzieci zmarłych bez chrztu*³²⁵.

Lektura tego dokumentu rzuca kolejne światło na głębsze zrozumienie aksjomatu „Poza Kościołem nie ma zbawienia”. Pokazuje, w jaki sposób większe dowartościowanie biblijnego nauczania o powszechnej woli zbawczej Boga i głębsze zrozumienie jedynego pośrednictwa Jezusa Chrystusa oraz sakramentalnego wymiaru Kościoła prowadzą do skorygowania tradycyjnego nauczania o „otchłani” pojmowanej jako stan, w którym dusze dzieci zmarłych bez chrztu nie zasługują na nagrodę wizji uszczęśliwiającej z powodu grzechu pierworodnego, ale nie doznają żadnej kary, gdyż nie popełniły grzechów osobistych. Watykański dokument otwiera perspektywę nadziei, „iż dzieci zmarłe bez chrztu mogą być zbawione i wprowadzone do wiecznego szczęścia, choć na ten temat nie ma wyraźnego nauczania Objawienia”³²⁶.

Autorzy dokumentu wskazują na trzy stałe i niezmiennie zasady doktrynalne: „I) Bóg chce, aby wszyscy ludzie byli zbawieni. II) Zbawienie to jest dane tylko za pośrednictwem uczestniczenia w tajemnicy paschalnej Chrystusa, czyli za pośrednictwem chrztu na odpuszczenie grzechów, czy to sakramentalnego, czy mającego inną formę. Ludzie, w tym również dzieci, nie mogą być zbawieni w oderwaniu od łaski Bożej rozlewanej przez Ducha Świętego. III) Dzieci nie wejdą do Królestwa Bożego, jeżeli nie zostały uwolnione od grzechu pierworodnego przez łaskę odkupieńczą” (NZ 32). Z historii rozwoju doktryny chrześcijańskiej związanej z tym tematem, jak i z formułą „Poza Kościołem nie ma zbawienia”, teologowie watykańskiej komisji podkreślają fakt, że „w badaniach teologicznych dopiero w czasach stosunkowo niedawnych Boża wola zbawienia jest pojmowana jako powszechna «ilościowo»” (NZ 33).

³²⁵ MIĘDZYNARODOWA KOMISJA TEOLOGICZNA, *Nadzieja zbawienia dla dzieci zmarłych bez chrztu*. Dokument watykański (Radom: Polskie Wydawnictwo Encyklopedyczne POLWEN, 2008).

³²⁶ Tamże, 6.

Jeśli pierwsza fundamentalna zasada teologiczna dotyczy powszechnej woli zbawczej Boga, to druga mówi o jedyności i powszechności zbawczej Jezusa Chrystusa. Trzecia prawda wiary, którą przypomina ten dokument, dotyczy powszechności grzechu i powszechnej konieczności zbawienia. Kolejną przypominaną prawdą jest nauczanie o konieczności Kościoła. Tu przywołana jest słynna formuła: *Salus extra Ecclesiam non est* i jej potwierdzenie przez Sobór Watykański II w konstytucji *Lumen gentium* 14. Dokument watykański oświadcza, że jej sens jest zawarty w soborowym nauczaniu o Kościele jako powszechnym sakramencie zbawienia. W numerze 53 stwierdza się, że powszechna wola zbawcza Boga jest skierowana do wszystkich ludzi przez pośrednictwo Jezusa Chrystusa i że znajduje się ona „w tajemniczym odniesieniu do Kościoła” (NZ 53). W kolejnym podpunkcie mowa jest o konieczności chrztu sakramentalnego. Wiemy, że w przeszłości konieczność ta była rozumiana w sposób rygorystyczny i ekskluzywistyczny, prowadząc do wykluczenia ze zbawienia większość ludzi, w tym także dzieci, które umierały bez chrztu. W dokumencie watykańskim, z jednej strony, wyraźnie przypominane jest, że „konieczność sakramentu chrztu jest głoszona i wyznawana jako integralna część chrześcijańskiego rozumienia wiary”; z drugiej strony jednak równie wyraźnie jest powiedziane: „Choć uważano chrzest sakramentalny za konieczny jako zwyczajny sposób ustanowiony przez Jezusa Chrystusa dla upodobnienia ludzi do Siebie, Kościół nigdy nie nauczał o «absolutnej konieczności» chrztu do zbawienia; istnieją inne drogi, na których może dokonać się upodobnienie do Chrystusa” (NZ 66).

Rozdział drugi dokumentu *Nadzieja zbawienia dla dzieci zmarłych bez chrztu* kończy się krótką refleksją na temat nadziei. Chrzęścijanie są ludźmi nadziei. Powinni oni chcieć i modlić się o to, aby wszyscy, łącznie z nieochrzczonymi dziećmi, byli zbawieni. W kolejnych punktach wymienionych zostaje kilka czynników, które skłaniają Kościół do przemyślenia tradycyjnego stanowiska i do głębszego zrozumienia Bożego objawienia. Jednym z nich jest *sensus fidelium* („wyczucie wierzących”), czyli instynktowne wyczulenie na sprawy wiary, jakim obdarzony jest cały Kościół jako Lud Boży (KK 12). Obok *sensus fidelium* potrzebne jest jeszcze uzasadnienie teologiczne. Przedstawione jest ono w rozdziale trzecim. Jednym z najczęściej cytowanych tekstów na rzecz nadziei zbawienia dla dzieci zmarłych bez chrztu jest słynny passus z konstytucji

Gaudium et spes: „Skoro bowiem Chrystus umarł za wszystkich i skoro ostateczne powołanie człowieka jest w istocie jedno, mianowicie Boskie, powinniśmy utrzymywać, że Duch Święty wszystkim daje możliwość uczestniczenia w tym misterium paschalnym w tylko Bogu znany sposób” (KDK 22). Słowo „wszystkich” odnosi się w sposób szczególny do dzieci, które umierają bez chrztu. Dokument dalej rozwija swoją argumentację, stwierdzając, że po pierwsze „Bóg nie wymaga od nas rzeczy niemożliwych”, a po drugie, że „Bóg może udzielać łaski chrztu bez sprawowania sakramentu: należy o tym pamiętać zwłaszcza wtedy, gdy udzielenie chrztu okazuje się niemożliwe” (NZ 82b). Pisząc to, teologowie watykańskiej komisji wcale nie kwestionują nauczania papieża Innocentego III, wedle którego dzieci zmarłe w grzechu pierwotnym są pozbawione wizji uszczęśliwiającej. Niemniej dodają: „Możemy jednak zastanawiać się, jak to zresztą czynimy, czy dzieci zmarłe bez chrztu koniecznie umierają w grzechu pierwotnym, bez pomocy Bożej” (NZ 83).

Dalej przedstawione są cztery argumenty uzasadniające, że dzieci zmarłe bez chrztu nie umierają bez pomocy Bożej. Pierwsza intuicja wskazuje na upodobnienie cierpienia i śmierci tych dzieci do Chrystusa w Jego śmierci. Druga to cierpienie i śmierć Świętych Młodzianków. Trzecia intuicja – to analogia do dogmatu o Niepokalanym Poczęciu NMP. Autorzy dokumentu piszą, że Boże działanie wobec tych dzieci można porównać do bezinteresownego daru, jaki Bóg ofiaruje Maryi w momencie Jej Niepokalanego Poczęcia. Najważniejszy argument opiera się jednak na fundamentalnej jedności i solidarności Chrystusa z każdym człowiekiem, a więc także z każdym poczętym dzieckiem. Uzasadnieniem biblijnym jest tu tekst z Listu do Kolosan 1,15-18. Uzasadnieniem teologicznym jest natomiast nauczanie soboru w konstytucji *Gaudium et spes*, gdzie czytamy: „Albowiem On, Syn Boży, przez swoje wcielenie zjednoczył się w pewien sposób z każdym człowiekiem” (KDK 22). Komentując ten fragment, teologowie watykańskiej komisji piszą: „Zatem nie ma nikogo, kogo nie dotykałaby tajemnica Słowa, które stało się Ciałem” (NZ 89). I w innym miejscu: „Pragniemy podkreślić, że solidarność ludzkości z Chrystusem (albo ściślej: solidarność Chrystusa z ludzkością) musi mieć priorytet nad solidarnością z Adamem, i to w takim ujęciu powinno się podejmować temat losu dzieci zmarłych bez chrztu” (NZ 91). W teologii tradycyjnej, wewnątrz której zrodziła się teoria o *limbus puerorum*, ludzkość pojmowano przede wszystkim

w perspektywie solidarności z Adamem, jako pierwotnej i podstawowej. To, co proponuje dokument watykański, to przywrócenie solidarności z Chrystusem (a ściślej: Chrystusa z nami) jako jeszcze bardziej pierwotnej i bardziej podstawowej.

Dokument stara się dowartościować możliwość wiary i chrztu in voto dla dzieci umierających bez chrztu. Pierwszym sposobem jest wskazanie na *votum* wyrażone w imieniu dziecka przez jego rodziców czy przez Kościół. Drugim – możliwość *votum* ze strony samego dziecka. „W ostatnich czasach – oświadczają autorzy watykańskiego dokumentu – dokonano (...) wielu prób oceny możliwości *votum* w przypadku nieochrzczonego dziecka, którym mogłoby być albo *votum* wyrażone w imieniu dziecka przez jego rodziców czy przez Kościół, albo też *votum* wyrażone w jakiś sposób przez samo to dziecko” (NZ 94). Ta intuicja, która odbiega od tradycyjnego podejścia do zagadnienia, została rozwinięta w przypisie do numeru 95. Czytamy w nim:

Jeżeli chodzi o możliwość *votum* ze strony dziecka, to rozwój ku wolnej woli można by pojmować jako stopniowe stawanie się, które zaczyna się od pierwszej chwili życia i dochodzi aż do dojrzałości, bardziej, niż gwałtowny skok jakościowy, który prowadzi do podejmowania dojrzałej i odpowiedzialnej decyzji. Życie dziecka w matczynym łonie jest *continuum* wrastania i życia człowieka; nie staje się nagle ludzkim w jakiejś konkretnej chwili. Wynika z tego, że dzieci mogą być rzeczywiście zdolne do praktykowania w jakiejś formie elementarnego *votum* analogicznego do *votum* nieochrzczonych dorosłych. Zdaniem niektórych teologów uśmiech matki wyraża miłość Boga do dziecka, przeto w odpowiedzi dziecka na ten uśmiech widzi się odpowiedź samemu Bogu. Niektórzy współcześni psychologowie neurolodzy są przekonani, że dziecko w łonie matki jest już w pewien sposób świadome i posiada w pewnym stopniu wolność³²⁷.

Teologowie watykańskiej komisji odnotowują, że „Kościół nigdy nie wykluczał takiej możliwości” (NZ 94). Jeśli zatem jako chrześcijanie wierzymy, że wszystkie dzieci zostały stworzone przez Chrystusa i dla Niego, wydaje się więc zasadne twierdzenie, że każdy akt zawierzenia przez dziecko siebie swojej mamie już jest na sposób *implicite* zawierzeniem Chrystusowi, analogicznie do tego, jak każdy dobry czyn

³²⁷ MIĘDZYNARODOWA KOMISJA TEOLOGICZNA, *Nadzieja zbawienia dla dzieci zmarłych bez chrztu*, nr 95, przypis 127.

dokonany przez osobę dorosłą „jednemu z najmniejszych” uczyniony jest Chrystusowi (Mt 25,31-46). Dzieci zmarłe bez chrztu niekoniecznie umierają w grzechu pierwotnym, bez pomocy Bożej i bez wiary³²⁸.

Analizując przesłanie tego dokumentu, Jacek Bolewski zauważa, że nauczanie Soboru Trydenckiego o konieczności chrztu dzieci „nie zakłada, ani tym bardziej nie wykląda niczego, co nakazywałoby przyjęcie *absolutny* brak łaski uświęcającej w początku życia ludzkiego”³²⁹. List do Efezjan (1,3-10) mówi o naszym wybraniu „w Chrystusie” przed założeniem świata, byśmy byli „święci i niepokalani”. Tę początkową łaskę możemy nazwać „łaską pierwotną”, która jest trwałym znakiem naszego początku nie tylko z Boga, ale w Nim samym. „W tym pełniejszym ujęciu, które znajdujemy zwłaszcza w Liście do Efezjan, przyjęcie na chrzcie świętym łaski Chrystusa nie jest aktem «zewnątrznym», od Boga wysoko «w niebie», jak gdyby łaska przychodziła «z zewnątrz» do człowieka, który wcale jej nie miał. Jest to raczej przyjęcie, że łaska – jako pierwotna – działa w człowieku już wcześniej, a sakrament skutecznie wydobywa to działanie z ukrycia”³³⁰.

Podsumowując: trzy podstawowe argumenty – *sensus fidelium* ludu Bożego, fundamentalna solidarność Chrystusa z każdym człowiekiem oraz nowe spojrzenie na kwestię możliwości wiary i chrztu *in voto* u małych dzieci – skłaniają teologów Międzynarodowej Komisji Teologicznej do odrzucenia funkcjonującej przez wieki jako doktryny Kościoła katolickiego teorii o *limbus puerorum*. Argumenty te skłaniają ich ponadto do przyjęcia jako teologicznie uzasadnionej nadziei, że Bóg zbawi wszystkie dzieci, które umierają bez chrztu. Gdy chodzi natomiast o konieczność Kościoła do ich zbawienia, dokument watykański zasadniczo wskazuje na powszechny wymiar pośredniczącej roli Kościoła. Po przytoczeniu kilku passusów z nauczania soborowego o zbawczej roli Kościoła, teologowie komisji watykańskiej konkludują: „Tym, co uderza w tych cytatach, jest powszechny wymiar roli pośredniczenia, jaką odgrywa Kościół w rozdzielaniu zbawienia Bożego: «jedność całego rodzaju ludzkiego», «zbawienie [wszystkich] ludzi», «powszechny sakrament zbawienia»” (NZ 57).

³²⁸ Więcej na ten temat w moim artykule „Wiara, która zbawia”.

³²⁹ Jacek BOLEWSKI, *Misterium Mądrości. Traktat sofio-mariologiczny* (Kraków: Wydawnictwo WAM, 2012), 350.

³³⁰ Tamże, 351.

3. TEOLOGOWIE SOBOROWI

Po omówieniu najważniejszych posoborowych dokumentów Magisterium Kościoła oraz Międzynarodowej Komisji Teologicznej na temat Kościoła jako powszechnego sakramentu zbawienia kolejnym etapem rozważań i poszukiwań sensu tego wyrażenia będzie analiza dzieł kilkunastu współczesnych teologów oraz szkół teologicznych, reprezentujących różne podejścia i podkreślających różne aspekty soborowego nauczania.

Zacznę od interpretacji wybitnych teologów katolickich, pełniących w czasie soboru funkcję ekspertów: Gérarda Philipsa, Yves'a Congara, Henri de Lubaca, Josepha Ratzingera i Karla Rahnera. Następnie skupię się na interpretacji teologów współczesnych: Francis A. Sullivana, który w swojej eklezjologii przedstawia najbardziej usystematyzowany wykład na temat nauczania Konstytucji dogmatycznej o Kościele; Jeana-Marie Pasquiera, który napisał monografię poświęconą rozwojowi idei sakramentalnej Kościoła od XIX-wiecznej eklezjologii J.-A. Mehlera do Soboru Watykańskiego II; Jacques'a Dupuis interpretującego nauczanie soboru w perspektywie teologii religii; oraz na ujęciu Jeana Rigala. Odminną interpretację nauczania soboru reprezentują: środowisko tomistyczne związane z *Revue thomiste* oraz francuski teolog Christian Gouyaud. Przedstawiony zostanie także komentarz polskich teologów związanych z Instytutem Teologii Fundamentalnej Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego. Celem tego zamierzenia jest zdobycie jak największej wiedzy dotyczącej interpretacji soborowego nauczania na temat Kościoła jako powszechnego sakramentu zbawienia.

GÉRARD PHILIPS

Gérard Philips (1899-1972), belgijski profesor eklezjologii na Katolickim Uniwersytecie w Louvain, był głównym twórcą soborowego tekstu o Kościele³³¹. Jako autor dwutomowego dzieła poświęconego Konstytucji dogmatycznej o Kościele *Lumen gentium* Philips jest także jej uprzywilejowanym komentatorem³³².

³³¹ Joseph RATZINGER, *Opera Omnia*, t. VIII/1, *Kościół – znak wśród narodów*, tłum. W. Szymona (Lublin: Wydawnictwo KUL, 2013), 233.

³³² Gérard PHILIPS, *L'Eglise et son mystère au IIe Concile du Vatican. Histoire, texte et commentaire de la Constitution Lumen gentium* (Paris: Desclée et Cie, 1967).

Omawiając wstęp do konstytucji, Philips podkreśla jej perspektywę chrystocentryczną oraz znajdujące się w niej określenie Kościoła jako powszechnego sakramentu zbawienia. Jego komentarz do soborowego określenia Kościoła jako sakramentu jest zaskakująco skromny. Podaje jedynie kilka uwag na temat rozumienia sakramentu jako „znaku i narzędzia”. Pisze: „Znak i narzędzie nie tworzą *dwóch* oddzielnych rzeczywistości: to poprzez sam symbol dokonuje się działanie Boże”³³³. Zdanie to jest ważne o tyle, o ile nadaje kierunek właściwemu rozumieniu pojęcia „Kościół-sakrament”. Zatem „Kościół-sakrament” to nie tylko sam „znak”, to nie tylko samo „narzędzie”, ale to jedno i drugie jednocześnie. Ta uwaga belgijskiego teologa warta jest zapamiętania do dalszych analiz, jak i oceny propozycji innych teologów.

Godna uwagi jest również jego interpretacja całego pierwszego rozdziału konstytucji. W komentarzu do KK 2 Philips podkreśla trzy ważne sprawy: pierwsza, że stworzenie jest chciane ze względu na Chrystusa; druga, że Kościół jest zgromadzeniem tych wszystkich, którzy mają wiarę w Chrystusa; w końcu trzecia, że „podczas chwalebnego Eschatonu objawi się, iż Kościół obejmuje w tym momencie wszystkich wybranych bez żadnych różnic”³³⁴. Dlatego początki tego Kościoła nie mogą zaczynać się w czasach Jezusa i apostołów, ale muszą sięgać daleko głębiej, muszą sięgać początku świata i ludzkości. Niemniej, zdaniem Philipsa, w KK 2 nie mamy jeszcze do czynienia z Kościołem *sensu stricte*, lecz z procesem gromadzenia wszystkich wybranych w Kościele, a więc z jego prahistorią. Zauważa bowiem, że „ustanowienie Kościoła we właściwym sensie, jak i jego objawienie wypełnia się przez wylanie Ducha Świętego”³³⁵, zaś Kościół w swoim pełnym sensie to Kościół chwalebny na końcu wieków. Oznacza to, że ustanowiony w czasach ostatecznych Kościół Chrystusowy także jest w procesie stawania się: „Trzeba mu jeszcze stać się (w pełni) tym, czym już jest teraz (w sposób nie pełny, ale realny)”³³⁶. W ten sposób Philips kreśli dynamiczną koncepcję Kościoła. Jego prahistoria zaczyna się jako proces gromadzenia wierzących w Chrystusa od początku świata, a wypełnieniem będą czasy ostateczne, gdzie „wszyscy sprawiedliwi, począwszy od Adama, «od Abła sprawiedliwego po ostatniego wybranego», zostaną zgromadzeni w Ko-

³³³ Tamże, 73.

³³⁴ Tamże, 82.

³³⁵ Tamże.

³³⁶ Tamże, 83.

ściele powszechnym u Ojca” (KK 2). Komentując numer 3 konstytucji, odnoszący się do misji i dzieła Syna Bożego, Philips wskazuje m.in. na konstytutywną rolę Eucharystii w tworzeniu Kościoła oraz na jego powszechność opartą na powszechności Chrystusa.

Temat roli Kościoła i religii niechrześcijańskich w zbawieniu człowieka znajdujemy w komentarzu do KK 13-17. Generalnie to, co pisze Philips, nie wnosi nic nowego w porównaniu z tym, co na temat religii niechrześcijańskich i zbawienia ich członków znajdujemy w nauczaniu Magisterium Kościoła i teologów w okresie przedsoborowym. Nowość związana jest bardziej z wymiarem ekumenicznym aniżeli międzyreligijnym. Odnośnie do zdania z KK 14 – „pielgrzymujący Kościół konieczny jest do zbawienia” – Philips daje do niego następującą interpretację: „Ten, kto pozostaje poza Kościołem przez swój błąd, odpowiedzialny jest za swoje własne skazanie. Propozycja, która wyraża tę myśl, sugeruje, że chodzi o przypadek wyjątkowy i trudny do wytłumaczenia: ktoś, kto z pewnością uznałby, że przez Jezusa Chrystusa Bóg ustanowił Kościół jako konieczny środek zbawienia, i rozmyślnie odmówiłby do niego wstąpić lub w nim pozostać – oto postawa psychologiczna, którą trudno sobie wyobrazić”³³⁷.

W komentarzu do KK 15 belgijski teolog zauważa, że o ile wobec prawosławnych Kościoł katolicki nie ma żadnej trudności w nazywaniu ich „Kościółem”, to w stosunku do protestantów istnieją pewne uzasadnione przeszkody. Jedną z nich jest taka, że w sposób generalny odrzucają oni sukcesję apostołską, a ponadto nie akceptują sakramentu święceń, ani stałej eucharystycznej obecności Chrystusa. „Natomiast Kościół tworzy się przez ucztę eucharystyczną, gdyż to jedząc jedyny chleb ofiary, wszyscy stajemy się (...) Ciałem Chrystusa, a zatem Kościołem”³³⁸. Jeśli chodzi o najważniejszy z naszej perspektywy numer 16 konstytucji, w swoim komentarzu Philips pozostaje nader powściągliwy. Zaczyna od stwierdzenia, że „każdy człowiek na tym świecie, czy tego jest świadom, czy też nie, jest *przyporządkowany do Ludu Bożego*”³³⁹. Wyjaśnia to w następujący sposób: „Wszelka dawana łaska jest łaską wcielonego Syna, udzielana przez jedynego i samego Ducha, który czyni ze wszystkich wierzących jedno Ciało Chrystusa. Łaska przedstawia

³³⁷ Tamże, 187.

³³⁸ Tamże, 204.

³³⁹ Tamże, 208.

zatem aspekt wspólnotowy: jest natury społecznej i odnosi się zawsze do Kościoła”³⁴⁰. Innymi słowy, przyporządkowanie do Kościoła znajduje się w samej naturze udzielanej łaski Bożej. Każdy zatem człowiek, także niechrześcijanin, który taką łaskę otrzymuje niejako automatycznie, czy tego jest świadom, czy też nie, jest przyporządkowany do Kościoła. Również religie niechrześcijańskie są przyporządkowane do Kościoła jako Ludu Bożego.

W perspektywie badań na temat roli Kościoła w zbawczym planie Boga ważny jest jeszcze rozdział siódmy konstytucji zatytułowanej *Eschatologiczny charakter Kościoła pielgrzymującego i jego związek z Kościołem w niebie*. Wprowadzając w problematykę tego rozdziału, belgijski teolog zauważa, że zrozumienie historycznego postępu Ludu Bożego, o którym jest mowa w rozdziale drugim, jest możliwe jedynie w perspektywie idei wypełnienia tej historii w chwale nieba³⁴¹. Wyjaśniając tytuł siódmego rozdziału, Philips pisze: „Ideą, którą kierowali się pierwsi redaktorzy, była nasza wspólnota ze świętymi w niebie, wspólnota nie statyczna, ale dynamiczna, rozumiana jako wymiana między niebem a ziemią w dwóch kierunkach”³⁴². Istotne w tej wypowiedzi jest wskazanie na dynamiczny charakter więzi między Kościołem pielgrzymującym a Kościołem w niebie oraz na to, że ta wymiana między niebem a ziemią istnieje nie tylko w jednym, ale w obu kierunkach.

Komentując KK 48, teolog belgijski stwierdza, że „zapowiedzianym centralnym tematem jest *dokończenie Kościoła* lub, inaczej mówiąc, dokończenie wspólnoty, do której Chrystus wzywa wszystkich ludzi i pośród której udziela im świętości, która ma się w pełni rozwinąć w ostatecznym szczęściu”³⁴³. Można więc powiedzieć, że historia Kościoła zaczyna się od początku świata (jak czytamy w KK 2) i znajduje swoje dopełnienie dopiero w eschatologii na końcu czasów (jak czytamy w KK 2 i KK 48n.). Innymi słowy, tajemnica Kościoła ściśle związana jest z tajemnicą Bożego planu stworzenia i zbawienia wszystkiego w Chrystusie. Słusznie więc w swoim komentarzu Philips podkreśla, że Kościół tu, na ziemi, nie jest jeszcze u szczytu swojej świętości. Również jego sakramenty i instytucje noszą w sobie piętno tego świata, który mija,

³⁴⁰ Tamże, 208.

³⁴¹ Gérard PHILIPS, *L'Eglise et son mystère au IIe Concile du Vatican*, t. II (Paris: Desclée et Cie, 1967), 162-164.

³⁴² Tamże, 164.

³⁴³ Tamże, 165.

co w teologii wyrażają słowa „jeszcze nie”. W samym tytule rozdziału siódmego, jak i w poszczególnych jego numerach, zwłaszcza w numerze 49, mowa jest o „Kościele pielgrzymującym” i „Kościele niebiańskim”. Komentując to rozróżnienie, Philips słusznie podkreśla, że nie istnieją dwa Kościoły: jeden w dole, na ziemi, a drugi w górze, w niebie. Istnieje tylko jeden Kościół, „choć sytuacja jego członków jest różna”³⁴⁴. Zdanie, być może banalne, jednak bardzo ważne. Wskazuje bowiem na jedność tych wszystkich, którzy przez wiarę (*explicite* i *implicite*) przynależą do Chrystusa i w ten sposób związani są z Kościołem. O tym, jaka jest natura tego związku dla poszczególnych osób lub grup, Philips nic więcej nie dodaje poza tym, co już wcześniej było powiedziane. Natomiast niezmiernie ważne dla późniejszych rozważań jest zwrócenie przez niego uwagi na jedność Kościoła pielgrzymującego i Kościoła niebiańskiego.

Podsumowując: lektura komentarza do Konstytucji dogmatycznej o Kościele autorstwa belgijskiego teologa, Gérarda Philipsa, uzmysławia nam, że tajemnica Kościoła ściśle związana jest z tajemnicą Bożego planu stworzenia i zbawienia ludzkości w Jezusie Chrystusie. Uświadamia nam, że nie ma dwóch Kościołów – jednego pielgrzymującego na ziemi, a drugiego niebiańskiego w niebie – lecz że istnieje tylko jeden Kościół. Wskazuje na istniejącą więź między wszystkim członkami Kościoła i stwierdza, że prahistoria Kościoła musi zaczynać się wraz z momentem stworzenia świata, ponieważ w zamyśle Bożym Kościół jest przyczyną celową Jego stwórczego i zbawczego działania w historii. Wreszcie utrzymuje, że każdy człowiek na tym świecie przyporządkowany jest do Kościoła, albowiem wszelka udzielana łaska jest natury społecznej i zawsze odnosi się do Kościoła.

YVES CONGAR

O ile głównym architektem Konstytucji dogmatycznej o Kościele był Gérard Philips, to Yves Congar (1904-1995) był tym, który razem z Charlesem Moellerem opracował projekt rozdziału *Lud Boży* i któremu powierzono zredagowanie niezwykle ważnego numeru 16 tej konstytucji, gdzie jest mowa o kręgach „przyporządkowania” religii niechrześcijańskich i niechrześcijan do Kościoła. Zasadniczej interpretacji sobo-

³⁴⁴ Tamże, 175.

rowego nauczania na temat Kościoła jako powszechnego sakramentu zbawienia Yves Congar – najwybitniejszy dominikański teolog XX wieku, kreowany na kardynała przez papieża Jana Pawła II 26 listopada 1994 r. – dokonał w artykule *L'Eglise, sacrement universel du salut*³⁴⁵, który został włączony do książki przetłumaczonej na język polski pt. *Kościół, jaki kocham*³⁴⁶. Jak większość teologów komentujących nauczanie soboru, również francuski kardynał wychodzi od przytoczenia jego zasadniczych tekstów, w których jest mowa o Kościele jako powszechnym sakramencie zbawienia. Podkreśla chrystologiczny i pneumatologiczny charakter tych wypowiedzi³⁴⁷, po czym podejmuje się interpretacji soborowej idei Kościoła jako powszechnego sakramentu zbawienia.

Najważniejsze pytanie, jakie stawia, dotyczy stosunku Kościoła ujętego jako sakrament do darów światła i łaski, które wydają się udzielane bez niego. Odpowiedź tradycyjna stwierdza, że te dary łaski są udzielane przez Kościół. Zdaniem Congara, nie jest to konieczne. Według niego, wystarczy powiedzieć, że te dary światła i łaski, działające na rzecz zbawienia poza widzialnymi granicami Kościoła, „są udzielane ze względu na Kościół, że kierują ku Kościołowi, albo też niewidzialnie włączają do Kościoła”³⁴⁸. Podkreślimy najważniejsze wyrażenia z przytoczonego zdania: „udzielane ze względu na”, „kierują ku”, „niewidzialnie włączają do”. Oznaczają one to, że zbawcze działanie Boga w świecie dokonuje się ze względu na cel, jakim jest Kościół: ten założony na ziemi przez Chrystusa i ten w niebie, będący wypełnieniem Bożego zamysłu. Dlatego, według zarysowanej tu perspektywy, można mówić o Kościele jako przyczynie celowej udzielania światu darów światła i łaski. Innymi słowy, istniejące w innych religiach i kulturach dary światła i łaski, są przez Boga udzielane światu właśnie ze względu na Kościół, kierują ku niemu, a także w jakiś sposób niewidzialnie już włączają ludzi do niego. Albowiem choć są to dary światła i łaski będące poza Kościołem, to są

³⁴⁵ Yves CONGAR, „L'Eglise, sacrement universel du salut”, w *L'Eglise aujourd'hui* (Paris: Desclée et Cie, 1967), 5-30.

³⁴⁶ Yves CONGAR, *Kościół, jaki kocham*, tłum. Arkadiusz Ziernicki (Kraków: Wydawnictwo M – Znak, 1998).

³⁴⁷ „Chrystus bez przerwy jest ukazywany jako wszechogarniająca Zasada, a Duch Święty – jako czynnik współdziałający z apostolskim organizmem Kościoła dla dynamicznego urzeczywistnienia w świecie tego, co zawiera w sobie tajemnica Chrystusa, będącego zbawczym dobrem dla wszystkich ludzi”. Tamże, 40-41.

³⁴⁸ Tamże, 56.

„ostatecznie dla niego”³⁴⁹. Kościół jest zatem celem i jako taki może być postrzegany jako przyczyna celowa udzielanych światu darów. Tak więc ostatecznie, odpowiadając na pytanie o stosunek Kościoła ujętego jako sakrament do darów światła i łaski, Congar stwierdza:

Jeśli zbawienie oznacza coś znacznie więcej niż indywidualne ocalenie i polega na osiągnięciu prawdy swego istnienia, to Kościół rzeczywiście jest powszechnym sakramentem zbawienia. Z punktu widzenia jednostkowego rzeczywistość tego sakramentu (*res* w sensie klasycznej analizy teologii sakramentalnej) często jest udzielana niezależnie od *sacramentum*. Jednakże ta jedność ludzkości, taka jakiej chce Bóg, nie może nastąpić poza Kościołem, który właśnie jest jej sakramentem³⁵⁰.

Po raz kolejny Congar wyraźnie zaznacza, że z punktu widzenia zbawienia jednostek łaska może być udzielana niezależnie od Kościoła pielgrzymującego jako znaku i narzędzia. Dlatego łaska, którą otrzymali sprawiedliwi Abel, Henoch, Abraham czy Sokrates, niekoniecznie została im udzielona przez pośrednictwo Kościoła pielgrzymującego. Mogła im być udzielona przez ich własne religie. Ale nawet jeśli to uznamy, to nadal należy utrzymywać, że łaska była im dana ze względu na Kościół oraz że kierowała ich ku Kościołowi ustanowionemu przez Chrystusa. Mówiąc jeszcze inaczej, w Bożym planie zbawienia ludzkości Kościół jest ostatecznym celem wszystkich ludzi: wszyscy są na niego nakierowani, do niego przeznaczeni, z tym że jedni osiągną to dopiero w chwale nieba, inni zaś przez nawrócenie i chrzest zostaną weń włączeni już tu, na ziemi. Dlatego, w ostatnim zdaniu cytowanego fragmentu kardynał stwierdza, że „ta jedność ludzkości, taka jakiej chce Bóg, nie może nastąpić poza Kościołem”, bowiem w perspektywie eschatologicznej końca czasów wszyscy zbawieni tworzyć będą jedno Ciało Chrystusa i jedną świątynię Ducha Świętego. Będzie nią Kościół uwielbiony, którego instytucjonalny i widzialny Kościół tu, na ziemi, rozumiany jako Lud Boży w sensie ścisłym, w sposób nierozdzielny jest sakramentem, czyli znakiem i narzędziem zbawienia.

³⁴⁹ Tamże.

³⁵⁰ Tamże, 58-59.

Kościół może być postrzegany jako przyczyna celowa całego zbawczego działania Boga w świecie. Może być tym sakramentem, bowiem w duchu biblijnej idei reprezentatywnego włączenia *pars pro toto* Kościół jako nowy Izrael jest „reprezentatywną i dynamiczną mniejszością, obarczoną w sposób duchowy ostatecznym przeznaczeniem wszystkich”³⁵¹. Po kilku egzemplifikacjach obecności w Biblii tej idei³⁵² Congar konkluduje: „Właściwie nasza chrześcijańska idea Odkupienia jest niezrozumiała w oderwaniu od tej biblijnej idei reprezentatywnego włączenia (...). To jest naprawdę nieustanna *pars pro toto*: wielką ilość Bóg widzi i włącza w swój plan w małej grupie albo w jednostce, która opatrnościowo nosi w sobie dobrodziejstwo przeznaczone dla wszystkich”³⁵³. W szczególny sposób można to odnieść do tajemnicy Eucharystii. Parafrazując inne słowa teologa dominikańskiego, można powiedzieć, że Eucharystia jest miejscem *par excellence*, gdzie świat, który ma nadejść i który przyszedł do nas w Jezusie Chrystusie, styka się ze światem teraźniejszym, aby go poprowadzić ku jego eschatologicznemu przeznaczeniu. Taka też jest rola Kościoła pielgrzymującego jako powszechnego sakramentu zbawienia. Kościoła, którego źródłem i szczytem życia jest Eucharystia.

HENRI DE LUBAC

Podobnie jak Yves Congar, również Henri de Lubac (1896-1991) w swojej teologicznej refleksji dotyczącej tajemnicy Kościoła poświęcił bardzo wiele miejsca. W rozdziale pierwszym omówione zostały jego rozważania z okresu przedsoborowego zawarte w książkach *Katolicyzm i Medytacje o Kościele*. Także po soborze jezuicki kardynał nie przestawał pisać o Kościele i jego tajemnicy. Jednym z tekstów, który określić można jako jego komentarz do soborowej konstytucji *Lumen gentium*, jest opublikowana w 1967 r. książka pt. *Paradoxe et mystère de l'Eglise*³⁵⁴. Już sam tytuł jest jakimś kluczem interpretacyjnym całości. Zdaniem francuskiego teologa, paradoks właściwy dla Kościoła jest tym, co wprowa-

³⁵¹ Yves CONGAR, *Chrystus i zbawienie świata* (Kraków: Wydawnictwo ZNAK, 1968), 182.

³⁵² Píše np.: „W samym Izraelu część okazuje się często reprezentacją całości. Kiedy najgorliwsi Żydzi gromadzą się w Jerozolimie na wielkie święta, to z punktu widzenia mistycznego cały Izrael jest zgromadzony”. Tamże.

³⁵³ Tamże.

³⁵⁴ Henri DE LUBAC, *Paradoxe et mystère de l'Eglise* (Paris: Aubier, 1967).

dza nas w jego tajemnicę, i odwrotnie – tajemnica Kościoła zawarta jest w jego paradoksach. Kościół bowiem jest boski i zarazem ludzki; jest widzialny i niewidzialny; ziemski i historyczny, a jednocześnie niebiański i wieczny. Jednym z ulubionych określeń Kościoła przez Henri de Lubaca jest nazywanie go matką. Pisze: „Kościół jest naszą matką, ponieważ daje nam Chrystusa. On rodzi w nas Chrystusa”³⁵⁵. Zainspirowany bez wątpienia myślą Teilharda de Chardina stwierdza, że Kościół „jest w naszej historii Osią, wokół której winno dokonać się wielkie zgromadzenie mistyczne”³⁵⁶. Innymi słowy, jeśli powołaniem ludzkości jest stanie się Ciałem Chrystusa, to ten Boży zamiar ma się zrealizować przez Kościół. Na tym polega jego rola jako sakramentu Chrystusa.

Tajemnica Kościoła jest ściśle związana z tajemnicą Bożego planu zbawienia oraz z tajemnicą Chrystusa. Tak jak Chrystus całym swoim życiem ukazywał nam Boga Ojca i prowadził do Niego, analogicznie Kościół, jako sakrament pochodzący od Boga, ma ukazywać i prowadzić ludzi do Chrystusa. W innym miejscu de Lubac nazywa Kościół „organizmem zbawienia” na służbie Bożego planu zbawienia³⁵⁷. Przywołuje także starożytną tradycję mówiącą o tajemnicy Kościoła jako *Mysterium Lunae*. Pojęć i obrazów, za pomocą których opisywano tajemnicę Kościoła, było i jest bardzo dużo, gdyż żaden opis nie jest w stanie wszystkiego zawrzeć i wyrazić. Wiadomo, że w okresie przedsoborowym takim uprzywilejowanym pojęciem w teologii katolickiej był biblijny obraz Kościoła jako Mistycznego Ciała Chrystusa. Jego nadzbyt literalne i restryktywne rozumienie doprowadziło do zawężonego rozumienia kwestii przynależności do prawdziwego Kościoła. De Lubac zwraca uwagę, że jednym z zadań podjętych przez sobór w drugim rozdziale konstytucji *Lumen gentium* było właśnie złagodzenie i skorygowanie tej restrykcyjnej koncepcji przynależności do Kościoła. Chodzi o stwierdzenie, że – w odróżnieniu od tego, co znajdujemy w encyklice *Mystici Corporis Christi* i zasadniczo w całej przedsoborowej teologii katolickiej – do prawdziwego Kościoła Chrystusowego przynależą zarówno katolicy, jak i pozostali chrześcijanie.

³⁵⁵ Tamże, 17.

³⁵⁶ Tamże, 21.

³⁵⁷ Tamże, 34.

JOSEPH RATZINGER

Joseph Ratzinger (ur. 1927) był jednym z niemieckich ekspertów soborowych. Interpretacji eklezjologii Soboru Watykańskiego II poświęcił wiele tekstów³⁵⁸. Jeden z nich bezpośrednio podejmuje temat Kościoła jako sakramentu zbawienia³⁵⁹. Ratzinger podkreśla wewnętrzny związek między znakiem i narzędziem w soborowym rozumieniu sakramentu. Odnosi się to zarówno do siedmiu sakramentów jako znaków, jak i do Kościoła jako sakramentu. „Kościół – pisze – jest sakramentem w sakramentach, sakramenty są sposobem sprawowania sakramentalności Kościoła”³⁶⁰. Jest to szczególnie prawdziwe w odniesieniu do tajemnicy Eucharystii, której w swoich rozważaniach teolog niemiecki poświęcił bardzo dużo miejsca. W innym jego eseju poświęconym eklezjologii Soboru Watykańskiego II jeden z podpunktów nasi znamieny tytuł: *Eklezjologia eucharystyczna*³⁶¹. Mówi w nim o eklezjologii *communio* jako istocie soborowej nauki o Kościele. Píše tam, że Kościół żyje we wspólnotach eucharystycznych, oraz że sprawowana Eucharystia „jest służbą ludzkości, służbą przeobrażania świata”³⁶².

Jak już pisałem, zbyt jednostronne pojmowanie Kościoła jako Mistyczne Ciało Chrystusa doprowadziło do jego krytyki na Soborze Watykańskim II. Stało się tak dlatego, że w okresie przedsoborowym w teologii nastąpił proces utożsamiania się Kościoła z Chrystusem. Dlatego, niejako w celu zrównoważenia idei Kościoła jako Mistycznego Ciała Chrystusa, w drugim rozdziale konstytucji *Lumen gentium* wyakcentowana została koncepcja Kościoła jako Ludu Bożego. Także Ratzinger w swoim komentarzu wskazuje na wielką wagę tego pojęcia w soborowej eklezjologii. Píše mianowicie: „Gdybyśmy jak najkrócej, hasłowo, chcieli wymienić istotne dla soboru najważniejsze elementy pojęcia ludu Bożego, moglibyśmy powiedzieć, że wyraźnie ukazują się tutaj: historyczny charakter Kościoła, jedność historii Boga z ludźmi, wewnętrzna jedność ludu Bożego także poza granicami stanów sakramentalnych, dynamizm eschatologiczny, tymczasowość i kruchość Kościoła zawsze potrzebu-

³⁵⁸ Wszystkie zgromadzone są w: Joseph RATZINGER, *Opera Omnia*, VIII/1, *Kościół – znak wśród narodów*, tłum. Wiesław Szymona (Lublin: Wydawnictwo KUL, 2013), 187-476.

³⁵⁹ Joseph RATZINGER, „Kościół jako sakrament zbawienia”, w tamże, 222-234.

³⁶⁰ Tamże, 227.

³⁶¹ Joseph RATZINGER, „Eklezjologia II Soboru Watykańskiego”, w tamże, 235-242.

³⁶² Tamże, 240.

jącego odnowy, a wreszcie wymiar ekumeniczny, czyli różne możliwe i rzeczywiste sposoby przynależności i przyporządkowania do Kościoła, istniejące także poza granicami Kościoła katolickiego³⁶³. Niewątpliwie silnym punktem soborowej eklezjologii Ludu Bożego jest wskazanie na jedność całej historii zbawienia oraz na fakt, że Kościół nie osiągnął jeszcze swego ostatecznego celu, lecz znajduje się ciągle w drodze, jest Kościołem pielgrzymującym.

W innym ze swoich tekstów, Ratzinger zauważa, że jeśli „słowo *ecclesia* nawiązuje do idei Izraela, owego powołanego przez Boga ludu, i zgodnie z tym znaczy najpierw tyle, co «lud Boży», to lud ten zostaje bliżej określony przez to, że żyje Ciałem Chrystusa i słowem Chrystusa i tym sposobem on sam staje się Ciałem Chrystusa. Na tej podstawie można by krótko zdefiniować Kościół jako *lud Boży żyjący Ciałem Chrystusa*. To, że jest on ludem Bożym, stanowi jego wspólną cechę z Izraelem, to zaś, że jest nim w Ciele Chrystusa, jest jakby jego *differentia specifica* jako nowego ludu, oznaczająca specyficzny sposób istnienia oraz istnienia jako jedno”³⁶⁴. Dlatego w swoich komentarzach Ratzinger z mocą podkreśla eucharystyczny wymiar istoty Kościoła, czyli obecną w myśli Ojców Kościoła, a zagubioną w późnym średniowieczu, jedność Ciała eucharystycznego z eklezjalnym³⁶⁵.

O zbawczej roli Kościoła Ratzinger pisze w artykule pt. *Poza Kościołem nie ma zbawienia?* Na szczególną uwagę zasługują następujące jego słowa: „Żeby być zbawieniem wszystkich, Kościół nie musi się ze wszystkimi pokrywać także zewnątrz. Jego istota polega raczej na tym, że w naśladowaniu Jednego, który wziął na swe ramiona całą ludzkość, reprezentuje gromadkę nielicznych, przez którą Bóg chce zbawić wielu. Kościół nie jest wszystkim, ale jest dla wszystkich. Jest wyrazem tego, że Bóg tworzy historię przez wzajemne zastępowanie się ludzi w Chrystusie. Congar prześledził tę myśl w całej Biblii, w której stwierdził stałą obecność zasady *pars pro toto*, «mniejszość w służbie większości»”³⁶⁶. W przytoczonym fragmencie teolog niemiecki czyni aluzję do nauczania greckich Ojców Kościoła widzących w zabłąkanej owcy z Ewangelii

³⁶³ Joseph RATZINGER, „Eklezjologia II Soboru Watykańskiego”, w tamże, 247-248.

³⁶⁴ Joseph RATZINGER, „Pojęcie Kościoła i kwestia członkostwa w Kościele”, w tamże, 274.

³⁶⁵ Tamże, 275.

³⁶⁶ Joseph RATZINGER, „Poza Kościołem nie ma zbawienia?”, w Joseph RATZINGER, *Opera Omnia*, t. VIII/2, *Kościół – znak wśród narodów* (Lublin: Wydawnictwo KUL, 2013), 998.

obraz ludzkiej natury, którą w momencie wcielenia wziął na siebie odwieczny Logos. Jednak przede wszystkim istotne jest jego odwołanie się do zasady *pars pro toto*, na którą w swojej interpretacji zbawczej roli Kościoła zwrócił już uwagę Yves Congar. Mamy tu do czynienia z jednym z najbardziej charakterystycznych wymiarów nie tylko samej eklezjologii, ale całej teologii Ratzingera, zawartym w słowie *Stellvertretung*, które można przetłumaczyć jako „zastępcza reprezentatywność”³⁶⁷. Istotą samego bycia i misji Kościoła, podobnie jak bycia i misji Chrystusa, jest „bycie dla”, czyli proegzystencja. Kościół ma być środkiem zbawienia dla wszystkich. „Niewielka” garstka na rzecz zbawienia „wielu”. Dla Ratzingera istotą Kościoła jest bycie – razem z Chrystusem – *totus Christus*: jako Głowa i członki razem. Innymi słowy, istotą i misją Kościoła jest bycie dla świata powszechnym sakramentem zbawienia.

KARL RAHNER

Jeszcze przed soborem Karl Rahner (1904-1984) w centrum swojej eklezjologii stawiał koncepcję Kościoła jako sakramentu. Był też jednym z teologów niemieckich, którzy podczas Soboru Watykańskiego II opracowali projekt dokumentu o Kościele zaaprobowanego przez biskupów niemieckich i przedstawionego na soborze, i który, z pewnymi zmianami zaproponowanymi przez komisję teologiczną, wszedł do przyjętego tekstu Konstytucji dogmatycznej o Kościele. W okresie posoborowym, w wielu artykułach poświęconych eklezjologii, niemiecki jezuita odwołuje się do soborowego nauczania o Kościele jako powszechnym sakramencie zbawienia.

Jednym z najważniejszych tekstów, w którym Rahner przedstawia i interpretuje nauczanie soboru o Kościele, jest artykuł pt. *Nowy obraz Kościoła*³⁶⁸. Jezuita niemiecki podkreśla, że Sobór Watykański II był przede wszystkim soborem nauczającym o Kościele, a rozumienie Kościoła jako powszechnego sakramentu zbawienia było jednym z największych jego eklezjologicznych osiągnięć. Rahner wychodzi od wskazania dialektycznego napięcia istniejącego między dwoma oświadczeniami.

³⁶⁷ Christopher RUDDY, „For the Many: The Vicarius-Representative Heart of Joseph Ratzinger Theology”, *Theological Studies*, nr 3 (2014): 564-584.

³⁶⁸ Karl RAHNER, „Nowy obraz Kościoła”, w Karl RAHNER, *Pisma wybrane*, t. 2. Wybór tekstów i przekład Grzegorz Bubel, 137-165.

Z jednej strony, sobór mówi, że każdy człowiek, który postępuje zgodnie ze swoim sumieniem, może osiągnąć zbawienie (KK 16). Z drugiej, w tej samej konstytucji wskazuje na konieczność Kościoła do zbawienia (KK 14). Podkreślając te dwa stwierdzenia, dodaje, że Ojcowie Soborowi mieli świadomość, iż w przewidywalnej przyszłości nie będzie tak, że Kościół stanie się rzeczywiście Kościołem wszystkich ludzi na świecie. Będzie to raczej Kościół diaspory istniejący w społeczeństwie pluralistycznym. Jak zatem pogodzić te dwa soborowe zdania? Według niemieckiego jezuitę, odpowiedź znajduje się właśnie w nauczaniu o Kościele jako powszechnym sakramencie zbawienia.

Pisząc o nauczaniu soborowej Konstytucji dogmatycznej o Kościele, Rahner zaznacza, że „musimy odnieść do Kościoła te wszystkie podstawowe właściwości, które są nam znane z ogólnie przyjętej teologii pojedynczych sakramentów”³⁶⁹. Dlatego, podobnie jak poszczególne sakramenty, tak samo Kościół jako „podstawowy sakrament zbawienia” dla świata jest przede wszystkim znakiem, skutecznym znakiem, czyli przejawem zbawczej łaski Bożej w historii. Wyrażając to w formie obrazu, Rahner stwierdza, że funkcja Kościoła jako sakramentu zbawienia świata porównana jest do funkcji zaczynu w cieście, gdzie ciastem jest cała ludzkość. Oznacza to, że wpływ Kościoła jako sakramentu zbawienia przekracza jego widzialne granice i dotyczy całej ludzkości. Punktem wyjścia takiego rozumienia funkcji Kościoła jest odpowiednia koncepcja historii świata i historii zbawienia. Jezuita niemiecki oświadcza, że historia ludzkości jest jedna i od samego początku jest to historia zbawienia. Istnieje zatem wewnętrzna jedność między tym wszystkim, co dokonuje się począwszy od Adama i Ewy aż do ostatniego człowieka, tak że każdy poszczególny człowiek pozostaje w związku z całą resztą ludzkości, czyli nie tylko z tymi osobami, które żyją na ziemi w tym samym czasie i miejscu co on, lecz także ze wszystkimi ludźmi wszystkich czasów. Píše mianowicie: „Jeżeli akceptujemy ten pogląd, to Kościół jest zaczynem, który oddziałuje na całe ciasto, jakim jest ludzkość. Jego wpływ nie ogranicza się jednak do tej części «mąki», na którą w widzialny sposób oddziałuje, sprawiając, że ta właśnie część stała się już aktywnym elementem w procesie fermentacji. Przeciwnie zaczyn, którym jest Kościół, działa zawsze, wszędzie i dla wszystkich. Jego wpływ rozciąga się na każdą epokę i jest także tam, gdzie mąka nie zmieniła się (jeszcze) w spo-

³⁶⁹ Karl RAHNER, „Co to jest sakrament?”, w tamże, 293.

sób dla nas dostrzegalny w zakwaszone ciasto³⁷⁰. Z przytoczonego tekstu przebiega zasadnicze przekonanie, że Kościół jest skutecznym znakiem zbawienia nie tylko dla chrześcijan, ale dla wszystkich zbawionych, którzy kiedykolwiek i gdziekolwiek żyli.

W tekstach Rahnera obecna jest także bardzo wyraźnie idea przyczynowości celowej. W jednym z nich mówi on o dynamice Bożej historii zbawienia i objawienia szukającej swego pełnego wyrażenia w chrześcijaństwie i w Kościele. Oto ten ważny *passus*:

Z jednej strony możemy więc powiedzieć, że ta Boża dynamika, obecna w całej historii ludzkości, sprawia, że staje się ona historią zbawienia i objawienia. Czyniąc to, wprawia w ruch tę całą duchową i religijną historię, kierując ją w stronę punktu, w którym stanie się ona *explicite* uchwytna jako historia i ujawnienie się Chrystusa i Jego Kościoła, nawet jeśli punkt ten leży jeszcze w odległej przyszłości i *de facto* w ostatecznym wymiarze, jest identyczny z końcem historii i powtórным przyjściem Chrystusa w chwale. Z drugiej strony możemy jednak zauważyć, że chrześcijaństwo i sam Kościół osiągną również swą ostateczną pełnię i historyczne spełnienie dopiero w tym momencie, gdy stanie się faktem, że cała historia zbawienia i objawienia *explicite* przeobraziła się w historię chrześcijaństwa i Kościoła i stała się możliwym do określenia elementem w chrześcijaństwie, które *explicite* przybrało postać wspólnoty Kościoła. Gdy połączymy w jedno te oba fundamentalne aspekty, stanie się dla nas zrozumiałe, że także chrześcijaństwo i Kościół nadal szukają ostatecznego spełnienia swej istoty. Tym samym są one w stanie wewnątrz duchowej i religijnej historii ludzkości rozpoznać te wszystkie tendencje, które – nie będąc jeszcze *explicite* chrześcijańskimi – są same w sobie religijnie pozytywne. Są to te tendencje, które chrześcijaństwo i Kościół musi przyjąć i przemienić w swej własnej rzeczywistości, tak aby chrześcijaństwo i Kościół całkowicie stały się tym, czym są, a mianowicie historycznym przejawem łaski Bożej, który znajduje się w eschatologicznej fazie historii i jest w stanie czystości poświadczonej i zapewnionej przez samego Boga³⁷¹.

Wiele kwestii z tego fragmentu należy wydobyć i podkreślić. Po pierwsze, istnieje ścisła więź między Bożą dynamiką zbawienia i objawienia obecną od początku w całym świecie a chrześcijaństwem i Kościołem. Chrześcijaństwo i Kościół są kulminacyjnym punktem w histo-

³⁷⁰ Karl RAHNER, „Nowy obraz Kościoła”, 159-160.

³⁷¹ Karl RAHNER, „Kościół, Kościoły i religie”, w Karl RAHNER, *Pisma wybrane*, t. 2, 176-177.

rii zbawienia, ku któremu owa Boża dynamika od początku zmierzała i nadal zmierza. W tym sensie można mówić o chrześcijaństwie i Kościele jako o przyczynie celowej (*causa finalis*) tego całego procesu, gdyż „każdy ruch ku jakiemuś celowi ciągle otrzymuje swe ukierunkowanie i moc do poruszania się z samego punktu końcowego tego celu”³⁷². Po drugie, ten punkt docelowy, będący przyczyną celową całego procesu, choć realnie już jest obecny w historii, ostatecznie znajduje się w eschatologii, gdyż jest identyczny z końcem historii i powtórным przyjściem Chrystusa. Dlatego, po trzecie, chrześcijaństwo i Kościół tu, na ziemi, nie są do końca tym punktem, ani nie są w pełni tą przyczyną celową całego dynamizmu, gdyż również chrześcijaństwo i Kościół osiągną swą ostateczną pełnię i historyczne spełnienie dopiero w tym eschatologicznym momencie, gdy powtórnie przyjdzie Chrystus. Oznacza to, że w tym eschatologicznym międzyczasie także chrześcijaństwo i Kościół nadal szukają ostatecznego spełnienia swej istoty. Po czwarte, aby chrześcijaństwo i Kościół ostatecznie spełniły swoją istotę i całkowicie stały się tym, czym są, powinni przyjąć i przemienić w swej rzeczywistości wszystkie pozytywne tendencje istniejące w świecie poza nimi.

4. TEOLOGOWIE POSOBOROWI

Po przedstawieniu interpretacji soborowego nauczania o Kościele jako powszechnym sakramencie zbawienia przez teologów, którzy byli uczestnikami Soboru Watykańskiego II i jako eksperci aktywnie przyczynili się do powstania kilku jego dokumentów, w tej części rozdziału skupię się na wykładni tego samego nauczania przez kilku współczesnych teologów, reprezentujących różne nurty i perspektywy. W podsumowaniu pokuszę się o osobisty komentarz do soborowego nauczania o Kościele jako powszechnym sakramencie zbawienia.

FRANCIS A. SULLIVAN

Jak wielu innych, również Francis A. Sullivan (ur. 1922), długoletni wykładowca eklezjologii na Uniwersytecie Gregoriańskim w Rzymie, uważa, że pozytywna treść aksjomatu „Poza Kościołem nie ma

³⁷² Tamże, 174.

zbawienia” wyrażona jest w przyjętej przez Sobór Watykański II formule określającej Kościół jako „powszechny sakrament zbawienia”. Swoje rozumienie tej formuły przedstawia w książce *The Church We Believe In. One, Holy, Catholic and Apostolic*³⁷³. Ujęcie to oparte jest na dokładnej analizie i interpretacji nauczania Konstytucji dogmatycznej o Kościele *Lumen gentium* oraz innych dokumentów soborowych, z odwoływaniem się do komentarzy komisji teologicznej, która tekst konstytucji przygotowała i zaprezentowała.

Zdaniem Sullivana, w naturze i funkcji jedynego Kościoła Chrystusowego jako powszechnego sakramentu zbawienia uczestniczy nie tylko Kościół katolicki, który będąc w pełni włączony w Kościół Chrystusa ma pełnię środków zbawienia, ale w mniej doskonały sposób uczestniczą w nim także Kościoły Wschodu i kościelne Wspólnoty Zachodu. Tym, czego brak zasadniczo Kościołom Wschodu, jest komunია jurydyczna/hierarchiczna. Natomiast wielu kościelnym Wspólnotom Zachodu, zwłaszcza tym, które nie zachowały prawdziwej i całkowitej rzeczywistości tajemnicy Eucharystii, brakuje także komunii sakramentalnej. Zasadnicza teza Sullivana głosi, że jedyny Kościół Chrystusa, który jest powszechnym sakramentem zbawienia, istnieje nie tylko tam, gdzie jest pełna komunია eklezjalna, czyli w Kościele katolickim, ale także na sposób niedoskonały w Kościołach Wschodu, które Paweł VI nazwał „Kościółami siostrzanymi”, i w kościelnych Wspólnotach Zachodu. Kościelne Wspólnoty wyznaczają granicę, poza którą nie ma już Kościoła Chrystusowego. Poza tymi granicami z pewnością istnieje zbawcza łaska Chrystusa i możliwość zbawienia, ale nie ma tam, zdaniem teologa amerykańskiego, elementów Kościoła. Jest to, jak zobaczymy, jeden z zasadniczych punktów różniących jego perspektywę od koncepcji tomistycznej prezentowanej przez Komitet Redakcyjny *Revue thomiste*.

Komentując trzeci paragraf KK 13, Sullivan zwraca uwagę, że sobór potwierdza w nim powołanie wszystkich ludzi do bycia członkami Kościoła. Soborowy tekst wyróżnia też dwa sposoby bycia w relacji do Kościoła: przynależenia lub przyporządkowania (*pertinent vel ordinantur*) do niego. Pierwszy odnosi się do katolików i innych chrześcijan, drugi do niechrześcijan. O różnych sposobach przynależności mowa jest w numerach 14 i 15 konstytucji. Natomiast o przyporządkowaniu do Kościoła – w numerze 16.

³⁷³ Francis A. SULLIVAN, *The Church We Believe In. One, Holy, Catholic and Apostolic*.

Amerykański teolog zwraca uwagę, że w KK 16 sobór świadomie pomija słowo „przynależć”, a używa jedynie słowa „przyporządkowani do” Ludu Bożego. Pominięcie to wskazuje, że w rozumieniu soboru jedynie o chrześcijanach można powiedzieć, że przynależą do Kościoła. Wszyscy inni zaś są doń przyporządkowani. Omawiając kolejne pięć kręgów przyporządkowania do Kościoła, przez zestawienie nauczania soboru w KK 16 z jego nauczaniem w Deklaracji o stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich *Nostra aetate*, Sullivan zauważa, że „będąc wciąż «ludem drogim Bogu», Żydzi są przyporządkowani do ludu Nowego Przymierza w sposób jedyny”³⁷⁴. Najważniejsze są dalsze wnioski, jakie teolog amerykański formułuje zestawiając te dwa teksty. Stwierdza mianowicie, że powszechne powołanie wszystkich ludzi do przynależności do Ludu Bożego jest konsekwencją przyjęcia przez sobór nauczania Nowego Testamentu o powszechnej woli zbawczej Boga. Dlatego na pytanie: Jak o miliardach ludzi, którzy nigdy ani o Chrystusie, ani o Kościele nie słyszeli, można mówić, że są powołani do katolickiej jedności Ludu Bożego? Sullivan odpowiada: „Każdy dar łaski, który czyni zbawienie możliwym, jest w jakiś rzeczywisty sposób *skierowany ku* Kościołowi, nawet jeśli to «skierowanie» nie przemieni się w aktualną przynależność do niego”³⁷⁵.

Ponieważ w soborowej definicji Kościoła jako sakramentu powiedziano, że jest on znakiem i narzędziem zbawienia (KK 1), Sullivan podejmuje próbę wyjaśnienia, w jakim sensie Kościół Chrystusowy jest znakiem zbawienia, a w jakim sensie jego narzędziem. Jezuita amerykański oświadcza, że jako znak Bożego dzieła w świecie Kościół jest głosem Bożego pojednania. „Jest rolą Kościoła głoszenie całemu światu, że Bóg ofiaruje swój pokój i miłosierdzie grzesznej ludzkości, i że pragnie, by wszyscy ludzie pojednali się z Nim i między sobą nawzajem”³⁷⁶. Zatem Kościół jest dla świata znakiem zbawienia, bo sam jest ludem świętym. Ponieważ świętość Kościoła na tym świecie jest niedoskonała z racji grzeszności jego członków, dlatego także w sposób niedoskonały Kościół jest w tym świecie znakiem zbawienia.

Obajśniając, w jaki sposób Kościół jest narzędziem zbawienia, Sullivan wskazuje na jego kapłańską funkcję jako „ludu kapłańskiego”, podkreślając przede wszystkim rolę sprawowanej przez niego ofiary eu-

³⁷⁴ Tamże, 101.

³⁷⁵ Tamże.

³⁷⁶ Tamże, 123.

charystycznej. Píše: „Opierając się na naszej wierze, że tym, co staje się obecne w celebracji Eucharystii, jest jedyna ofiara, która otrzymała łaskę odkupienia dla całego świata, i że Eucharystia jest głównym kanałem, przez który ta łaska jest obecnie udzielana każdemu pokoleniu, mamy dobre racje, aby wnioskować, że wszelka łaska, jakiej udziela Duch Święty w całym świecie, jest w jakiś sposób także udzielana przez pośrednictwo celebrowanej przez Kościół ofiary eucharystycznej”³⁷⁷. Na potwierdzenie toku swojego rozumowania Sullivan przywołuje treść nowych modlitw eucharystycznych, które, jego zdaniem, wyrażają przekonanie soboru, że sprawowana ofiara eucharystyczna składana jest nie tylko za biorących w niej udział i nie jedynie za katolików, lecz za wszystkich ludzi na całym świecie, żyjących i zmarłych. Rozważania o instrumentalnej roli zbawczej Kościoła, zwłaszcza w sprawowaniu ofiary eucharystycznej, Sullivan kończy zdaniem: „Kościół jest słusznie określony powszechnym sakramentem zbawienia w tym sensie, że odgrywa on instrumentalną rolę w zbawieniu każdej osoby, która jest zbawiona”³⁷⁸.

Podsumowując, w swoim niezwykle precyzyjnym omówieniu nauczania Soboru Watykańskiego II na temat Kościoła jako powszechnego sakramentu zbawienia Francis A. Sullivan wskazuje na kilka jego istotnych elementów. Po pierwsze zauważa, że według soboru powszechna rola zbawcza Kościoła wynika z faktu jego zakorzenienia w tajemnicy samej Trójcy. Po drugie, w naturze i funkcji Kościoła Chrystusowego uczestniczy nie tylko Kościół katolicki, ale także, chociaż w różny i mniej doskonały sposób, uczestniczą w nim Kościoły Wschodu oraz Kościoły i Wspólnoty chrześcijańskie Zachodu. Wynika to m.in. z jego interpretacji soborowego pojęcia *subsistit in*. Po trzecie, Sullivan przeciwny jest zbyt szerokiej i w sumie mało wyraźniej koncepcji Kościoła. Jego zdaniem, według *Vaticanum II*, do Kościoła Chrystusowego „przynależą” jedynie chrześcijanie, natomiast wszyscy inni są do niego „przyporządkowani”. Po czwarte, każdy dar łaski i dobra udzielany poza Kościołem wewnątrznie kieruje ku Kościołowi tych wszystkich, którzy tę łaskę przyjmują. Jest to ukierunkowanie na Kościół powszechny w perspektywie eschatologicznej, ale także na Kościół pielgrzymujący na ziemi. Po piąte, amerykański teolog przyjmuje rozróżnienie na szerszą rzeczywistość Królestwa Bożego i węższą rzeczywistość Kościoła pielgrzymującego na ziemi, podkreślając jednocześnie, że te dwie rzeczywistości są ze

³⁷⁷ Tamże, 127.

³⁷⁸ Tamże, 128.

sobą powiązane oraz że na końcu czasów pokryją się jedna z drugą. Po szóste, mówienie o Kościele jako powszechnym sakramencie zbawienia oznacza, że łaska zbawcza udzielana wszystkim ludziom nie tylko ich kieruje ku Kościołowi, ale także oznacza, że udzielana jest przez Kościół. Szczególne miejsce i rolę odgrywa tu celebrazja Eucharystii. Po siódme, Sullivan podkreśla, że Kościół odgrywa swoją zbawczą rolę nie tylko w wymiarze wertykalnym, ale także w wymiarze horyzontalnym jako „sakrament integralnego zbawienia” przez zaangażowanie na rzecz jedności, sprawiedliwości, miłości i pokoju między ludźmi.

JEAN-MARIE PASQUIER

Jean-Marie Pasquier (ur. 1937), szwajcarski ksiądz, w 1974 r. na Uniwersytecie św. Tomasza w Rzymie obronił dysertację doktorską poświęconą rozwojowi idei sakramentalnej Kościoła od XIX-wiecznej eklezjologii J.-A. Moehlera do Soboru Watykańskiego II. Praca ukazała się drukiem dopiero w 2008 r. i jest jednym z nielicznych opracowań soborowego nauczania na temat Kościoła jako powszechnego sakramentu zbawienia oraz interpretacji tego nauczania. W rozdziale pierwszym Pasquier omawia początki sakramentalnej idei Kościoła w XIX wieku od eklezjologii J.-A. Moehlera do Soboru Watykańskiego I. W rozdziałach drugim i trzecim skupia się na rozwoju tej idei w okresie między I a II Soborem Watykańskim. W końcu w rozdziale czwartym przedstawia rozumienie Kościoła jako sakramentu w różnych dokumentach Soboru Watykańskiego II, biorąc pod uwagę nie tylko ich wersję ostateczną, ale również wcześniejsze schematy. Studium to, a zwłaszcza jego ostatni rozdział, stanowi podstawę mojego omówienia dokumentów soborowych, będącego w pewnym sensie uzupełnieniem przedstawionych wcześniej analiz Francisa A. Sullivana³⁷⁹.

Odnosząc się do KK 1, Pasquier wskazuje przede wszystkim na chrystocentryzm eklezjologii sakramentalnej przyjętej przez sobór, a wyrażonej w słowach: *in Christo*. Podkreśla, że sobór postawił Chrystusa w centrum tajemnicy Kościoła. Komentując dalej słowa *seu signum et instrumentum*, szwajcarski teolog zwraca uwagę, że są to dwa aspekty jednej rzeczywistości i nie należy ich od siebie oddzielać. Dokonując analizy KK 9, Pasquier odnotowuje, że zawarte w nim słowo

³⁷⁹ Jean-Marie PASQUIER, *L'Eglise comme sacrement. Le développement de l'idée sacramentelle de l'Eglise de Moehler à Vatican II* (Fribourg: Academic Press, 2008).

„sakrament” oznacza przede wszystkim zbawczą funkcję Kościoła. Po raz kolejny dodaje też, że to cały Kościół jako wspólnota widzialna wiary i życia w Chrystusie jest „sakramentem zbawienia”. Interpretując natomiast KK 48, teolog szwajcarski wydobywa z niego dwa ważne wyrażenia: pierwsze, w którym jest powiedziane, że chwalebny Chrystus „prowadzi ludzi do Kościoła”; drugie, gdzie jest mowa o tym, że Kościół jest narzędziem zbawienia. Kościół jest jednocześnie celem, narzędziem i miejscem działania Chrystusa przez Ducha. Według Pasquiera, „żaden z tych elementów nie jest wykluczony *a priori* z rozumienia «powszechnego sakramentu zbawienia»”, niemniej, jego zdaniem, „akcent postawiony jest na instrumentalność”³⁸⁰.

W opinii teologa szwajcarskiego, dwa pierwsze rozdziały konstytucji *Lumen gentium* podkreślają nieustannie, że zbawcza wola Boga jest powszechna, a misja Kościoła winna obejmować wszystkich ludzi, wszystkie narody, cały świat. Pasquier doszukał się 35 wyrażen, które na to wskazują. Znajduje to swoje potwierdzenie chociażby w następującym zdaniu: „Do nowego Ludu Bożego powołani są wszyscy ludzie. Toteż Lud ten, pozostając ciągle jednym i jedynym, winien się rozszerzać na świat cały i przez wszystkie wieki” (KK 13). Ojcowie soboru mieli świadomość, że Kościół nie obejmuje wszystkich ludów i pozostaje wciąż niewielką trzódką. Jednak jego misja winna obejmować wszystkich. Teolog szwajcarski zwraca na to szczególną uwagę. Komentując KK 9, podkreśla, że istnienie Kościoła w świecie jako „powszechnego sakramentu zbawienia” oznacza, iż „Kościół jest w świecie świadkiem powszechnej woli zbawczej Boga i znakiem-memoriałem jej realizacji eschatologicznej w obiektywnym odkupieniu Chrystusa, który umarł i zmartwychwstał”³⁸¹. Autor przywołuje analizy Edwarda Schillebeeckxa, by stwierdzić, że dominikański teolog zbyt jednostronnie podkreśla aspekt znaku, a pomija aspekt Kościoła jako instrumentu zbawienia wszystkich.

Szwajcarski teolog odnosi się także do analiz Yvesa Congara, zdaniem którego – jak wiemy – nie jest konieczne stwierdzenie, że dary światła i łaski, działające na rzecz zbawienia poza widzialnymi granicami Kościoła, udzielane są przez Kościół, lecz wystarczy powiedzieć, że „są udzielane ze względu na Kościół, że kierują ku Kościołowi, albo

³⁸⁰ Tamże, 224.

³⁸¹ Tamże, 238.

też niewidzialnie włączają do Kościoła”³⁸². Według Pasquiera, nie mamy tu do czynienia z sakramentalnością „na sposób skuteczności instrumentalnej”, lecz „na sposób celowości (*par mode de finalité*)”³⁸³. Dalej przywołuje dwa zdania z KK 17 wzywające Kościół do „współdziałania” z Bogiem. W opinii teologa szwajcarskiego owo „współdziałanie” dokonuje się zarówno przez przepowiadanie i dialog, jak i przez sakramenty, zwłaszcza ofiarę eucharystyczną sprawowaną *pro totius mundi salute*.

Podsumowując, można powiedzieć, że w swoich analizach i interpretacji nauczania Konstytucji dogmatycznej o Kościele *Lumen gentium* szwajcarski teolog podkreśla, iż soborowe rozumienie zbawczej roli Kościoła jako powszechnego sakramentu zbawienia obejmuje zarówno aspekt znaku (skutecznego), jak i narzędzia. Także w jego rozumieniu aspekt narzędzia sprowadza się zasadniczo do funkcji wstawiennictwa i ofiary *pro totius mundi salute*, jaką Kościół wypełnia zwłaszcza podczas sprawowania ofiary eucharystycznej. W konkluzji swoich rozważań na pytanie, czy wszelka zbawcza łaska udzielona poza widzialnymi granicami Kościoła jest w istocie otrzymana przez Kościół, jako przyczynę instrumentalną, Pasquier odpowiada, że jest mało prawdopodobne, aby sobór chciał to wyrazić. Stwierdza też, że trudno byłoby sprecyzować, w jaki sposób ta mediacja Kościoła by się realizowała. Po czym dodaje: „Chyba że chodzi po prostu o jego funkcję wstawiennictwa i ofiary *pro totius mundi salute*”³⁸⁴. Dlatego – podobnie jak Congar – Pasquier uznaje, że sakramentalność Kościoła nie musi być koniecznie rozumiana na sposób skuteczności instrumentalnej w tym sensie, iż wszelka zbawcza łaska udzielana jest przez Kościół. Wystarczy rozumieć ją na sposób celowości: wszelka zbawcza łaska udzielana jest ze względu na Kościół i *kieruje ku* Kościołowi. Kościół byłby zatem przyczyną celową (*causa finalis*) wszelkiego zbawczego działania Boga w świecie.

JACQUES DUPUIS

Zarówno w jego najważniejszym dziele pt. *Toward a Christian Theology of Religious Pluralism*³⁸⁵, jak również w książce *Chrześcijaństwo*

³⁸² Yves CONGAR, *Kościół, jaki kocham*, 56.

³⁸³ Jean-Marie PASQUIER, *L'Eglise comme sacrement*, 241.

³⁸⁴ Tamże, 272.

³⁸⁵ Jacques DUPUIS, *Toward a Christian Theology of Religious Pluralism* (Maryknoll-New York: Orbis Books, 1997).

*i religie*³⁸⁶ Jacques Dupuis (1923-2004) bezpośrednio traktuje o zbawczej roli Kościoła. Belgijski jezuita porusza w nich takie zagadnienia, jak: relacja między Królestwem Bożym a Kościołem; konieczność i instrumentalność Kościoła w porządku zbawienia; relacja między rzeczywistością historyczną Królestwa Bożego a jego eschatologiczną pełnią.

W rozważaniach na temat konieczności Kościoła do zbawienia Dupuis wychodzi od refleksji na temat relacji między Królestwem Bożym obecnym w historii a Kościołem. Odnotowuje, że „pierwszym dokumentem, który w sposób jasny głosi rozróżnienie pomiędzy Kościołem a Królestwem Bożym już obecnym w świecie, jest encyklika *Redemptoris missio* (1990) Jana Pawła II”³⁸⁷. Dla teologa belgijskiego RMi 20 to zasadniczy tekst Magisterium Kościoła, na którym opierając się, buduje swoją teologię. Dodatkowo przywołuje również deklarację Federacji Konferencji Biskupów Azjatyckich (FABC), gdzie także powiedziane jest, że Królestwo Boże jest o wiele bardziej rozległe niż granice Kościoła³⁸⁸. Swoją wizję Królestwa Bożego jezuita belgijski wpisuje jednoznacznie w perspektywę paradygmatu inkluzywistycznego. Innymi słowy, w przeciwieństwie do opcji pluralistycznej, gdzie koncepcja Królestwa Bożego (regnocentryzm) podkreślała wymiar teocentryczny i negowała jego wymiar chrystocentryczny, perspektywa Królestwa Bożego nakreślona przez Dupuis jest perspektywą ściśle chrystocentryczną. Te wstępne ustalenia teologiczne prowadzą go do oświadczenia, że wyznawcy religii niechrześcijańskich przyczyniają się do budowy Królestwa Bożego na ziemi, i to nie w opozycji do swoich tradycji religijnych czy poza nimi, ale przez nie i dzięki nim, gdyż Duch Święty jest w nich obecny i działający. Z tego wynika postulat współpracy chrześcijan i wyznawców innych religii w budowaniu Królestwa Bożego na ziemi.

Kolejnym tematem podjętym przez Jacques'a Dupuis jest pytanie o rozumienie soborowego nauczania o konieczności i instrumentalności Kościoła w porządku zbawienia. Tego, że konieczność Kościoła do zbawienia jest treścią wiary, nauczaną przez Sobór Watykański II, Dupuis nie podaje w wątpliwość. Kwestie, jakie stawia, odnoszą się nato-

³⁸⁶ Jacques DUPUIS, *Chrześcijaństwo i religie. Od konfrontacji do dialogu*, tłum. Stanisław Obirek (Kraków: Wydawnictwo WAM, 2003).

³⁸⁷ Tamże, 269.

³⁸⁸ *For all the Peoples of Asia. Federation of Asian Bishops Conferences. Documents from 1970 till 1991* (Maryknoll-New York: Orbis Books, 1992), 252. Cyt. za: tamże, 271.

miast do sposobu rozumienia powyższego stwierdzenia. Jezuita belgijski zaczyna od wyeliminowania dwóch skrajności. Pierwsza stawiałaby nieodzowność i powszechność Kościoła na tym samym poziomie co nieodzowność i powszechność Jezusa Chrystusa. Druga zmniejszałaby je, redukując funkcję i działanie Kościoła jedynie do zbawienia własnych członków i prowadziłaby do przyjęcia teorii dwóch paralelnych dróg zbawienia: jedna przez Kościół dla jego członków; druga przez Jezusa Chrystusa działającego w innych religiach poza Kościołem i bez niego, jak i bez żadnego odniesienia do niego. Swoją pozytywną odpowiedź na postawione pytania teolog belgijski opiera na soborowym rozróżnieniu terminów „przynależności” i „przyporządkowania” do Kościoła. Zdaniem Dupuis, jest pewne, że w celu określenia stosunku niechrześcijan do Kościoła Sobór Watykański II świadomie użył wyrazu „przyporządkowani” (*ordinantur*), unikając mówienia o ich przynależności do Kościoła przez pragnienie (*in voto*) czy przynależności niewidzialnej o charakterze *implicite*³⁸⁹.

Odwołując się do encykliki *Redemptoris missio* 10 i 18 oraz do wypowiedzi Jana Pawła II podczas publicznej audiencji w lutym 1998 r., Dupuis konstatuje, że Kościół jest powszechnie zjednoczony z Chrystusem w dziele zbawienia i że dotyczy to wszystkich ludzi, czyli także niechrześcijan. Niemniej pytanie postawione przez jezuitę belgijskiego brzmi: Na czym polega pośrednictwo Kościoła w zbawieniu niechrześcijan w sensie czysto teologicznym? Widzieliśmy, że wielu teologów wskazuje tu przede wszystkim na Eucharystię sprawowaną przez Kościół. Zdaniem Dupuis – i jest to jego istotna teza – „łaska Eucharystii przez niego [Kościół] sprawowanej nie jest jednak zbawieniem dla tych, którzy są poza nim, ale jest jednością w Duchu dla swych własnych członków”³⁹⁰. Łaska Eucharystii, zdaniem Dupuis, nie jest pośrednictwem w sensie ściśle teologicznym. Jest nim jedynie pośrednictwo Chrystusa, gdzie „Jego zmartwychwstałe człowieczeństwo jest kanałem, przyczyną skuteczną łaski dla wszystkich osób”³⁹¹.

Jeśli chodzi o pośrednictwo Kościoła, jest ono przez teologa belgijskiego określone jako „pochodzące”, „uczestniczące”. Tylko pośrednictwo Chrystusa w Jego zmartwychwstałym człowieczeństwie określić

³⁸⁹ Jacques DUPUIS, *Chrześcijaństwo i religie*, 281-282.

³⁹⁰ Tamże, 284.

³⁹¹ Tamże, 285.

można w kategoriach przyczynowości instrumentalnej przynależącej do porządku sprawczego, natomiast przyczynowość Kościoła przynależy do porządku moralnego i celowego. Píše: „Przyczynowość, o jaką tutaj chodzi, nie przynależy do porządku sprawczego, ale do porządku moralnego i celowego”³⁹². Jak zatem należy rozumieć soborowe nauczanie o niezbędności Kościoła do zbawienia? Belgijski teolog wyjaśnia to w następujący sposób: „Łaska zbawcza powinna być nazwana «chrystusową»: można nazwać ją «kościelną» (*gratia ecclesialis*) w tym sensie, że kieruje ku tajemnicy Kościoła, dzięki nastawieniu na niego (*ordinati*) (KK 16) tych, którzy są zbawieni w Jezusie poza nim”³⁹³. Na potwierdzenie słuszności tego wywodu autor cytuje przywołany już wcześniej tekst Congara, w którym francuski dominikanin oświadcza, że wystarczy powiedzieć, iż dary światła i łaski, obecne w innych religiach i działające na rzecz zbawienia poza widzialnymi granicami Kościoła, „są udzielane ze względu na Kościół, że kierują ku Kościołowi”³⁹⁴. Jezuita belgijski komentuje to, podsumowując, że relacja między Kościołem a tymi, którzy nie są jego członkami, nie jest z porządku przyczynowości sprawczej, lecz z porządku przyczynowości celowej: oni są jedynie przyporządkowani do Kościoła.

Kolejnym istotnym zagadnieniem podjętym przez Jacques’a Dupuis jest relacja między rzeczywistością historyczną Królestwa Bożego a jego eschatologiczną pełnią. Zdaniem jezuity belgijskiego, na końcu czasów, kiedy wszystko się wypełni, sakramentalna funkcja Kościoła zaniknie. Oznacza to, że wyznawcy innych religii, którzy, nie będąc członkami Kościoła, byli członkami Królestwa Bożego w historii świata, „mogą na końcu czasów uczestniczyć w pełni królestwa bez konieczności przyłączenia się w ostatnim momencie do «Kościoła eschatologicznego»”³⁹⁵. To ostatnie sformułowanie budzi największe zastrzeżenia i zdziwienie. Jeśli bowiem Kościół to Mistyczne Ciało Chrystusa, którego Chrystus jest Głową, i jeśli Kościół eschatologiczny jest wypełnieniem Kościoła pielgrzymującego, to jak w eschatologii może obok niego i poza nim istnieć rzeczywistość od niego szersza, rzeczywistość Królestwa Bożego, do którego mieliby przynależeć wszyscy sprawiedliwi niechrześcijanie zbawieni przez tegoż Jezusa Chrystusa, nie będąc jednak członka-

³⁹² Tamże.

³⁹³ Tamże, 286.

³⁹⁴ Yves CONGAR, *Kościół, jaki kocham*, 56.

³⁹⁵ Jacques DUPUIS, *Vers une théologie chrétienne du pluralisme religieux*, 541.

mi Jego Mistycznego Ciała? Jak Dupuis może pisać, że przyczynowość zbawcza Kościoła wobec niechrześcijan ma charakter przyczynowości celowej³⁹⁶, skoro neguje, że na końcu czasów wszyscy będą członkami Kościoła spełnionego? Propozycja Dupuis w tym punkcie jest całkowicie niezgodna z interpretacją nauczania Soboru Watykańskiego II przez Międzynarodową Komisję Teologiczną w dokumencie *Wybrane zagadnienia z eklezjologii* (1985). Tam bowiem wyraźnie jest powiedziane: „Jest więc jasne, że według nauki soboru nie może być różnicy odnośnie do przyszłej rzeczywistości na końcu czasów pomiędzy Kościołem spełnionym a spełnionym królestwem (*inter Ecclesiam consummantam et Regnum consummantam*)”³⁹⁷.

Podsumowując, można powiedzieć, że swoją interpretacją soborowego nauczania na temat konieczności Kościoła do zbawienia Jacques Dupuis wpisuje się zasadniczo w perspektywę naznaczoną przez tak wielkich teologów soborowych jak Yves Congar i Karl Rahner. Opierając się na ich analizach, interpretuje on nauczanie konstytucji *Lumen gentium* na temat „przyporządkowania” niechrześcijan do Kościoła. Wraz z Congarem oświadcza: nie jest konieczne twierdzenie, że każda łaska zbawienia udzielana jest przez Kościół. Wystarczy utrzymywać, że udzielana jest ze względu na Kościół, kieruje i przyporządkowuje do niego. Będąc łaską „Chrystusową” w tym znaczeniu, może też być nazywana łaską „eklezyjalną” (*gratia ecclesialis*). W koncepcji tej Dupuis czyni także miejsce dla pośrednictwa zbawczej łaski Chrystusa w religiach niechrześcijańskich i przez nie dla ich wyznawców. Idąc za Rahnerem, akcentuje rolę Kościoła jako skutecznego znaku sakramentalnego oraz podkreśla przyczynowość celową Kościoła w Bożym planie zbawienia świata. Dyskusyjna, moim zdaniem, jest natomiast jego interpretacja skuteczności zbawczej celebracji eucharystycznej. Najbardziej jednak dwuznaczne, i zdecydowanie nie do przyjęcia, jest stwierdzenie jezuita belgijskiego, że na końcu czasów wyznawcy religii niechrześcijańskich mogą uczestniczyć w pełni Królestwa Bożego bez konieczności bycia członkami Kościoła eschatologicznego. Stwierdzenie to stawia także pod znakiem zapytania jego rozumienie przyczynowości celowej Kościoła.

³⁹⁶ Tamże, 532.

³⁹⁷ MIĘDZYNARODOWA KOMISJA TEOLOGICZNA, *Wybrane zagadnienia z eklezjologii* (1985), nr 10.2, w *Od wiary do teologii. Dokumenty Międzynarodowej Komisji Teologicznej 1969-1996*, 233-234.

SZKOŁA LUBELSKA

Podjmując się interpretacji formuły *Extra Ecclesiam nulla salus*, polski teolog Marian Rusecki (1942-2012) pisze: „Można ją w skrócie wyrazić następująco: «Gdzie Boża łaska, tam jest Boże zbawienie; gdzie Boże zbawienie, tam jest Chrystus; gdzie Jezus Chrystus, tam jest Kościół». Dlatego granice Kościoła pokrywają się z «granicami» Chrystusa, czyli Kościół sięga tak daleko jak Chrystus. Ponieważ w religiach pozachrześcijańskich istnieje łaska Boża, jest w nich obecny Chrystus, jest i Kościół»³⁹⁸. Jest to bardzo szeroka koncepcja Kościoła, która w swoich sformułowaniach bliska jest patrystycznej idei *Ecclesia ab Abel*. W omówieniu książki Ruseckiego *Istota i geneza religii*, odnośnie do przytoczonego cytatu, Sławomir I. Ledwoń daje następujący komentarz: „Kościół obejmuje więc także religie pozachrześcijańskie, a zbawcza Łaska jest w nich udzielana za pośrednictwem Kościoła, trwale zjednoczonego z Chrystusem jako swoją Głową»³⁹⁹.

Taką właśnie koncepcję odnajdujemy u najwybitniejszego lubelskiego dogmatyka drugiej połowy XX wieku, Czesława Stanisława Bartnika (ur. 1929). Bartnik mówi o istnieniu Kościoła „przed” Kościołem w religiach przedjudaistycznych i w judaizmie biblijnym, a nawet o istnieniu Kościoła „poza” Kościołem w religiach pozachrześcijańskich. Wypowiadając się na temat genezy Kościoła, odwołuje się do patrystycznej koncepcji o trzech fazach Kościoła: *Ecclesia ante legem, sub lege i sub gratia*. „Głównie – tłumaczy – chodzi tu o prawdę, że jeden i ten sam Kościół Jezusa ma rzeczywiste odniesienie zbawcze do wszystkich epok historii ludzkiej»⁴⁰⁰. Dlatego podobnie jak Ojcowie Kościoła stwierdza, że wszyscy sprawiedliwi żyjący przed Chrystusem byli członkami Kościoła jako Mistycznego Ciała Chrystusa. Píše mianowicie: „Zanim więc zostało ustanowione Stare Przymierze, istniała jakaś rzeczywista forma zbawienia. Nie był to inny kościół, lecz Kościół Chrystusa, istniejący na mocy aktu stworzenia wszechogarniającego i antycypujący kościółotwórcze wydarzenie Chrystusa»⁴⁰¹. Bartnik precyzuje, że Kościół ten miał już wymiar nadprzyrodzony i działał w nim

³⁹⁸ Marian RUSECKI, *Istota i geneza religii* (Lublin-Sandomierz: Wydawnictwo Diecezjalne, 1997), 267.

³⁹⁹ Ireneusz S. LEDWOŃ, „Chrześcijaństwo wśród religii. Wokół książki *Istota i geneza religii*”, *Roczniki Teologiczne* 48-49, nr 9 (2001-2002): 113.

⁴⁰⁰ Czesław BARTNIK, *Kościół* (Lublin: Wydawnictwo KUL, 2009), 91.

⁴⁰¹ Tamże.

Duch Święty Jezusa Chrystusa. Był to Kościół rzeczywisty, w którym dokonywało się zbawienie. Kościół ten obejmował religie przedjudaistyczne. Dzisiaj natomiast, zdaniem teologa lubelskiego, „*Ecclesia ante legem* rozpościera się (...) w kręgach religii pozachrześcijańskich, w społeczeństwach pogańskich, agnostycznych lub ateistycznych”⁴⁰². W porównaniu z klasyczną teologią *Ecclesia ab Abel* Ojców Kościoła dopowiada on, że ten Kościół obejmuje także istniejące dziś religie pozachrześcijańskie oraz społeczeństwa agnostyczne i ateistyczne. Odnośnie do koncepcji *Ecclesia sub lege* Bartnik odnotowuje, że najbliższym przygotowaniem Kościoła Chrystusowego była Synagoga Starego Testamentu. Naród żydowski i jego religię nazywa „przed-kościółem”, natomiast całą jego historię ocenia jako świętą i kościelną⁴⁰³. Dodaje, że w porównaniu z innymi religiami, jako *Ecclesia ante lege*, Synagoga miała doskonalsze znaki przedsakramentalne, np. obrzezanie, oraz że wszystkie te znaki dawały rzeczywistą łaskę ze względu na przyszłego Mesjasza⁴⁰⁴. Tak zatem, zdaniem głównego teologa szkoły lubelskiej, Kościół Chrystusowy, „obejmuje” religie przedjudaistyczne, judaizm Starego Testamentu oraz istniejące dziś religie przedchrześcijańskie, a nawet społeczeństwa agnostyczne i ateistyczne.

W tym miejscu można zapytać: Czy według Bartnika i Ruseckiego wszyscy sprawiedliwi wyznawcy religii pozachrześcijańskich żyjący przed i po Chrystusie „przynależą” do Kościoła Chrystusowego, czy raczej – w duchu konstytucji *Lumen gentium* 16 – są jedynie do niego „przyporządkowani”? Przytoczone cytaty sugerują odpowiedź twierdzącą, mianowicie że przynależą. Wynika to z przyjętej przez nich szerokiej koncepcji Kościoła jako wspólnoty wszystkich sprawiedliwych, a nie jako wspólnoty ochrzczonych i wierzących w Jezusa, która zaistniała dopiero po wydarzeniach paschalnych. W tej koncepcji nie ma miejsca na rozróżnienie rzeczywistości Kościoła i Królestwa Bożego. Sam Bartnik stwierdza, że jego koncepcja Kościoła pokrywa się z ideą Królestwa Bożego.

⁴⁰² Tamże, 93.

⁴⁰³ Tamże. Nazwanie judaizmu biblijnego „przed-kościółem” to, moim zdaniem, nie to samo co nazwanie go Kościołem – *Ecclesia sub lege*. Osobiście nie mam żadnych trudności w mówieniu o judaizmie biblijnym jako o „przed-kościółu” oraz w uznaniu całej jego historii jako świętej i kościelnej. Niemniej – tak jak Sullivan – uważam, że termin „Kościół” należy zarezerwować do Kościoła ustanowionego przez Chrystusa, przy jednoczesnym podkreślanu jego prehistorii w historii zbawienia.

⁴⁰⁴ Tamże, 93-94.

Podsumowując: zdaniem teologów z KUL, Kościół obejmuje wszystkich sprawiedliwych, gdziekolwiek i kiedykolwiek żyli, żyją i żyć będą. Dla Bartnika oznacza to, że Kościół istniał od stworzenia świata i na różnych etapach historii zbawienia przyjmował różne formy: *Ecclesia creationis*, *Ecclesia ante legem*, *Ecclesia sub lege* i *Ecclesia sub gratia*. W takiej koncepcji rozróżnienie na Królestwo Boże i Kościół, oraz na przynależność i przyporządkowanie do Kościoła jest trudne – by nie powiedzieć, niemożliwe – do uchwycenia⁴⁰⁵.

ŚRODOWISKO TOMISTYCZNE

Jedną z niewielu prac, jakie w ostatnich latach w całości poświęcone zostały rozumieniu Kościoła jako powszechnego sakramentu zbawienia w kontekście pluralizmu religijnego, jest napisana w języku francuskim książka Christiana Gouyaua, kapłana diecezji w Strasburgu oraz członka tradycjonalistycznej Wspólnoty Saint-Arbogast, pt. *L'Eglise, instrument du Salut*⁴⁰⁶. Już w samym tytule zawarta jest jej teza. W interpretacji soborowego nauczania o Kościele jako powszechnym sakramencie zbawienia Gouyau wskazuje nie tyle na jego wymiar znaku, ale przede wszystkim na wymiar instrumentu (narzędzia) zbawienia. Zauważa to także Serge-Thomas Bonino, dominikanin, dyrektor kwartalnika *Revue thomiste*. We wstępie do książki pisze: „Sam tytuł dzieła – *Kościół, instrument zbawienia* – wskazuje, że w przypadku Kościoła nie można się zadowolić niejasnym i rozmytym pojęciem sakramentalności. Jako sakrament Chrystusa Kościół jest znakiem skutecznym, przyczyną instrumentalną łaski zbawienia. Kościół realnie i skutecznie uczestniczy w produkcji tej przeobstwiającej łaski. Jest on narzędziem, które aktualizuje zbawienie nabyte przez Chrystusa dla wszystkich ludzi, w tym także, ewentualnie, dla sprawiedliwych, którzy przynależą *de facto* do innych religii, ale których Kościół obejmuje w swoim uświęcającym macierzyństwie według modalności, które należy jeszcze sprecyzować”⁴⁰⁷. Choć modalność uświęcającego macierzyństwa Kościoła wobec sprawiedli-

⁴⁰⁵ Związany z tym środowiskiem oraz szkołą myślenia i argumentowania Ireneusz Sławomir Ledwoń takie rozróżnienia w swojej pracy wprowadza. Por. Ireneusz S. LEDWOŃ, „...i nie ma w żadnym innym zbawienia”. Wyjątkowy charakter chrześcijaństwa w teologii posoborowej, 515-518.

⁴⁰⁶ Christian GOUYAU, *L'Eglise, instrument du Salut* (Paris: Pierre Téqui éditeur, 2005).

⁴⁰⁷ Tamże, 8.

wych przynależących do innych religii pozostaje kwestią, którą jeszcze trzeba doprecyzować, dla teologów związanych z czasopismem *Revue thomiste* nie ulega wątpliwości, że wszyscy oni, jak i sprawiedliwi wszystkich czasów, przynależą do Kościoła. Czytamy o tym chociażby w dziele wybitnego tomistycznego teologa XX wieku, dominikanina Jeana-Hervé Nicolasa, *Synthèse dogmatique. De la Trinité à la Trinité*⁴⁰⁸, oraz w bardzo ważnym artykule napisanym przez Komitet Redakcyjny *Revue thomiste* pt. *Wszystko na nowo zjednoczone w Chrystusie. O książce Jacques'a Dupuis „Vers une théologie chrétienne du pluralisme religieux”*⁴⁰⁹.

W swojej argumentacji na rzecz tezy o przynależności wszystkich sprawiedliwych do Kościoła Jean-Hervé Nicolas (1910-2001) oświadcza: „Sprawiedliwi z zewnątrz», którzy ożywieni są mocą Ducha Świętego, ale nie przynależą do społeczności-Kościoła, również są częścią «ciała Kościoła», choć jeszcze w sposób niedoskonały»⁴¹⁰. Zatem jest to rzeczywista przynależność, choć nie jest doskonała. Zasadniczy argument tu przywoływany głosi, że nie można oddzielić tajemnicy Kościoła od tajemnicy Chrystusa. Innymi słowy, ponieważ wszyscy sprawiedliwi przynależą do Chrystusa, to w konsekwencji przynależą także do Kościoła. „Kościół jest równie «wertikalny» jak Chrystus, który jest jego Głową; Chrystus jest równie «horyzontalny» jak Kościół, który jest Jego Ciałem»⁴¹¹ – czytamy w artykule Komitetu Redakcyjnego *Revue thomiste*. Istnieją natomiast różne stopnie tej przynależności: od przynależności pełnej, która znajduje się w Kościele katolickim, po różne stopnie przynależności niedoskonałej w innych Kościołach i Wspólnotach chrześcijańskich, aż po jeszcze mniej doskonałe stopnie przynależności w innych religiach. Dlatego teologowie Komitetu Redakcyjnego *Revue thomiste* mogą twierdzić: „Kiedy zatem mówimy o sytuacjach poza «widzialnymi granicami Kościoła», nie mówimy po prostu o sytuacjach poza Kościołem. Jeśli ustanowione przyczyny widzialne napraw-

⁴⁰⁸ Jean-Hervé NICOLAS, *Synthèse dogmatique. De la Trinité à la Trinité* (Paris: Editions Universitaires Fribourg Suiss, Beauchesne, 1985).

⁴⁰⁹ KOMITET REDAKCYJNY *Revue thomiste*, „Wszystko na nowo zjednoczone w Chrystusie. O książce Jacques'a Dupuis *Vers une théologie chrétienne du pluralisme religieux*”, w *Święty Tomasz teolog. Wybór studiów* (Warszawa-Kęty: Instytut Tomistyczny – Wydawnictwo ANTYPK, 2005), 420-473.

⁴¹⁰ Jean-Hervé NICOLAS, *Synthèse dogmatique. De la Trinité à la Trinité*, 675.

⁴¹¹ KOMITET REDAKCYJNY *Revue thomiste*, „Wszystko na nowo zjednoczone w Chrystusie. O książce Jacques'a Dupuis *Vers une théologie chrétienne du pluralisme religieux*”, 443.

dę są częścią pełnej definicji Kościoła, to nie znaczy, że tam, gdzie nie są one umieszczone, znajdujemy się po prostu *extra ecclesiam*; stoimy tylko wobec Kościoła urzeczywistnionego w sposób niedoskonały⁴¹². Z tego wymyka ich teza o niedoskonałej eklezjalności obecnej w religiach niechrześcijańskich, która przyporządkowana jest eklezjalności pełnej obecnej w Kościele rzymskokatolickim.

Koncepcja prezentowana przez teologów Komitetu Redakcyjnego *Revue thomiste* (ale nie jedynie⁴¹³) w nowy sposób ujmuje patrystyczną i tomistyczną myśl związaną z wyrażeniem *Ecclesia ab Abel*, rozciągając granice Kościoła nie tylko na sprawiedliwych żyjących przed Chrystusem, ale także na tych, którzy żyli i żyją po Jego przyjściu. Dodatkowo zaprezentowana jest teza o *niepełnej eklezjalności* obecnej poza Kościołem instytucjonalnym także w religiach niechrześcijańskich. W tym współczesnym ujęciu tomistycznym nie ma rozróżnienia na „przynależność” i „przyporządkowanie” do Kościoła, jakie znajdujemy w konstytucji *Lumen gentium* 13. Owszem, w analizowanym artykule jego autorzy odwołują się do obecnego w KK 13 i 16 pojęcia „przyporządkowanie” (*ordinantur*). Interpretują je jednak zupełnie inaczej aniżeli amerykański jezuita Francis A. Sullivan. W ich opinii należy rozróżnić „bycie przyporządkowanym do czegoś” od „bycia skierowanym ku czemuś”. „Pierwsze określenie – argumentują – wskazuje na pewną rzeczywistość, choć niedoskonałą komunię, odniesienie możliwości do aktu, gdzie możliwość jest stopniowo aktualizowana (...). «Bycie skierowanym ku» oznacza tylko powołanie każdego człowieka do wejścia w tajemnicę zbawienia, ale w żaden sposób nie zakłada odpowiedzi podmiotu⁴¹⁴.

⁴¹² Tamże, 448.

⁴¹³ Ta myśl obecna jest także w monumentalnym dziele, *L'Eglise du Verbe Incarné*, wielkiego francuskiego teologa pierwszej połowy XX wieku, kard. Charles'a Journeta, jak i w książce wspomnianego już Christiana Gouyaua, *L'Eglise, instrument du Salut*, 428-437. Ten ostatni cytuje ważny tekst kard. Journeta, który daje taką oto interpretację aksjomatu „Poza Kościołem nie ma zbawienia”: „Aksjomat nie dotyczy sprawiedliwych, którzy bez bycia w Kościele widzialnym przez dokonany akt (*re*) są już w nim w sposób niewidzialny, w akcie wirtualnym, przez ducha, przez pragnienie (*mentaliter, voto*), to znaczy przez nadprzyrodzoną prawość ich życia, podczas gdy mogliby z racji ich nieprzezwyčajonej ignorancji nic nie wiedzieć o świętości, a nawet i o istnieniu Kościoła” (*L'Eglise du Verbe Incarné*, t. 1. s. 47. Cyt. za: *L'Eglise, instrument du Salut*, 437).

⁴¹⁴ KOMITET REDAKCYJNY *Revue thomiste*, „Wszystko na nowo zjednoczone w Chrystusie. O książce Jacques'a Dupuis *Vers une théologie chrétienne du pluralisme religieux*”, 460, przypis 42.

Innymi słowy, „«być przyporządkowanym czemuś» (...) znaczy być zaproszonym do wypełnienia częściowego braku, który może być znaczny, ale nie jest całkowity»⁴¹⁵.

Obok tezy, że wszyscy sprawiedliwi – ci sprzed przyjścia Chrystusa i ci z okresu po Jego przyjściu – przynależą od Kościoła, a religie niechrześcijańskie mają w sobie i realizują niedoskonałą eklezjalność, drugą istotną tezę współczesnego nurtu tomistycznego jest podkreślanie instrumentalnej roli Kościoła w dziele zbawienia wszystkich. Najlepszym tego przykładem jest wspomniana książka francuskiego teologa Christiana Gouyauda *L'Eglise, instrument du Salut*. Choć zasadniczo utożsamia się on z tezami środowiska związanego z kwartalnikiem *Revue thomiste*, niemniej zamiast pisać o różnych stopniach przynależności do Kościoła, woli on mówić o stopniach komunii (*communio*) z Kościołem. Gouyaud wyszczególnia potrójną komunię (*communio*) z sakramentem-Kościółem. Komunię „z *res tantum* Kościoła, to znaczy ze zbawieniem nadprzyrodzonym niewidzialnym; z jego *res et sacramentum*, to znaczy z instytucją uważaną za dobro nadprzyrodzone widzialne jako skuteczne dla niewidzialnego zbawienia nadprzyrodzonego; z jego *sacramentum tantum*, czyli z tą samą instytucją jako widzialną, z którą wchodzi się w komunię (*communio*) w sposób widzialny”⁴¹⁶. To rozróżnienie prowadzi autora do następującego, istotnego wniosku: „Sprawiedliwi z zewnątrz nie mogą uczestniczyć w zbawieniu bez dynamicznego pośrednictwa, to znaczy bez skuteczności instrumentalnej kościelnego *res et sacramentum*”⁴¹⁷.

Koncepcję tę teolog ze Strasburga rozwija w tym, co nazywa „eklezjocentryzmem inkluzywnym”, który należy odróżnić od „eklezjocentryzmu ekskluzywnego”. Przedstawicielem tego ostatniego był o. Leonard Feeney wraz z jego rygorystyczną interpretacją aksjomatu *Extra Ecclesiam nulla salus*. Eklezjocentryzm inkluzywny natomiast mówi o włączeniu do Kościoła w sposób niewidzialny wszystkich sprawiedliwych, także tych, którzy żyją po Chrystusie, zarówno wyznawców innych religii, jak i tych, o których sobór w konstytucji *Lumen gentium* mówi, że „bez własnej winy w ogóle nie doszli jeszcze do wyraźnego poznania Boga, a usiłują, nie bez łaski Bożej, wieść uczciwe życie” (KK 16).

⁴¹⁵ Tamże, 460.

⁴¹⁶ Christian GOUYAUD, *L'Eglise, instrument du Salut*, 486.

⁴¹⁷ Tamże, 453.

Zdaniem francuskiego teologa, nie można zredukować roli Kościoła do „potwierdzenia” zbawienia dokonanego przez Chrystusa. Kościół nie jest jedynie czystym znakiem zbawienia. Dla Gouyauda nie wystarczy też powiedzieć, że Kościół jest pośrednikiem zbawienia wszystkich, bo jest Mistycznym Ciałem Chrystusa, a Chrystus jako Głowa nigdy nie funkcjonuje bez swego Ciała⁴¹⁸. Jego zdaniem, należy jeszcze dodać, że Chrystus działa zbawczo przez Kościół. A uzasadnia to tak: „Jeśli ci, którzy choć nie uznają Kościoła-znaku, z racji niepokonalnego błędu z ich strony, są zbawieni, to może to jedynie dokonać się, w sposób tajemniczy, przez Kościół-narzędzie. Zwłaszcza kiedy Kościół celebrował ofiarę eucharystyczną. Owoce mszy św. rozciągają się ponad tych, którzy we mszy uczestniczą, «na cały święty Kościół: *totiusque Ecclesiae sanctae*», który zawiera nie tylko tych, którzy do tej społeczności/tego ciała/tej wspólnoty należą przez widzialną więź, ale także tych, którzy są przyłączeni do misterium paschalnego, którego Eucharystia, celebrowana przez Kościół, jest skuteczną anamnezą”⁴¹⁹.

Podsumowując, możemy powiedzieć, że w swojej interpretacji soborowej koncepcji Kościoła jako powszechnego sakramentu zbawienia Christian Gouyaud wyraźnie wskazuje na rolę Kościoła jako narzędzia w porządku zbawienia. Kościół jest narzędziem, bowiem – będąc całkowicie zależny od Chrystusa, który jest przyczyną główną – Chrystus posługuje się Kościołem jako przyczyną instrumentalną i uzdalnia go do działania, którego skutki przekraczają jego widzialne granice czasu i przestrzeni. Szczególnym miejscem, gdzie Kościół w sposób formalny realizuje swoją zbawczą instrumentalność, jest celebrowanie eucharystyczna.

5. PODSUMOWANIE

Dotychczasowe rozważania i analizy, najpierw nad definicją Kościoła i rozwojem formuły „Poza Kościołem nie ma zbawienia”, a następnie nad soborowym określeniem Kościoła jako „powszechnego sakramentu zbawienia”, z pewnością pokazały jedno: doktryna katolicka zawsze utrzymywała i nadal utrzymuje twierdzenie o konieczności Kościoła do

⁴¹⁸ Taką pozycję zajmuje Joseph DORÉ, „L'annonce de Jésus-Christ et la rencontre avec les religions”, *D. C.*, 2044 (1992): 176.

⁴¹⁹ Christian GOUYAUD, *L'Eglise, instrument du Salut*, 546.

zbawienia, co może być wyrażone w zdaniu: „Bez Kościoła nie ma zbawienia”. Niemniej na pytania, na czym polega owa sakramentalno-zbawcza rola Kościoła, nie ma jednoznacznej odpowiedzi. Dokumenty Magisterium są bardzo powściągliwe w swoich wypowiedziach. Zasadniczo ograniczają się do stwierdzenia o istnieniu „tajemniczej więzi” między zbawieniem każdego człowieka a Kościołem. Jeśli chodzi zaś o teologów katolickich, to – jak widzieliśmy – różnią się między sobą interpretacją soborowego nauczania. Jedni podkreślają sakramentalną rolę Kościoła jako znaku, inni wskazują bardziej na jego rolę jako instrumentu zbawienia. Jedni wyraźnie rozgraniczają pojęcia „przynależności” do Kościoła i „przyporządkowania” do Kościoła; u innych rozróżnienie to jest zamazane, bowiem wszystko jest Kościołem. Co w takim razie określa się mianem Kościoła? Gdzie są jego granice?

Nie pretendując do udzielenia wyczerpującej odpowiedzi na te zagadnienia, pragnę jednak raz jeszcze do nich powrócić, spróbować je rozjaśnić i ustosunkować się do nich. Będę próbował wyeksplikować rozumienie formuły „Bez Kościoła nie ma zbawienia” za pomocą kategorii „przyczyny celowej” (*causa finalis*). Moim zdaniem, jest to najlepszy sposób myślenia o roli zbawczej Kościoła od momentu stworzenia do wcielenia i zstąpienia Chrystusa do piekieł. Natomiast od momentu zmartwychwstania, wniebowstąpienia i zesłania Ducha Świętego rola Kościoła może być rozumiana jako powszechny sakrament zbawienia w jego wymiarze znaku i narzędzia. W sposób szczególny wyraża się to w celebracji eucharystycznej będącej źródłem i szczytem życia Kościoła. Tą kwestią zajmę się w drugim punkcie tego podsumowania.

KOŚCIÓŁ JAKO PRZYCZYNA CELOWA ZBAWIENIA

Najlepszym sposobem myślenia o zbawczej roli Kościoła od momentu stworzenia do momentu wcielenia i zstąpienia Chrystusa do piekieł jest, moim zdaniem, postrzeganie go jako „przyczyny celowej” (*causa finalis*) wszelkiego dzieła stworzenia i zbawienia świata⁴²⁰, którego Bóg Ojciec dokonuje przez swoje „dwie ręce” – Syna i Ducha (św. Ireneusz z Lyonu). Od momentu stworzenia świata Chrystus i Duch Święty zbawczo działają w historii świata, która jest jednocześnie historią obja-

⁴²⁰ Przyczyną celową w sensie ścisłym jest sam Bóg, natomiast Kościół jako „przyczyna celowa” rozumiany jest tu jako cel i motyw zbawczego działania Boga w historii.

wienia i zbawienia. Istnieją jednak określone etapy tej historii: od Adama do Abrahama i Mojżesza, od Mojżesza do Chrystusa, od przyjścia Chrystusa na ziemię, Jego śmierci i zmartwychwstania do Jego ponownego przyjścia w chwale. Choć uważam, że od początku Bóg wszystkim ludziom ofiarował możliwość zbawienia, nie oznacza to, że od początku wszyscy „sprawiedliwi” mieli wiarę *explicite* w Chrystusa i że w konsekwencji wszyscy przynależeli od razu do Kościoła. Zgadzam się ze św. Augustynem, że aby przynależeć do Kościoła, trzeba mieć wiarę *explicite* w Chrystusa. Czy jednak wszyscy „sprawiedliwi” epoki Starego Testamentu ją posiadali, jak on sam uważał? Dostrzegliśmy, że już teologowie średniowiecza nie byli o tym całkowicie przekonani. Siłą Tradycji utrzymywali jeszcze, że niektórzy (jak Abraham i Mojżesz) taką wiarę mieli, ale twierdzili, że większość (*simplices*) takiej wiary nie posiadała. Większość miała wiarę *implicite* w Chrystusa zawartą w wierze w istnienie Boga i w Jego Opatrzność, zgodnie z Hbr 11,6. A skoro tak, to także przynależność tej większości do Kościoła nie była pełna i co najwyżej miała charakter *implicite*. Jak zauważa Gavin D’Costa, posiadanie wiary *implicite* przez sprawiedliwych Starego Testamentu nie wystarczało do osiągnięcia pełni zbawienia rozumianego jako *visio beatifica*. Wiara *implicite* wystarczała do tego, aby uniknąć potępienia i wstąpić na drogę zbawienia. Nie była jednak wystarczająca, aby osiągnąć wizję uszczęśliwiającą świętych w niebie. Do tego potrzebna była wiara *explicite*⁴²¹. Dlatego wyznajemy prawdę o zstąpieniu do otchłani, do *limbus patrum*, Chrystusa, który ich stamtąd wyprowadził i wprowadził do nieba. Zatem przynależność do *Ecclesia ab Abel*, oparta na wierze *implicite* w Chrystusa, nie była jeszcze w pełni przynależnością do Kościoła.

Przyjęcie przez Sobór Watykański II obrazu Ludu Bożego jako podstawowej charakterystyki Kościoła i uczynienia go dominującym wskazuje, że Kościół jest rzeczywistością dynamiczną. Nauczanie Tradycji jednoznaczne jest co do tego, że Kościół Chrystusowy jest spadkobiercą i kontynuatorem starotestamentowego ludu Bożego. W ujęciu biblijnym ludem Bożym w sensie ścisłym są Izrael i Kościół jako „nowy Izrael”. Natomiast w sensie szerokim jest nim cała ludzkość. Ojcowie Soborowi zdawali sobie sprawę, że żaden obraz nie jest w stanie w pełni wyrazić tajemnicy Kościoła, bo jest to rzeczywistość dynamiczna, która swoje spełnienie osiągnie na końcu czasów. Dlatego w konstytucji *Lumen gen-*

⁴²¹ Gavin D’Costa, *Vaticanum II. Catholic Doctrines on Jews and Muslims*, 95-96.

tium obok obrazu Ludu Bożego przedstawione są jeszcze inne obrazy Kościoła, jakie znajdujemy w Biblii i Tradycji. Najważniejszym z nich jest Pawłowa wizja Kościoła jako Mistycznego Ciała Chrystusa. Pojęcie „ludu Bożego” akcentuje aspekt zewnętrzny i widzialny Kościoła oraz uwypatnia ciągłość planów zbawczych Boga. Natomiast pojęcie „Ciała Chrystusa” na pierwszy plan wysuwa wewnętrzne związanie z Chrystusem⁴²², co w sposób szczególny urzeczywistnia się w celebracji Eucharystii. Wizja Kościoła jako Mistycznego Ciała Chrystusa dominowała w koncepcji patrystycznej. Było to także centralne pojęcie, za pomocą którego Pius XII definiował Kościół w encyklice *Mystici Corporis Christi*. Dla niego jednak owym Mistycznym Ciałem Chrystusa był jedynie Kościół katolicki. Zarówno w ujęciu Piusa XII, jak i wcześniejszej tradycji Kościół jako Mistyczne Ciała Chrystusa był rzeczywistością statyczną. Brakowało dynamicznego spojrzenia na jego urzeczywistnianie się. Brakowało podkreślenia, że ten Kościół jest w procesie stawania się Ciałem Chrystusa, który znajdzie swoje wypełnienie dopiero na końcu czasów, kiedy Bóg będzie „wszystkim we wszystkich” (1 Kor 15,24-28).

Pomocną analogią do zrozumienia tego procesu może być odwołanie się do dynamizmu uczłowieczania odwiecznego Logosu. Podobnie bowiem jak odwieczny Logos nie zawsze był Logosem wcielonym, lecz był w procesie wcielania się, tak samo – zgodnie z definicją analogii, gdzie jak wielkie byłoby podobieństwo, różnica jest jeszcze większa – działo się z urzeczywistnianiem Kościoła jako Mistycznego Ciała Chrystusa, w którego centrum znajduje się celebracja Eucharystii. Nawet jeśli źródło Kościoła znajduje się w odwiecznym zamyśle Boga, a jego urzeczywistnianie dokonywało się etapami, nie od samego początku celebrowana była Eucharystia, nie od samego początku „Kościół” był w pełni Kościołem Chrystusowym.

Skoro, zgodnie z nauczaniem św. Pawła i całej Tradycji, Kościół to Ciała Chrystusa, zatem, można powiedzieć, że podobnie jak odwieczny Logos związany był z ciałem Jezusa z Nazaretu, analogicznie związany był On z Kościołem, który od samego początku, od momentu stworzenia świata był przez Niego i Ducha Świętego – „dwie ręce” Ojca – kształtowany i urzeczywistniany. Wiemy, że Ojcowie Apostolscy uważali, iż świat został stworzony ze względu na Kościół. Przypomina

⁴²² Henryk BOGACKI, „Misterium Kościoła pielgrzymującego”, w *Kościół w świetle soboru*, red. Henryk BOGACKI, Stefan MOYSA (Poznań: Księgarnia św. Wojciecha, 1968), 65.

o tym także *Katechizm Kościoła Katolickiego* (por. KKK 760). Innymi słowy, odwieczne i niepodzielne działanie Logosu i Ducha Świętego⁴²³ nie tylko przygotowuje w głębinach ciemności pojawienie się ciała Jezusa, którego genealogią kieruje przez swoje działanie i objawienie w historii, i które w końcu przyjmuje, ale również przygotowuje pojawienie się Kościoła, którego zaistnienie także kreuje przez swoje działanie i objawienie na różnych etapach historii zbawienia, m.in. działając i objawiając się w różnych religiach niechrześcijańskich, a w sposób szczególny w judaizmie biblijnym. W ten sposób w jakimś sensie odnajdujemy patrystyczną ideę *Ecclesia ab Abel*. Niemniej – trzymając się rozróżnienia na rzeczywistość Królestwa Bożego jako ludu Bożego w sensie szerokim oraz na rzeczywistość Kościoła jako Ludu Bożego w sensie ścisłym, gdzie pierwsza, choć zawsze związana z drugą, to jednak przekracza jego granice – tych poszczególnych etapów nie będziemy nazywać Kościołami w sensie ścisłym. Nazwiemy je rzeczywistościami ludu Bożego i Królestwa Bożego obecnymi w religiach niechrześcijańskich, które skierowane są ku i przyporządkowane do Kościoła ustanowionego przez Jezusa Chrystusa i celebrującego Eucharystię. Szczególne miejsce w tej historii zajmuje judaizm biblijny. Podobnie jak ciałem Jezusa nie nazwiemy ciała Adama, Abrahama, Izaaka, Jakuba, Judy, Feresy, Ezroma, Arama, Aminadaba, Naassona, Salmona, Booza, Obeda, Jessego, króla Dawida, Salomona, Roboama, Abiasza, Asy, Jozafata, Jorama, Ozjasza, Joatama, Achaza, Ezachiasza, Manassesa, Amosa, Jozjasza, Jechoniasza, Salatiela, Zorobabela, Abiuda, Eliakima, Azora, Sadoka, Achima, Eliudę, Aleazara, Mattana, Jakuba, Józefa, męża Maryi, o których czytamy w genealogii Jezusa (Mt 1,1-17), choć z całą pewnością możemy mówić o pokoleniowej „więzi krwi” między nimi a Jezusem, tak analogicznie możemy mówić o „tajemniczej więzi” między religiami niechrześcijańskimi, zwłaszcza judaizmem biblijnym, a Kościołem Chrystusowym, który w pełni „trwa w” (*subsistit in*) Kościele katolickim.

Oznacza to, że religie niechrześcijańskie – te z okresu przed wcieleniem, jak i te istniejące po wcieleniu – jako instytucje Królestwa Bożego zawsze związane są z Kościołem Chrystusowym, na niego nakierowane i do niego przyporządkowane. Nie do przyjęcia zatem jest rozróżnienie proponowane przez Jacques’a Dupuis, że w chwale nieba wyznawcy

⁴²³ Zgodnie ze starożytną zasadą, że działania Osób Boskich na zewnątrz są niepodzielne: „Opera Trinitatis ad extra indivisa sunt”.

innych religii będą członkami Królestwa Bożego, a nie Kościoła chwalebne. Te dwie rzeczywistości nie mogą być od siebie odłączone, a co najwyżej rozróżnione. Dodać należy, że rozróżnienie to odnosi się jedynie do rzeczywistości ziemskiej w tzw. eschatologicznym międzyczasie. Najtrafniej wyraził to Yves Congar, utrzymując, że ze względu na działanie Logosu i Ducha Świętego obecne w religiach niechrześcijańskich dary prawdy i łaski są tam ostatecznie udzielane właśnie ze względu na Kościół i mają kierować ku niemu, bowiem te dary światła i łaski będące poza Kościołem są ostatecznie dla niego. W tym sensie Kościół – zarówno ten historyczny ustanowiony przez Chrystusa, jak i ten eschatologiczny – jawi się jako cel zbawczych darów prawdy i łaski udzielanych przez Boga poza jego granicami. Przede wszystkim odnieść to należy do religii istniejących przed wcieleniem, a następnie do wszystkich pozostałych, z judaizmem rabinicznym w szczególności.

W tym miejscu odwołać się można do wspomnianej już refleksji Karla Rahnera na temat relacji między przyczyną sprawczą a przyczyną celową w odniesieniu do samoudzielania się Boga światu. Pojęcie *causa finalis* Rahner odnosił do wydarzenia Jezusa Chrystusa w jego relacji do działania Ducha Świętego. Moim zdaniem, pojęcie to można również odnieść do Kościoła. Pisz o tym francuski jezuita, Joseph Moingt. Wyraźniej niż Rahner wskazuje on na konstytutywną więź między powszechnym i zbawczym działaniem Ducha Świętego, Ducha Chrystusa, a Kościołem. Oświadcza mianowicie: „Zbawienie, które nie przychodzi przez Kościół, nie jest bez niego, gdyż Duch Chrystusa, Duch Kościoła, włącza go w swoje zbawcze działanie *poza nim* (...) i łączy w swojej własnej osobie niewidzialne drogi zbawienia, które kreślił we wszechświecie, z tymi, które kreśli w Kościele, aby był widzialnym znakiem zbawienia przez Chrystusa”⁴²⁴. W ten sposób Moingt wskazuje na konstytutywną więź między Duchem Świętym a Kościołem. Wskazuje na istnienie tej więzi szczególnie po wniebowstąpieniu Jezusa i zesłaniu Ducha Świętego. Według mnie, więź ta sięga jeszcze głębiej, sięga odwiecznych zamiarów Trójcy Świętej dotyczących stworzenia i zjednoczenia wszystkiego w Jezusie Chrystusie oraz zgromadzenia na końcu czasów w Kościele jako Mistycznym Ciele Chrystusa.

Cała Tradycja z Soborem Watykańskim II na czele podkreśla, że Kościół pielgrzymujący nie jest ostatecznym celem i wypełnieniem od-

⁴²⁴ Joseph MOINGT, *Dieu qui vient à l'homme*, t. 2. *De l'apparition à la naissance de Dieu*, 2. *Naissance* (Paris: Cerf, 2007), 745.

wiecznego Bożego zamysłu. Celem jest Kościół w niebie czasów ostatecznych, kiedy Chrystus pojedna wszystko w sobie i podda Bogu Ojcu. Dopiero wówczas Kościół osiągnie swój cel. Dopiero wtedy w pełni stanie się Mistycznym Ciałem Chrystusa. Jest to najgłębszy sens i logika tajemnicy wcielenia, jak i właściwego rozumienia proponowanej tezy o Kościele jako przyczynie celowej wszelkiego zbawienia. Jak pisze Henryk Bogacki, spojrzenie eschatologiczne na Kościół właściwie naświetla charakter Kościoła pielgrzymującego jako instytucji i powszechnego sakramentu zbawienia⁴²⁵. Z końcem świata Kościół pielgrzymujący zakończy swe pośrednictwo, a wszelkie rozróżnienie na rzeczywistość Królestwa Bożego i Kościoła zaniknie. W tym eschatologicznym międzyczasie Kościół pielgrzymujący wypełnia swoje pośrednictwo zbawcze jako powszechny sakrament zbawienia. Zatem razem z Congarem mogą uznać, że nie wszystkie dary prawdy i łaski udzielane były i są przez Kościół. W tym zbawczym pośrednictwie narzędziami w ręku Boga mogły i nadal mogą być religie niechrześcijańskie jako takie, pośród których judaizm biblijny i pobiblijny zajmował i zajmuje szczególne i jedyne miejsce. Jednak te dary prawdy i łaski były i nadal są udzielane ze względu na Kościół, w tym sensie że kierowały i nadal kierują ich wyznawców ku Kościołowi – ku Kościołowi pielgrzymującemu na ziemi, a przede wszystkim ku Kościołowi eschatologicznemu w niebie. Dlatego również tu, na zasadzie analogii, jak ciało Jezusa z Nazaretu jest przyczyną celową zbawienia świata, tak samo można mówić o przyczynowości celowej Kościoła w realizacji Bożego planu zbawienia ludzkości. I jak mówimy, że nigdy, także przed wcieleniem, nie było „przestrzeni” wolnej od Jezusa, z którym odwieczne Słowo było ciągle związane, tak samo – też na zasadzie analogii – możemy powiedzieć, że nie było i nie ma „przestrzeni” wolnej od Kościoła. Jednak nie w tym znaczeniu, że „przed” Kościołem i „poza” Kościołem był i nadal istnieje (choć nie w pełni urzeczywistniony) Kościół. Ale na zasadzie konstytutywnego związku zbawczej łaski Chrystusa z Kościołem, do którego ta łaska wszystkich przyporządkowuje i ku któremu ich kieruje.

Podsumowując: zarówno przed wcieleniem, jak i po nim Kościół Chrystusowy był i jest przyczyną celową zbawienia wszystkich ludzi. Łaska, która zbawia, zawsze i wszędzie była i jest „łaską Chrystusową” (*gratia Christi*). Można ją także nazwać „łaską eklesjalną” (*gratia ecclesialis*) w tym sensie, że była i jest udzielana ze względu na Kościół

⁴²⁵ Henryk BOGACKI, „Misterium Kościoła pielgrzymującego”, 89.

i przyporządkowuje do Kościoła także te osoby, które zostały zbawione przez Jezusa Chrystusa poza Kościołem. Powiedzieć zatem, że Kościół jest przyczyną celową samoudzielenia się Boga światu, oznacza przyjąć, iż wszystkie dary światła i łaski, które innym zostały i są udzielone bez jego pośrednictwa, nie do końca zostały udzielone bez niego, gdyż były i są udzielone ze względu na niego. Jest to tylko jeden wymiar rozumienia sakramentalności Kościoła. Misterium Eucharystii wskazuje na jeszcze inny wymiar jego sakramentalności.

MISTERIUM EUCHARYSTII

Wszyscy teologowie, których stanowisko wyżej zostało omówione, jednoznacznie stwierdzają, że podstawowym nauczaniem Soboru Watykańskiego II na temat Kościoła jako powszechnego sakramentu zbawienia jest przekonanie, że Kościół realizuje tę rolę jako znak i instrument zbawienia. Zasadniczo jednak teologowie więcej piszą o Kościele jako znaku, a mniej o Kościele jako instrumencie zbawienia. Należy jednak zaznaczyć, że roli Kościoła jako powszechnego sakramentu zbawienia nie można ograniczyć jedynie do samego znaku, który wskazuje na zbawienie dokonane w Jezusie Chrystusie. Winniśmy także wskazywać na jego rolę instrumentalną.

Wyraźniej o instrumentalności Kościoła mówią tacy teologowie jak Francis Sullivan i Christian Gauyraud, i ściśle wiążą ją z sakramentem Eucharystii. Czym zatem jest Eucharystia i jakie jest jej zbawcze działanie? Czy jej skuteczność obejmuje jedynie samych chrześcijan w niej uczestniczących, czy także inne osoby? Czy obejmuje wszystkich ludzi wszystkich czasów? W literaturze przedmiotu niewiele jest pozycji, które w sposób bezpośredni i dogłębny odpowiadałyby na postawione wyżej pytania. Jednak nie jest tak, że nic na ten temat nie zostało powiedziane. Omawiani wcześniej teologowie są dowodem na to. Jeśli chodzi o nauczanie Magisterium Kościoła, dwa dokumenty sugerują pewne odpowiedzi. Są to: encyklika Jana Pawła II *Ecclesia de Eucharistia*. O *Eucharystii w życiu Kościoła* oraz *Katechizm Kościoła Katolickiego*. W encyklice, w samym *Wprowadzeniu*, św. Jan Paweł II pisze o kosmicznym charakterze i zasięgu celebrowanej Eucharystii. Warto przytoczyć przynajmniej jeden dłuższy cytat mówiący o tym:

„Mysterium fidei! – Tajemnica wiary!” Kiedy kapłan wypowiada lub śpiewa te słowa, obecni odpowiadają: „Głosimy śmierć Twoją, Panie Jezu, wyznajemy Twoje zmartwychwstanie i oczekujemy Twego przyjścia w chwale”. W tych lub podobnych słowach Kościół, wskazując na Chrystusa w tajemnicy Jego męki, objawia także swoją własną tajemnicę: *Ecclesia de Eucharistia*. Jeśli w dniu Pięćdziesiątnicy przez dar Ducha Świętego Kościół rodzi się i wychodzi na drogi świata, to momentem decydującym dla jego tworzenia się jest z pewnością ustanowienie Eucharystii w Wieczerniku. Fundamentem i źródłem Kościoła jest całe Triduum paschale, ale niejako zawiera się ono, jest uprzedzone i «skoncentrowane» na zawsze w darze Eucharystii. W tym darze Jezus Chrystus przekazał Kościołowi nieustanne uobecnianie tajemnicy paschalnej. W nim ustanowił tajemniczą „równoczesność” między tamtym Triduum i wszystkimi mijającymi wiekami. Myśl ta rodzi w nas uczucia wielkiego i wdzięcznego zdumienia. Wydarzenie paschalne i Eucharystia, która je uobecnia przez wieki, mają niezmierzoną „pojemność”. Obejmują niejako całą historię, ku której skierowana jest łaska Odkupienia (EdE 5).

Słowa te nie są systematycznym traktatem teologicznym o Eucharystii, który opierając się na danych objawienia, nauczaniu Tradycji i Magisterium Kościoła oraz racjach teologicznych, stara się wyjaśnić, na czym polega jej kosmiczny charakter. Wpływają one z intuicji, a właściwie należałoby powiedzieć: z mistycznego doświadczenia św. Jana Pawła II. Spróbujmy wydobyć najważniejsze stwierdzenia. Na początku papież podkreśla konstytutywną więź między tajemnicą paschalną a Eucharystią, która uobecniana jest w każdej celebracji eucharystycznej. Po czym następuje najważniejsze zdanie o tajemniczej „równoczesności”, jaka zawarta jest w darze Eucharystii, między tamtym *Triduum* i wszystkimi mijającymi wiekami. Ponieważ istnieje owa „równoczesność”, dlatego też – pisze św. Jan Paweł II – „wydarzenie paschalne i Eucharystia, która je uobecnia przez wieki, mają niezmierzoną «pojemność». Obejmują niejako całą historię, ku której skierowana jest łaska Odkupienia”. Nie jest to zatem jedynie historia zbawienia od momentu przyjścia Chrystusa na ziemię i ustanowienia przez Niego Kościoła. Jest to historia świata od momentu stworzenia aż do eschatologicznego jej wypełnienia. Podobne myśli zawarte są w numerze 8 encykliki, gdzie Jan Paweł II pisze, że celebrowana na małym ołtarzu wiejskiego kościoła Eucharystia jest poniekąd sprawowana „na ołtarzu świata” i jednoczy niebo z ziemią,

oraz zawiera w sobie i przenika całe stworzenie. Stwierdzenia te zestawień można z tym, co Rahner pisze o Kościele jako zaczynie w cieście, którym jest cała ludzkość. Jak zaczyn przenika i oddziałuje na całe ciasto, tak sprawowana celebracja eucharystyczna na małym ołtarzu wiejskiego kościoła przenika całe stworzenie i całą historię zbawienia. Ta fundamentalna intuicja jest następnie rozjaśniona w pierwszym rozdziale encykliki, w numerze 11. Papież konstruuje tu swoją wypowiedź, opierając się na tekstach *Katechizmu Kościoła Katolickiego* oraz Konstytucji dogmatycznej o Kościele. Zacytowany z katechizmu fragment znajduje się w części traktującej o działaniu Chrystusa w liturgii, gdzie powiedziane jest m.in., że „Chrystus oznacza i urzeczywistnia w liturgii Kościoła przede wszystkim swoje Misterium Paschalne” (KKK 1085). Kolejne zdanie – „to, kim Chrystus jest, to, co uczynił i co wycierpiał dla wszystkich ludzi, uczestniczy w wieczności Bożej, przekracza wszelkie czasy i jest w nich stale obecne” – odnosi się do Chrystusa i Jego dzieła zbawienia. Zatem, według katechizmu, Chrystusowe dzieło zbawienia „uczestniczy w wieczności Bożej, przekracza wszelkie czasy i jest w nich stale obecne”. Dlatego też Chrystus jest Zbawicielem wszystkich ludzi, począwszy od sprawiedliwego Adama. Jaka jednak jest w tym rola i miejsce Eucharystii? Czy o celebracji eucharystycznej również można powiedzieć, że uczestniczy w wieczności Bożej, przekracza wszelkie czasy i jest w nich stale obecna? Eucharystia w sposób sakramentalny uobecnia wydarzenie i dzieło zbawcze Chrystusa w każdej celebracji, począwszy od Ostatniej Wieczerzy aż do powtórnego Jego przyjścia. Jej zasięg zatem jest kosmiczny. Takie jest zdanie św. Jana Pawła II wyrażone w numerze 8 encykliki.

Wielu katolickich teologów wskazuje na instrumentalną rolę Kościoła wszelkiej udzielanej łaski, także poza jego widzialnymi granicami, przez kapłańską modlitwę chrześcijan, a zwłaszcza przez celebrację eucharystyczną. Często przytaczane są fragmenty modlitw eucharystycznych oraz niektórych prefacji. Dla przykładu, w III Modlitwie Eucharystycznej Kościół zanosí próśby: „Prosimy Cię, Boże, aby ta Ofiara naszego pojednania z Tobą sprowadziła na cały świat pokój i zbawienie”. W IV Modlitwie Eucharystycznej Kościół modli się słowami: „Pamiętaj, Boże, o wszystkich, za których składamy tę Ofiarę: (...) o całym Twoim ludzie i o wszystkich, którzy szczerym sercem Ciebie szukają. Pamiętaj także o tych, którzy odeszli z tego świata w pokoju z Chrystusem, oraz o wszystkich zmarłych, których wiarę jedynie Ty znasz”. Nato-

miast w I Modlitwie Eucharystycznej o tajemnicy pojednania Kościół woła: „(...) składamy Ci, Boże prawdziwy i wierny, tę Ofiarę, która całej ludzkości daje pojednanie z Tobą”. Najbardziej inkluzywna w treści zdaje się być I Modlitwa Eucharystyczna z udziałem dzieci, w której Kościół modli się słowami: „Boże, Ty o wszystkich pamiętasz. (...) Pamiętaj o wszystkich cierpiących i smutnych, o wielkiej rodzinie chrześcijańskiej i o wszystkich ludziach na całym świecie”. W Modlitwach tych wyrażona jest rola Kościoła jako rzecznika i przedstawiciela całej ludzkości.

Gdyby Eucharystia swoim zasięgiem obejmowała jedynie tych, w intencji których jest sprawowana, czyli samych katolików, wówczas stałaby się sakramentem ekskluzywnym⁴²⁶. Tak jednak nie jest. Eucharystia jest sakramentem nad wyraz inkluzywnym, obejmując swoim zasięgiem wszystkich ludzi. Jak pisał św. Jan Paweł II, jej zasięg jest kosmiczny. Modlitwy wstawiennicze podczas Eucharystii obejmują wszystkich żyjących ludzi na ziemi, a wspominanie wyżej Modlitwy Eucharystycznej wskazują, że w Tradycji Kościoła rzymskokatolickiego Eucharystia sprawowana jest za wszystkich chrześcijan, za wyznawców innych religii oraz za wszystkich ludzi szczerze szukających Boga. Ale nie tylko za nich, bo również za wszystkich zmarłych, jak to jest powiedziane w IV i V Modlitwie Eucharystycznej czy w II Modlitwie Eucharystycznej z udziałem dzieci, gdzie kapłan modli się słowami: „Przyjmij do swego Królestwa naszych zmarłych braci i siostry, którzy zasnęli w Chrystusie, i wszystkich zmarłych, których wiarę jedynie Ty znałeś”.

Z wizją kosmicznego zasięgu sprawowanej przez Kościół Eucharystii spotykamy się także w liturgii na Wschodzie. W perspektywie modlitw eucharystycznych Kościoła rzymskokatolickiego, jak i anafory eucharystycznych chrześcijańskiego Wschodu Marek Blaza wykazuje, że w obu tradycjach Eucharystia jest sakramentem wybitnie inkluzywnym⁴²⁷.

⁴²⁶ W znaczeniu ekskluzywnym ofiara eucharystyczna pojmowana była w teologii katolickiej epoki nowożytnej. Rozróżniano między ofiarą Chrystusa, która ma wymiar uniwersalny i inkluzywny, oraz ofiarą eucharystyczną, która sprawowana jest jedynie za wierzących i ma wymiar ekskluzywny. Blaise Pascal np. pisał: „Kościół sprawuje ofiarę eucharystyczną jedynie za wiernych. Jezus Chrystus złożył zaś ofiarę krzyża za wszystkich”; *Pensées*, w *Œuvres complètes*, red. M. Le GUERN, t. II (Paris: Gaillmard, 2000, nr 207, 620). Inny francuski teolog, Beuvelet, w książce z 1662 r. *La vraye et solide dévotion* (Lyon 1662, s. 341), pisał podobnie: „Czy ofiara ta złożona jest za wszystkich ludzi? Nie, ale jedynie za wiernych, którzy są w komunii z Kościołem, i jest to różnica między ofiarą mszy świętej a ofiarą krzyża; ta została złożona za wszystkich ludzi, jak poświadcza Pismo, podczas gdy ofiara mszy świętej złożona jest jedynie za wiernych”. Cyt. za: Jean-François CHIRON, „Pouquoi l'Eglise?”, *Recherches de Science Religieuse*, nr 4 (2012): 552.

⁴²⁷ Marek BLAZA, „Eucharystia sakramentem ekskluzywnym czy inkluzywnym?”, *Przegląd Powszechny*, nr 9 (2002): 195-208.

Opierając się na Modlitwach Eucharystycznych z *Mszалу Rzymskiego dla diecezji polskich*, jak i na anaforach eucharystycznych chrześcijańskiego Wschodu, potwierdza, że jej zasięg jest kosmiczny. W bizantyjskiej Anaforze św. Bazylego Wielkiego, odmawianej 10 razy w roku, kapłan modli się słowami: „Wspomnij i tych, których nie wspomnieliśmy z niewiedzy, zapomnienia lub wielości imion. Sam ich wspomnij, Boże, który znasz imię i wiek każdego, który znasz każdego już z łona jego matki”⁴²⁸. Błaza podsumowuje: „A zatem na podstawie powyższych tekstów liturgicznych można stwierdzić, że modlitwy wstawiennicze podczas Eucharystii obejmują wszystkich żyjących ludzi na ziemi”⁴²⁹. Ale nie tylko ich, bo również wszystkich zmarłych. Błaza przytacza też anafory św. Jana Chryzostoma i św. Bazylego Wielkiego: „Wspomnij wszystkich, którzy zasnęli w nadziei zmartwychwstania i życia wiecznego, i daj im odpoczynek tam, gdzie jaśnieje światłość Twego oblicza”. Po przytoczeniu jeszcze kilku innych przykładów jezuita konkluduje: „Widać zatem na podstawie powyższych modlitw za zmarłych, że Eucharystia nikogo nie wyklucza z tej modlitwy, zdając się na Boga, który zna wiarę każdego, kto odszedł z tego świata”⁴³⁰. Najciekawsza część artykułu, w całości oparta na bizantyjskiej anaforze św. Jana Chryzostoma oraz na komentarzach teologów prawosławnych, dotyczy modlitwy za Matkę Bożą oraz świętych. Oto przytoczony przez autora fragment tej modlitwy:

Składamy Tobie również tę duchową ofiarę za tych, którzy spoczęli w wierze, za praojców, ojców, patriarchów, proroków, apostołów, kaznodziejów, ewangelistów, męczenników, ascetów oraz za wszystkich sprawiedliwych, którzy w wierze spoczęli. A nade wszystko za najświętszą, przeczystą, błogosławioną i pełną chwały Panią naszą, Bogurodnicę i zawsze Dziewicę Maryję. Za świętego Jana Chrzciciela, Proroka, Poprzednika czcigodnych i chwalebnych apostołów, świętego, którego ze czcią dziś wspominamy, i wszystkich Twoich świętych. Z powodu ich modlitw nawiedz nas, Boże.

Jaki jest sens tej modlitwy? Powołując się na prawosławnych teologów, Błaza pisze: „...ową modlitwę za świętych podczas Eucharystii na chrześcijańskim Wschodzie można by powiązać z istniejącą tam dy-

⁴²⁸ Tamże, 197.

⁴²⁹ Tamże, 199.

⁴³⁰ Tamże, 200.

namiczną koncepcją nieba, rozumianą jako wizja uwznioślająca. Modlitwa za świętych wskazuje, że każda Eucharystia w mistyczny sposób obejmuje społeczność zbawionych i przypomina całemu Kościołowi, że nie ma świętości bez Boga⁴³¹. Ta dynamiczna koncepcja nieba oznacza, że życie zbawionych nie jest czymś statycznym, lecz jest ruchem, postępowaniem w coraz doskonalszej wizji Boga i więzi miłości z Nim oraz z innymi. Modlitwa za świętych we wschodnich anaforach „ma inne znaczenie niż modlitwa za żywych i zmarłych. Nie jest to bowiem modlitwa za zbawienie świętych, ale dziękczynienie Bogu za ich świętość i za dobrodziejstwa im udzielone, a jednocześnie prośba, aby również żyjący wierni mogli osiągnąć zbawienie”⁴³². Jest to także modlitwa, która w tajemniczy sposób przyczynia się do ich wzrostu w świętości. „A zatem – jak pisze Blaży – Eucharystia obejmuje nie tylko żywych i zmarłych, ale również świętych”⁴³³.

Równie dynamiczną wizję nieba można znaleźć w pismach katolickiego teologa, Josepha Moingta⁴³⁴. Zdaniem tego francuskiego jezuity, prawdą wiary o „ciała zmartwychwstaniu” jest wiara w takie zmartwychwstanie ciała duchowego, gdzie każdy będzie cieszył się radością drugiego, tak że wszyscy złączeni w Chrystusie, zgodnie z nauczaniem św. Pawła, stanowić będą jedno, kolektywne ciało Chrystusa. Wypełni się to na końcu czasów po powtórным przyjściu Chrystusa. W tym procesie każdy współpracuje z działaniem Boga w zmartwychwstaniu innych. Jest to, jak zauważa Moingt, sens prawdy o świętych obcowaniu. Zmartwychwstanie jawi się wówczas jako wypełnienie stworzenia, a nie jako drugie stworzenie w innym miejscu. To nowe, kolektywne ciało, jakim jest wspólnota świętych w niebie, pozostaje w organicznej więzi z Kościołem pielgrzymującym, gdyż jedynie razem stanowią pełne Ciało Chrystusa, pozostając w relacji do świata ludzi, który kontynuuje swoją ziemską historię, z którą Kościół jest ściśle związany⁴³⁵. Święci w niebie dalej komunikują się między sobą, dalej prowadzą życie ludzkie, z tej racji że nadal pozostają istotami ludzkimi, a właściwością natury ludzkiej jest komunikowanie się. Istnieją nie tylko w relacji ze sobą nawzajem,

⁴³¹ Tamże, 201.

⁴³² Tamże, 202.

⁴³³ Tamże.

⁴³⁴ JOSEPH MOINGT, *Dieu qui vient à l'homme*, t. 2. *De l'apparition à la naissance de Dieu*, 2. *Naissance*, 1076-1091.

⁴³⁵ Tamże, 1087.

ale także w relacji z ludźmi żyjącymi na ziemi. Oznacza to, że wspólnota świętych w niebie jest jeszcze „niedokończona, póki trwa historia”. I choć cieszą się radością świętych w niebie, pozostaje u nich jeszcze coś, co domaga się dopełnienia. Moingt pisze o tym tak:

Wspólnota świętych jest zatem niedokończona, póki trwa historia. Oznacza to, że zmartwychwstały człowiek zaraz po swojej śmierci nie osiągnął jeszcze pełni wzrostu: tak samo bowiem jak człowieczeństwo Chrystusa nie osiągnęło swojej pełni, jaką jest w stanie sobie dać, dopóki nie włączy w siebie wszystkich członków swego ciała żyjących na ziemi, tak samo ten, kto właśnie zmartwychwstał i kto zerwał więzy z tymi, przez których i z którymi żył aż dotąd wspólnotą istnienia, jaką z nimi dzielił, znajduje się jakby odcięty od części jego samego, od części jego tożsamości, i tak będzie dopóki te osoby nie nawiążą z nim tych więzi we wspólnocie świętych; zmartwychwstały nosi w sobie w jakimś sensie żalobę tych, którzy cierpią z powodu jego odejścia, i to współczucie świadczy o prawdzie jego człowieczeństwa, jakiego śmierć mu nie odebrała, ani nie pomniejszyła. Ponieważ wszyscy ludzie wszystkich czasów tworzą jedno wielkie indywiduum, należałoby dodać, że ani wspólnota świętych, ani szczęśliwość każdego z nich nie może być doskonała tak długo, dopóki nie obejmie tych, którzy rodzą się każdego dnia i rodzić się będą do końca czasów⁴³⁶.

Moingt wyjaśnia, że nie chodzi tu o mówienie o cierpieniu, niemości i utracie integralności świętych w niebie, ale przeciwnie, o ich mocy pragnienia bycia zjednoczonymi z tymi, co pozostali na ziemi. Chodzi o to, że tożsamość zmartwychwstałych w niebie wyraża się nie w indywidualnym „ja”, lecz we wspólnotowym „my”, gdzie osobowość każdego wzmocniona jest przez współbrzmienie, jakie wywołuje w innych. Jezuita francuski dodaje, że wspólnota świętych uczestniczy w wieczności Boga przez pośrednictwo zmartwychwstałego człowieczeństwa Chrystusa bez bycia bezpośrednio włączoną w intratrynitarną relację. Zmartwychwstali cieszą się już nieśmiertelnością świętych w niebie, którzy znajdują się w bliskości Boga. Nie jest to jednak jeszcze radość eschatologicznego końca czasów, o którym pisze św. Paweł, gdy mówi, że wówczas Syn podda królestwo, w którym są już święci, Bogu, swemu Ojcu, aby poddać Mu tych wszystkich, których od Niego otrzymał,

⁴³⁶ Tamże, 1089.

i siebie samego razem z nimi, „aby Bóg był wszystkim we wszystkich” (1 Kor 15,14-28).

Z pewnością jest to dynamiczna wizja nieba ukazująca świętych nie tylko w relacji z Bogiem, ale także w relacji ze sobą nawzajem oraz ze wszystkimi ludźmi, którzy są i będą żyć na ziemi do końca czasów. Jest tu wyraźnie podkreślona koncepcja jedności wszystkich ludzi między sobą, którzy z racji bycia stworzonymi w Chrystusie, przez Niego i dla Niego (por. Kol 1,15-17) stanowią jakby jedno wielkie indywiduum, bo są powołani do bycia Jego Mistycznym Ciałem. Wszyscy są ze sobą wzajemnie powiązani. Dlatego też, póki nie nastąpi połączenie wszystkich w jedno, póki Chrystus nie pojedna wszystkiego w sobie i nie podda Bogu Ojcu, aby Ten był wszystkim we wszystkich, w tym eschatologicznym międzyczasie, także oni, święci – choć z pewnością w inny od naszego sposób – postępują we wzroście swego zmartwychwstałego człowieczeństwa i współpracują razem z Trójcą Świętą na rzecz zbawienia wszystkich. Zatem nie tylko ich wstawiennictwo za nas przyczynia się do naszego uświęcenia i zbawienia, ale także nasza modlitwa za nich przyczynia się do ich wzrostu ku pełni ich zmartwychwstałego człowieczeństwa. Te dwa wstawiennictwa z pewnością są od siebie różne. Ich orędownicza modlitwa przyczynia się do naszego zbawienia. Nasza modlitwa nie przyczynia się do ich zbawienia, bo już są zbawionymi w niebie, ale pomaga im zbliżyć się do pełni ich zmartwychwstałego człowieczeństwa.

Na koniec przypomnijmy jeszcze ideę Rahnera, który porównuje rolę Kościoła w historii do zaczynu w cieście⁴³⁷. Tu także podkreślona jest jego uniwersalna skuteczność. Usytuowanie tekstu Rahnera w dynamicznej perspektywie nieba nakreślonej przez Blazę i Moingta na-

⁴³⁷ „W ramach tej jedności historii istnieje więc wewnętrzna jedność między tym wszystkim, co dokonuje się, począwszy od Abła aż do ostatniego człowieka, a każdy poszczególne człowiek pozostaje w związku z całą resztą ludzkości, czyli nie tylko z tymi osobami, które równolegle do niego żyją na ziemi w tym samym czasie i miejscu, lecz także z wszystkimi ludźmi wszystkich czasów. Jeżeli akceptujemy ten pogląd, to Kościół jest zaczynem, który oddziałuje na całe ciasto, jakim jest ludzkość. Jego wpływ nie ogranicza się jednak do tej części «mąki», na którą w widzialny sposób oddziałuje, sprawiając, że ta właśnie część stała się już aktywnym elementem w procesie fermentacji. Przeciwnie zachodzi, którym jest Kościół, działa zawsze wszędzie i dla wszystkich. Jego wpływ rozciąga się na każdą epokę i jest także tam, gdzie mąka nie zmieniła się (jeszcze) w sposób dla nas dostrzegalny w zakwaszone ciasto”. KARL RAHNER, „Nowy obraz Kościoła”, 159-160.

daje mu większą wyrazistość, a Eucharystia może być rozumiana jako ów zaczyn, który oddziałuje na ciasto, jakim jest cała ludzkość, łącznie z tymi, którzy już są w niebie.

ROZDZIAŁ CZWARTY

RELIGIE NIECHRZEŚCIJAŃSKIE A ZBAWIENIE W TEOLOGII POSOBOROWEJ

Przeprowadzona w rozdziale III analiza różnych stanowisk teologicznych interpretujących nauczanie Soboru Watykańskiego II na temat konieczności Kościoła do zbawienia uświadomiła nam przede wszystkim to, że Kościół jest rzeczywistością chcianą przez Boga. Od początku świata Kościół był ukazany przez typy, następnie cudownie przygotowany w historii narodu izraelskiego, ustanowiony zaś w czasach ostatecznych przez Chrystusa, objawiony został przez wylanie Ducha, aby w końcu wieków osiągnąć swe chwalebne dopełnienie (KK 2). Dokument Międzynarodowej Komisji Teologicznej z 1985 r. podkreśla, że „według nauki soboru nie może być różnicy odnośnie do przyszłej rzeczywistości na końcu czasów pomiędzy Kościołem spełnionym a spełnionym Królestwem” (nr 10.2). Niemniej takie rozróżnienie istnieje w historii, co zostało wyraźnie powiedziane przez Jana Pawła II w encyklice *Redemptoris missio*. Papież stwierdził w niej, że „Kościół nie jest celem samym w sobie”, lecz jest „*podporządkowany* Królestwu Bożemu, którego jest załącznikiem, znakiem i narzędziem. Jednakże, odróżniając się od Chrystusa i od Królestwa, Kościół jest nierozdzielnie z nim złączony” (RMi 18). Jan Paweł II zaznaczył też, że „zачątkowa rzeczywistość Królestwa może się znajdować również poza granicami Kościoła w całej ludzkości” (RMi 20), oraz że „obecność i działanie Ducha nie dotyczą tylko jednostek, ale społeczeństwa i historii, narodów, kultur, *religii*” (RMi 28). W kontekście teologii religii rodzi się więc pytanie o „wkład” religii niechrześcijańskich w budowanie tego Królestwa Bożego na zie-

mi, o ich status w Bożym planie zbawienia, jak i o rolę w zbawieniu ich wyznawców. Tym, co łączy stanowisko Magisterium Kościoła katolickiego oraz katolickich teologów opcji inkluzywistycznej, jest uznanie jedności i powszechności zbawczej Jezusa Chrystusa i Kościoła. Natomiast w kwestii rozumienia genezy i znaczenia religii niechrześcijańskich w Bożym planie zbawienia rozpiętość opinii jest dość znacząca: od poglądu, który nie przypisuje im żadnej roli zbawczej, postrzegając je wyłącznie jako wyraz naturalnego dążenia człowieka do Boga, po stanowisko, które traktuje je jako środki i drogi zbawienia istniejące *de iure*, czyli z woli i ustanowienia Bożego. Omówieniu tych koncepcji poświęcony jest obecny rozdział, który zacznę od przedstawienia stanowiska Magisterium Kościoła. Następnie zaprezentuję opinie wybranych dziesięciu teologów katolickich. Rozdział zakończę podsumowaniem o genezie i statusie religii niechrześcijańskich, nieredukowalności judaizmu oraz wyjątkowości chrześcijaństwa.

1. MAGISTERIUM KOŚCIOŁA

Jak zauważa Bernard Sesboüé, na Soborze Watykańskim II Kościół nawrócił się nie tylko na ekumenizm, „ale także na nową postawę w stosunku do judaizmu i pozostałych religii”⁴³⁸. Nawrócić się i zmienić spojrzenie na innych zakłada zmianę świadomości o sobie samym. Dokonało się to na soborze, na co wskazuje geneza powstania Deklaracji o stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich *Nostra aetate*⁴³⁹. Początkowo kwestia innych religii miała być omawiana w Konstytucji dogmatycznej o Kościele bądź w dokumencie poświęconym ekumenizmowi. Przygotowany w 1963 r., podczas drugiego okresu soboru, przez kardynała Augustina Beę (1881-1968) rozdział omawiający to zagadnienie nosił tytuł: *O relacji katolików z niechrześcijanami, a zwłaszcza Żydami*. Traktował on wyłącznie o problemie stosunków między Kościołem a narodem żydowskim. Projektowi temu przeciwstawili się patriarchowie i biskupi z Bliskiego Wschodu, do których dołączyli się również biskupi z Azji i Afryki, wyrażający pragnienie, by obok rela-

⁴³⁸ Bernard SESBOÜÉ, *Historia dogmatów*, t. IV. *Słowo zbawienia*, tłum. Piotr Rak (Kraków: Wydawnictwo M, 2003), 509.

⁴³⁹ Na ten temat zob. także: John W. O'MALLEY, *Co zdarzyło się podczas Soboru Watykańskiego Drugiego*, tłum. Andrzej Wojtasik (Kraków: Wydawnictwo WAM, 2011), 282-302.

cji z judaizmem sobór wypowiedział się także na temat innych religii. Na zmianę pierwotnego projektu wpłynęły również wydarzenia mające miejsce w przerwie między sesjami. Były to: wizyta Pawła VI w Ziemi Świętej; utworzenie 17 maja 1964 r. Sekretariatu dla religii niechrześcijańskich; oraz encyklika Pawła VI *Ecclesiam suam*, w której rozwinięty jest temat dialogu międzyreligijnego. Na powstanie osobnej deklaracji wpłynął także, napisany w 1964 r., II rozdział Konstytucji dogmatycznej o Kościele, gdzie w numerze 16 jest mowa o wyznawcach innych religii i ich relacji do Kościoła. Po kolejnych dyskusjach i poprawkach powstała ostateczna wersja deklaracji *Nostra aetate*. „Preambuła (nr 1) i konkluzja (nr 5) mówią o «religii» w ogóle i o fundamentalnej jedności religijnej ludzkości, podczas gdy numery 2, 3, i 4 podejmują konkretny przypadek poszczególnych religii. W przeciwieństwie do ujęcia encykliki *Ecclesiam suam*, która rozpatrywała dialog w oparciu o serię koncentrycznych okręgów, wychodząc od religii najbliższych chrześcijaństwu (porządek taki zachowano w KK 16), deklaracja traktuje najpierw o religiach najdalszych chrześcijaństwu, a potem rozpatruje najbliższe: islam i judaizm”⁴⁴⁰. Głównymi tekstami soborowymi, które mówią o religiach niechrześcijańskich w perspektywie zbawczej woli Bożej, są: konstytucje *Dei verbum* (3,6), *Gaudium et spes* (10-11, 22, 26, 36-38, 41, 57, 78, 92) *Lumen gentium* (16-17), *Sacrosanctum concilium* (2, 7, 9, 37-38, 40); dekrety *Ad gentes* (3, 9, 11, 79) i *Optatam totius* (16); oraz deklaracje *Dignitatis humanae* (1) i cała deklaracja *Nostra aetate*⁴⁴¹.

Zasadnicze pytanie dotyczące nauczania soboru o stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich najczęściej formułowane jest w sposób następujący: Czy według soboru w Bożym planie zbawienia religie niechrześcijańskie są jedynie czystym wytworem człowieka dążącego do Boga, czyli posiadają status *de facto*, czy też są chciane przez samego Boga i odgrywają pozytywną rolę w zbawieniu ich wyznawców, posiadając w ten sposób status *de iure*? Deklaracja *Nostra aetate* oraz inne dokumenty soborowe podkreślają możliwość zbawienia dla niechrześcijan. Takie też było poprzedzające sobór oficjalne nauczanie Magisterium Kościoła oraz poglądy głównych teologów soboru: Henri de Lubaca, Karla Rahnera i innych. Zagadnienie, które różniło tych teologów

⁴⁴⁰ Bernard SESBOÜÉ, *Słowo zbawienia*, 501.

⁴⁴¹ Cyt. za: Ireneusz S. LEDWOŃ, „Geneza religii pozachrześcijańskich w ujęciu Soboru Watykańskiego II”, *Roczniki Teologiczne* 47, nr 9 (2000): 74.

i znajdowało się w centrum debaty teologicznej, dotyczyło oceny innych religii w perspektywie Bożego planu zbawienia. Dla Rahnera – jak widzieliśmy i jeszcze będziemy mieli okazję śledzić – były one pewnego rodzaju „kanałem”, którym zstępowała do wyznawców tychże religii zbawcza łaska Boża. Religie niechrześcijańskie w jego rozumieniu posiadały status *de iure*. Pozycja de Lubaca była zupełnie przeciwna. Według niego, religie niechrześcijańskie mają status *de facto*, gdyż wyrażają wrodzone aspiracje człowieka do zjednoczenia z Bogiem. W odróżnieniu od nich chrześcijaństwo jest „religią nadprzyrodzoną”, w której ruch nie pochodzi od człowieka do Boga, lecz od Boga do człowieka, czyli ma charakter zstępujący. Jakie było stanowisko soboru?

Podążając za dokumentem Sekretariatu dla Niechrześcijan, *Postawa Kościoła wobec wyznawców innych religii*, można powiedzieć: „Ojcowie Soboru Watykańskiego II stwierdzili, iż w niechrześcijańskich tradycjach religijnych istnieją elementy «dobre i prawdziwe» (*Optatam totius*, 16), «cenne elementy religijne i ludzkie» (*Gaudium et spes*, 18), elementy «prawdy i łaski» (*Ad gentes*, 9), «zarodki Słowa» (*Ad gentes*, 11.15), «zawierają promień owej prawdy, która oświeca wszystkich ludzi» (*Nostra aetate*, 2). Sobór wyraźnie wskazuje na fakt, iż wielkie tradycje religijne ludzkości skupiają w sobie owe wartości. Dlatego zasługują one na uwagę i szacunek chrześcijan, a ich duchowe dziedzictwo w skuteczny sposób skłania do dialogu (por. *Nostra aetate*, 2, 3; *Ad gentes*, 11), nie tylko wokół punktów zbieżnych, ale także takich, które różnią⁴⁴². Sobór uznaje zatem istnienie w innych tradycjach religijnych wielu pozytywnych wartości ludzkich i religijnych, które swoje wypełnienie znajdują w Ewangelii. Pozostaje jeszcze odpowiedź na pytanie: Czy, wedle soboru, religie niechrześcijańskie są chcianymi i ustanowionymi z woli i prawa Bożego drogami objawienia i zbawienia dla ich wyznawców, czy też nie? Mówi się o „ciszy” soboru w tym względzie. Wszyscy są zgodni co do jednego: sobór na ten temat się nie wypowiedział. Dlatego w tekstach teologów spotykamy różne interpretacje: od bardzo pesymistycznej i minimalistycznej do entuzjastycznej i maksymalistycznej. Zdaniem jednych, sobór nie uznaje innych religii – poza judaizmem – jako „drogi Bożego objawienia” i w konsekwencji jako „drogi zbawienia” dla ich wyznawców. Religie te nie są przez sobór ani

⁴⁴² DOKUMENT SEKRETARIATU DLA NIECHRZĘŚCIJAN, „Postawa Kościoła wobec wyznawców innych religii”, *L'Osservatore Romano*, lipiec 1984, nr 26.

demonizowane, ani ubóstwiane, lecz są traktowane jak naturalnie dobre i będące częścią ludzkiej kultury. Zdaniem innych, religie niechrześcijańskie postrzegane są przez sobór za drogi zbawienia zamierzone przez Boga, czyli istniejące *de iure*.

Przekonującą interpretację „ciszy” soboru na temat zbawczej roli religii niechrześcijańskich przedstawia Ireneusz Sławomir Ledwoń i teologowie z Międzynarodowej Komisji Teologicznej. Prawdę o powszechnej woli zbawczej Boga reprezentuje i eksponuje sobór, uznając istnienie w religiach niechrześcijańskich elementów prawdy, dobra, autentycznej świętości. Owe pozytywne elementy, które znajdują się nie tylko w umysłach i sercach jednostek, ale również w kulturach i tradycjach religijnych, są – w nauczaniu soboru – zamierzone przez Boga i ściśle należy je wiązać z Bożym planem zbawienia i nazwać „elementami zbawczymi” tych religii⁴⁴³. Ledwoń – i słusznie! – nie oddziela porządku natury od porządku łaski, porządku stworzenia od porządku zbawienia czy też łaski stwórczej i opatrnościowej, *gratia creata sive communis* od łaski *gratia increata sive supranaturalis*, będącej łaską Chrystusa Zbawiciela i Ducha Świętego. To wszystko prowadzi go do następującego wniosku: „Chociaż Sobór Watykański II nie przypisuje wprost religiom pozachrześcijańskim możliwości zbawienia, to jednak widzi obecność w nich elementów zbawczych – prawdy, dobra, świętości, a ich genezę widzi w Bogu (choć nie wiąże jej wprost z objawieniem) zgodnie z objawioną prawdą, że wszelka świętość może pochodzić wyłącznie od Boga i być wynikiem łaski; z drugiej zaś strony, sobór uznaje obecność w religiach, przynajmniej *implicite*, różnych rodzajów nadprzyrodzonego objawienia Bożego, będącego wyrazem nieustannej troski Boga o zbawienie człowieka. Należy więc chyba przyjąć związek tych zbawczych elementów właśnie z objawioną działalnością Boga; jeżeli bowiem miałyby genezę ludzką, nie miałyby waloru zbawczego”⁴⁴⁴. Ostatecznie zatem, zdaniem Ledwonina, w nauczaniu soboru na temat religii niechrześcijańskich należy widzieć uznanie ich zbawczej roli, gdyż droga do zbawienia ich wyznawców nie może być rozpatrywana w oderwaniu od religii, do których przynależą. Nie jest to jednak równoznaczne

⁴⁴³ Ireneusz S. LEDWOŃ, „...i nie ma w żadnym innym zbawienia”. Wyjątkowy charakter chrześcijaństwa w teologii posoborowej, 186.

⁴⁴⁴ Ireneusz S. LEDWOŃ, „Geneza religii pozachrześcijańskich w ujęciu Soboru Watykańskiego II”, 85-86. Por. Ireneusz S. LEDWOŃ, „...i nie ma w żadnym innym zbawienia”. Wyjątkowy charakter chrześcijaństwa w teologii posoborowej, 192.

z uznaniem tychże religii za obiektywne instytucje, za drogi zbawienia zamierzone przez Boga, czyli istniejące *de iure*. Tego progu, zdaniem Ledwonia, Sobór Watykański II nie przekroczył.

Aż tak daleko w interpretacji nauczania soboru o religiach niechrześcijańskich nie sięgają członkowie Międzynarodowej Komisji Teologicznej w dokumencie *Chrześcijaństwo i religie*. Streszczają oni nauczanie soborowe na temat religii niechrześcijańskich, wskazując na obecne w nich pozytywne elementy (prawdy, łaski i dobra), by w ostatnim zdaniu oświadczyć: „Pozostaje natomiast otwarte pytanie, czy religie jako takie mogą mieć znaczenie w stosunku do zbawienia” (ChR 81).

Podsumowując powyższe, należy stwierdzić, że sobór nie zadowolił się Dekretem o działalności misyjnej Kościoła *Ad gentes divinitus*, lecz podjął próbę pastoralnego i doktrynalnego ustosunkowania się do pluralizmu religijnego. Pozytywna i otwarta postawa wobec wyznawców religii niechrześcijańskich nie prowadzi soboru do uznania tych religii za „drogi zbawienia” chciane i ustanowione z woli i prawa Bożego. Nadinterpretacją byłoby zatem twierdzenie, że zdaniem soboru religie niechrześcijańskie istnieją *de iure*. Soborowa teologia relacji chrześcijaństwa do innych religii pozostaje w ramach paradygmatu inkluzywistycznego i teorii wypełnienia. Pamiętajmy, że głównymi teologami soboru byli nie tylko Karl Rahner, ale także Henri de Lubac czy Yves Congar, którzy tezy jezuitę niemieckiego o „chrześcijaństwie anonimowym” nie akceptowali. Niemniej, w odróżnieniu od koncepcji Jeana Daniélou i Henri de Lubaca, sobór poczynił znaczny krok do przodu i uznał w religiach niechrześcijańskich jako takich obecność elementów prawdy, łaski i dobra, czyli elementów objawienia i zbawienia.

ENCYKLIKI

Już w encyklice *Dominum et Vivificantem* (1986) Jan Paweł II wskazał na zbawcze działanie Ducha Świętego przed wcieleniem w całym stworzeniu (por. DeV 53). Napisał w niej po pierwsze, że zbawcze działanie Ducha Świętego obejmuje cały świat od samego początku, i po drugie, że ściśle związane jest ono z tajemnicą wcielenia i odkupienia. Odniesieniem biblijnym tego pozytywnego spojrzenia jest hymn chrystologiczny znajdujący się na początku Listu do Efezjan.

Jeśli chodzi o papieskie nauczanie dotyczące dialogu międzyreligijnego i chrześcijańskiej teologii religii najważniejszym dokumentem Jana Pawła II w tym temacie jest encyklika *Redemptoris missio* (1990). Wpisuje się ona w perspektywę nakreśloną przez nauczanie Soboru Watykańskiego II, jednocześnie je przekraczając i stanowiąc kolejny ważny krok Magisterium Kościoła w kierunku pozytywnego spojrzenia Kościoła katolickiego na religie niechrześcijańskie jako takie i na dialog międzyreligijny. O nauczaniu papieża na temat jedyności i powszechności zbawczej Jezusa Chrystusa i Kościoła pisałem, odpowiednio, w rozdziale drugim i trzecim. Pozostała jedna kwestia, czyli rozumienia pluralizmu religijnego oraz statusu religii niechrześcijańskich. Otóż, wyraźne podkreślenie chrystologii konstytutywnej w encyklice nie oznacza, że zdaniem papieża nie istnieją inne pośrednictwa w religiach niechrześcijańskich. One istnieją i można o nich mówić, ale pod dwoma warunkami: należy uznać, że „czerpią one znaczenie i wartość wyłącznie z pośrednictwa Chrystusa” i że „nie można ich pojmować jako równoległe i uzupełniające się” (RMi 5).

Najważniejsze stwierdzenia odnośnie do rozumienia statusu religii niechrześcijańskich padają w rozdziale III encykliki, który poświęcony jest Duchowi Świętemu jako głównemu sprawcy misji Kościoła. Papież buduje tu swoją argumentację na wybranych tekstach z encykliki *Dominum et Vivificantem* oraz Soboru Watykańskiego II. Opierając się na tekstach soborowych mówiących o działaniu Ducha w sercu każdego człowieka przez „ziarna Słowa”, papież czyni krok dalej, stwierdzając, że ta obecność i to działanie Ducha Świętego dotyczą także kultur i religii: „Duch objawia się w szczególnie sposób w Kościele i w jego członkach; tym niemniej Jego obecność i działanie są powszechne, bez ograniczeń przestrzennych i czasowych. (...) Obecność i działanie Ducha nie dotyczy tylko jednostek, ale społeczeństwa i historii, narodów, kultur, *religii*” (RMi 28). Oczywiście papież przypomina, że ekonomia Ducha Świętego ściśle związana jest z ekonomią Jezusa Chrystusa i Kościoła. Ekonomia Ducha polega zatem na zasiewaniu w innych kulturach i religiach „ziaren Słowa” i otwieraniu ich ku dojrzałości w Chrystusie.

Czy zatem stwierdzić możemy, że w nauczaniu papieża mamy po raz pierwszy do czynienia z uznaniem tezy, iż religie niechrześcijańskie są drogami zbawienia chcianymi i ustanowionymi *de iure* przez Boga? *Redemptoris missio* nigdzie tego wprost nie mówi. Na pewno jednak nie przeczy temu, że religie te odgrywają pozytywną rolę w zbawieniu ich

wyznawców. Wyraźnie bowiem stwierdza się, że „każdą autentyczną modlitwę wzbudza Duch Święty” (RMi 29) oraz że „ziarna i promienie” Prawdy, którą jest Chrystus, „znajdują się w poszczególnych osobach i w tradycjach religijnych ludzkości” (RMi 56). Zatem jeśli religie niechrześcijańskie nie mogą stanowić *per se* paralelnych dróg zbawienia względem Kościoła ani nie są traktowane jako istniejące z woli i ustanowienia Bożego *de iure*, to jednak, zdaniem papieża, wypełniają one pewną pozytywną rolę pośrednika zbawienia dla ich wyznawców jako nosiciele ukrytej obecności misterium Chrystusa przez obecność i działanie w nich Ducha Świętego.

DEKLARACJA *DOMINUS IESUS*

Bez wątpienia deklaracja *Dominus Iesus* (2000) stanowi jeden z najważniejszych dokumentów Magisterium Kościoła dotyczących teologii religii. Poruszane w tym dokumencie kwestie odnoszą się do takich zagadnień, jak: wiara w Boga i wierzenia w innych religiach, natchniony charakter świętych tekstów innych religii, rola niechrześcijańskich tradycji religijnych w dziele zbawienia. Bez wymieniania kogokolwiek z nazwiska dokument odwołuje się także do niektórych tez pluralistycznej teorii religii, stwierdzając m.in., że są one „relatywistyczne”, bowiem usiłują usprawiedliwić pluralizm religijny nie tylko *de facto*, lecz także *de iure*. Odnosnie do zagadnienia wiary i wierzeń w innych religiach podkreśla się, że wiara jest „darem łaski” i „osobowym przyłgnięciem człowieka do Boga” (DI 7).

Dlatego należy zawsze stanowczo zachowywać rozróżnienie pomiędzy wiarą teologalną a wierzeniami w innych religiach. Podczas gdy wiara jest przyjęciem przez łaskę prawdy objawionej, która „pozwała wnikać do wnętrza tajemnicy i pomaga ją poprawnie zrozumieć”, wierzenie w innych religiach to ów ogół doświadczeń i przemyśleń, stanowiących skarbnicę ludzkiej mądrości i religijności, które człowiek poszukujący prawdy wypracował i zastosował, aby wyrazić swoje odniesienie do rzeczywistości boskiej i do Absolutu (DI 7).

Deklaracja podkreśla, że wskazane wyżej rozróżnienie winno być zachowane w aktualnej debacie teologicznej i nie powinno się utożsamiać wiary teologalnej, która jest przyjęciem objawienia przez Boga Trójje-

dynego, z wierzeniem innych religii, które jest doświadczeniem religijnym poszukującym dopiero absolutnej prawdy i niewyrażającym jeszcze przyjęcia objawiającego się Boga. Wielu teologów zastanawia się jednak, czy takie stwierdzenie, odmawiające uznania wierzeń wyznawców religii niechrześcijańskich jako autentycznej wiary, nie jest wykluczeniem zbawczego działania Ducha Świętego w ich sercach⁴⁴⁵. Krystian Kałuża słusznie więc pyta: „Czym zatem są owe elementy religijności, które pochodzą od Ducha Świętego, a którym nie można przypisywać nadprzyrodzonej genezy? Poza tym zaś, skąd wiadomo, że nie można?”⁴⁴⁶.

W swojej argumentacji *Dominus Iesus* odwołuje się do encykliki *Fides et ratio* nr 31-32. W numerach tych nie ma jednak mowy o rozróżnieniu na wiarę teologalną chrześcijan i wierzenia wyznawców innych religii. Nie ma też mowy o wierze religijnej, lecz o zawierzeniu jednej osoby drugiej osobie w poszukiwaniu prawdy. Podkreślona jest różnica między poznaniem opartym na dowodach empirycznych a poznaniem opartym na wierze jako zawierzeniu. Deklaracja nie przytacza natomiast encykliki *Redemptor hominis*, gdzie Jan Paweł II oświadcza, że „przekonania w wierze wyznawców religii niechrześcijańskich” są „również owocem Ducha Świętego przekraczającego w swym działaniu widzialny obręb Mistycznego Ciała Chrystusa” (RH 6). W numerach 8 i 12 *Dominus Iesus* powołuje się na nauczanie encykliki *Redemptoris missio* o pozytywnym działaniu Ducha Świętego w innych religiach. Niestety, odwołanie to nie wpływa na uznanie przez deklarację, że skoro wyznawcy religii niechrześcijańskich także są pod działaniem Ducha Świętego, to również ich wiara w Boga w jakimś stopniu może już być uznana za wiarę teologalną, tzn. będącą darem łaski Bożej.

W dalszej części deklaracja ustosunkowuje się do hipotezy o natchnionym charakterze świętych tekstów innych religii. Stwierdza się, co prawda, że „święte księgi innych religii, które faktycznie są pokarmem dla ich wyznawców i kierują ich życiem, czerpią z tajemnicy Chrystusa elementy dobroci i łaski w nich obecne” (DI 8), niemniej po takim pochylnym podejściu następuje odpowiedź: „Jednakże Tradycja Kościoła zastrzega miano *tekstów natchnionych* dla ksiąg kanonicznych Starego

⁴⁴⁵ W tym miejscu warto zauważyć, że *Katechizm Kościoła Katolickiego* stwierdza, iż „wiara żydowska jest już odpowiedzią na Objawienie Boże w Starym Testamencie” (KKK 839) i że muzułmanie „zachowują wiarę Abrahama” (KKK 841).

⁴⁴⁶ Krystian KAŁUŻA, „Między ekskluzywizmem a pluralizmem. Zarys chrześcijańskiej teologii religii”, *Studia Teologiczno-Historyczne Śląska Opolskiego*, nr 3 (2010): 26.

i Nowego Testamentu jako natchnionych przez Ducha Świętego” (DI 8). Nie jest to jednak jednoznaczne zaprzeczenie, że teksty święte innych tradycji nie zostały w „jakimś stopniu” spisane pod natchnieniem Ducha Świętego. Deklaracja *Dominus Iesus* zastrzega jedynie, że nie mogą mieć one takiego samego statusu jak księgi Starego i Nowego Testamentu.

Co do roli różnych tradycji religijnych w dziele zbawienia, to w duchu teologii Ojców Kościoła mówiącej o „ziarnach Słowa Bożego” (*semina Verbi*), deklaracja stwierdza, że „zawierają [one] i ofiarowują elementy religijności, które pochodzą od Boga i stanowią część tego, co «Duch Święty działa w sercach ludzi i w dziejach narodów, w kulturach i w religiach». W istocie niektóre modlitwy i niektóre obrzędy innych religii mogą przygotować na przyjęcie Ewangelii” (DI 21). Jest to zatem perspektywa teorii wypełnienia oraz *preparatio evangelica*. Odnotować należy, że stanowisko zawarte w deklaracji wpisuje się w nurt nauczania soborowego oraz nauczania Jana Pawła II.

Podsumowując, można stwierdzić, że w porównaniu z często cytowaną encykliką Jana Pawła II *Redemptoris missio* w deklaracji *Dominus Iesus* niedostatecznie podkreślona jest pozytywna rola Ducha Świętego, obecnego i działającego w religiach niechrześcijańskich. Rezultatem tego jest chociażby odmowa uznania, że wiara ludzi przynależących do innych religii jest również w jakimś stopniu wiarą teologalną, tzn. pochodzącą z inspiracji samego Ducha Świętego.

2. DOKUMENTY MIĘDZYNARODOWEJ KOMISJI TEOLOGICZNEJ

Z dokumentów Międzynarodowej Komisji Teologicznej warto przywołać tekst z 1996 r. pt. *Chrześcijaństwo i religie*. Już we wcześniejszych rozdziałach odwoływałem się do niego. Tu skupię się na tym, co mówi o roli zbawczej religii niechrześcijańskich. Kwestia ta poruszona jest w punktach III. 1 i III. 2. Dokument wpisuje swoje rozumienie w logikę nauczania Magisterium Kościoła, poczynawszy od Soboru Watykańskiego II, podkreślając, że „elementy prawdy, łaski i dobra znajdują się nie tylko w sercach ludzi, ale także w obrzędach i obyczajach ludów, jakkolwiek wszystko to powinno być «ulepszone, podniesione i wypełnione»” (ChR 81). Natomiast, w odpowiedzi na najtrudniejsze pytanie: Czy religie niechrześcijańskie jako takie mogą mieć znaczenie zbawcze w stosunku

do ich wyznawców? – teologowie Międzynarodowej Komisji Teologicznej stwierdzają:

Na podstawie tak wyraźnego uznania obecności Ducha Chrystusowego w religiach nie można wykluczyć możliwości, iż religie te jako takie pełnią pewną funkcję zbawczą, czyli mimo swojej niejednoznaczności pomagają ludziom w osiągnięciu celu ostatecznego. W religiach wyraźnie zaznacza się relacja człowieka do Absolutu, jego transcendentny wymiar. Trudno sądzić, iż zbawczą wartość ma jedynie to, czego Duch Święty dokonuje w sercu ludzi wziętych indywidualnie, a nie ma wartości zbawczej to, czego Duch Święty dokonuje w religiach i kulturach. Nauczanie Kościoła z ostatniego okresu nie upoważnia do przeprowadzenia tak drastycznego rozróżnienia. Z drugiej strony wypada zwrócić uwagę, iż liczne teksty, do których odwoływaliśmy się, nie mówią jedynie o religiach, ale obok nich wymieniają także kultury, historię narodów itd. Wszystkie te rzeczywistości mogą być dotknięte elementami łaski (ChR 84).

Z przytoczonego cytatu na podkreślenie zasługuje zdanie, że „religie te jako takie pełnią pewną funkcję zbawczą”. W sposób jednoznaczny autorzy dokumentu oświadczają, że zbawcze działanie Ducha Chrystusowego dokonuje się nie tylko na poziomie jednostek, ale również kultur i religii. Dlatego w numerze 86 powiedziane jest, że „we wskazanym znaczeniu religie mogą być środkiem pomocnym do zbawienia dla ich wyznawców...”. W dalszej części tego samego zdania mamy bardzo istotne dopowiedzenie: „...ale nie mogą pełnić równej funkcji, którą realizuje Kościół dla zbawienia chrześcijan i tych, którzy nie są chrześcijanami” (ChR 86). Dopowiedzenie to jest wyraźną krytyką stanowiska pluralistycznego. Dla teologów opcji pluralistycznej wszystkie religie, z chrześcijaństwem włącznie, są sobie równe. Dla teologów Międzynarodowej Komisji Teologicznej chrześcijaństwo jest religią wyjątkową z racji jedyności i powszechności zbawczej Jezusa Chrystusa i Kościoła. Nie oznacza to jednak, że w religiach niechrześcijańskich i przez nie Bóg nie może zbawczo działać. Wręcz przeciwnie.

* * *

Sobór Watykański II stanowi niewątpliwie zwrot w spojrzeniu Kościoła katolickiego na religie niechrześcijańskie. Choć nie mamy tu jeszcze do czynienia z uznaniem tych religii za „drogi zbawienia” usta-

nowione przez Boga i istniejące *de iure*, niemniej zarówno w deklaracji *Nostra aetate*, jak i w innych tekstach soborowych wyrażona jest pozytywna ocena i otwarta postawa zarówno wobec wyznawców innych religii oraz ich samych jako takich. Nawiązując do najbardziej pozytywnych elementów Tradycji Kościoła, jak chociażby do nauki Ojców Kościoła o „ziarnach Słowa”, sobór uznał w tych religiach obecność elementów prawdy i łaski.

Jeśli chodzi o kolejne wypowiedzi Magisterium Kościoła, teologowie katoliccy zgodnie zauważają, że najbardziej twórcza w tym względzie jest encyklika *Redemptoris missio*. W niej Jan Paweł II wyraźnie stwierdził, że „obecność i działanie Ducha nie dotyczy tylko jednostek, ale społeczeństwa, historii, narodów, kultur i religii” (RMi 28), oraz że „każdą autentyczną modlitwę wzbudza Duch Święty” (RMi 29). Słowem, w encyklice tej najwyraźniej ze wszystkich dotychczasowych dokumentów Magisterium Kościoła podkreślona jest pozytywna rola religii niechrześcijańskich w pośredniczeniu Bożej łaski zbawienia – łaski Chrystusa – dla ich wyznawców. Nie jest to wyraźne stwierdzenie, że religie te mają status *de iure*, ale wyszczególniona jest ich rola zbawcza w Bożej ekonomii.

3. TEOLOGOWIE OPCJI INKLUZYWISTYCZNEJ – PLURALIZM RELIGIJNY *DE FACTO*

Zdaniem wielu teologów katolickich, geneza religii niechrześcijańskich (poza judaizmem i ewentualnie islamem) ma charakter naturalny. Religie te powstały jako wyraz naturalnego dążenia człowieka do Boga. Nie znaczy to, że Bóg nie może się nimi „posługiwać”, aby ze swoją zbawczą łaską dotrzeć do ich wyznawców. Niemniej u ich źródła jest najpierw człowiek. Wybór omówionych tu teologów jest czysto arbitralny, jednak uważam, że jest dość reprezentatywny. Po pierwsze, są to teologowie o uznanej renomie w Kościele katolickim. Po drugie, reprezentują różne środowiska i stanowiska. Oczywiście lista mogłaby być jeszcze dłuższa i bardziej zróżnicowana. Wydaje się jednak, że jest wystarczająca do uchwycenia stanowiska i uzasadniającej je argumentacji teologicznej. Zaczniemy od omówienia propozycji Karla J. Beckera ze względu na najbardziej usystematyzowany i jednoznaczny wykład.

Następnie przedstawione zostaną teologiczne ujęcia Josepha Ratzingera, Gavina D'Costy, środowiska tomistycznego oraz Josepha Moingta.

KARL JOSEF BECKER

Karl J. Becker (1928-2015), niemiecki jezuita, przez długie lata był profesorem teologii dogmatycznej Papieskiego Uniwersytetu Gregoriańskiego w Rzymie. W dniu 18 lutego 2012 r. papież Benedykt XVI kreował go kardynałem. Razem z profesorem Ilarią Morali Becker zrehabilitował jedną z najważniejszych pozycji traktujących o teologii religii z punktu widzenia teologii katolickiej pt. *Catholic Engagement with World Religions* (2010). Tam też znajduje się jego artykuł *Theology of the Christian Economy of Salvation*, który stanowi zasadnicze źródło niniejszego omówienia⁴⁴⁷. Niemiecki teolog porusza w nim dwie zasadnicze kwestie: pierwsza dotyczy objawienia, druga – statusu religii niechrześcijańskich.

Odnosnie do objawienia niemiecki kardynał próbuje odpowiedzieć na dwa główne pytania: Jeśli wolą Bożą jest, aby objawienie Jezusa Chrystusa dotarło do wszystkich ludzi i aby wszyscy je poznali, dlaczego Chrystus przyszedł na ziemię tak późno? I dlaczego dwa tysiące lat po Jego przyjściu nie wszyscy Jego przesłanie poznali i przyjęli? Podobnie jak to czynili Ojcowie Kościoła i inni wielcy teologowie, Becker rozróżnia trzy czasy: czas przed Chrystusem, czas Chrystusa i czas po Chrystusie. Dla czasu przed Chrystusem głównym źródłem informacji, na jaki wskazuje, jest Stary Testament, dla czasu Chrystusa tym źródłem jest Nowym Testament, a dla czasu po Chrystusie źródłem jest Tradycja, tak jak ją rozumie wiara katolicka. Omówienie jest bardzo klasyczne i nie ma potrzeby streszczania go. Warto jednak zatrzymać się przy jednym stwierdzeniu dotyczącym okresu przed Abrahamem. Odwołując się do Konstytucji dogmatycznej o Objawieniu Bożym *Dei verbum*, Becker konstatuje, że po grzechu pierworodnym „Bóg podtrzymywał jako żywą ludzką nadzieję na zbawienie, ale najpierw pozwolił rodzajowi ludzkiemu iść jego własną drogą”⁴⁴⁸. W okresie poprzedzającym powołanie Abrahama – trwającym całe tysiąclecie – Stary Testament po-

⁴⁴⁷ Karl J. BECKER, „Theology of the Christian Economy of Salvation”, 357-379.

⁴⁴⁸ Tamże, 361.

świadczą, że byli ludzie sprawiedliwi żyjący zgodnie z Bożą wolą, Bogu się podobający i obdarzeni Jego łaską, jak Henoch czy Noe. Niemniej, zdaniem niemieckiego kardynała, były to wyjątki. Odnośnie do przykładu z Noem stwierdza, że nie mamy o nim prawie żadnych informacji; jest to przymierze jednostronne, a nie dwustronne; i że Bóg obiecuje jedynie, iż nie zniszczy rodzaju ludzkiego. Po czym pisze:

Okres bez żadnego objawienia [*without any revelation*] mógł trwać tysiące lat. Stary Testament nic na ten temat nie mówi. Ale nie ma sprzeczności wobec Starego Testamentu, jeśli założymy, że obejmował on bardzo długi okres. Tylko jednej rzeczy możemy być pewni: Bóg zezwolił rodzajowi ludzkiemu iść jego własną drogą przez bardzo długi czas bez interweniowania w jakikolwiek sposób. Ktokolwiek szukałby jakichś aluzji do Chrystusa i nagłej potrzeby Jego przyjścia, szukałby na próżno⁴⁴⁹.

Fragment ten wyraźnie ukazuje pozycję Beckera, a jednocześnie stawia pytanie o słuszność jego oceny. Zdaniem kardynała, okres przed Abrahamem był okresem „bez żadnego objawienia”. Bóg interweniuje, powołując Abrahama. Od tego momentu dopiero, jak twierdzi, zaczyna się historia Bożego objawienia, gdzie Bóg stopniowo w historii ludu Izraela ukazuje swoją tożsamość. To objawienie jest przygotowaniem na jego wypełnienie w Jezusie Chrystusie, który przyszedł nie tylko do ludu wybranego, ale do wszystkich. On bowiem jest pełnią Bożego objawienia.

Podobnie jak w kwestii objawienia, także w kwestii zbawienia niemiecki kardynał wyszczególnia te same trzy okresy. Najważniejsze dla nas stwierdzenia znajdują się w części dotyczącej czasu przed Chrystusem. Becker pisze tu bowiem o statusie religii przed-Abrahamowych i przed-Mojżeszowych według Starego Testamentu. Jego zdaniem, ocena Starego Testamentu jest jednoznaczna. Religie te są potępione. Chodzi zarówno o religie, które istniały w czasach Noego, jak i religie kananejskie z okresu Izraela, oraz religie pogańskie w czasach machabejskich. Becker zauważa jednak, że w Księdze Rodzaju pojawia się tajemnicza postać Melchizedeka jako kapłana Boga Najwyższego; w Księdze Jonasza Bóg gotów jest zbawić pokutujących mieszkańców Niniwy; w Księdze Hioba Bóg pomaga nie-Żydowi i stawia go Żydom za wzór⁴⁵⁰.

⁴⁴⁹ Tamże.

⁴⁵⁰ Tamże, 368-369.

Czy to coś mówi o ich religiach? Zdaniem kardynała: nic! W jego opinii ten rodzaj pochlebnej oceny jednostek nigdy nie odnosi się do religii, ale jedynie do indywidualnych osób lub wspólnot, które nie mogą być nazwane religią. Innymi słowy, Becker uznaje, że ci „sprawiedliwi poganie” epoki Starego Testamentu mieli wiarę, przez którą mogli wejść na drogę zbawienia, ale zbawcza łaska Chrystusa nie dotarła do nich przez ich religie. I o tym kardynał jest przekonany. Jeśli chodzi o ocenę judaizmu biblijnego, zdaniem jezuitę niemieckiego, jak najbardziej był on „religią chcianą przez Boga”. I nawet jeśli jego wyznawcy nie mieli świadomości tego, był on jako *preparatio evangelica* przygotowaniem na przyjście Chrystusa.

Kolejne istotne pytanie dotyczy miejsca religii niechrześcijańskich w Bożej ekonomii zbawienia. Odpowiedzi na tak postawione zagadnienie niemiecki jezuita podejmuje się, dzieląc ją na trzy części związane z trzema metodologicznymi kwestiami odnoszącymi się do religii niechrześcijańskich: (1) pochodzenie (*origine*) religii; (2) skuteczność i wkład (*effect and contribution*) religii; oraz (3) znaczenie (*significance*) religii. Jakie jest pochodzenie religii niechrześcijańskich? Czy pochodzą one z natury ludzkiej jako wyraz naturalnego dążenia człowieka do Boga, czy też są skutkiem działania Ducha Świętego? Ponownie, w godnym podziwu systematycznym podejściu, Becker odpowiada na te pytania jedno po drugim. W punkcie poświęconym pochodzeniu religii z natury ludzkiej niemiecki jezuita stwierdza, że „religia znajduje się w Bożych planach”⁴⁵¹. Punktem wyjścia tej afirmacji jest chrześcijańskie przekonanie, że człowiek jest stworzony przez Boga i dla Boga, i że mimo upadku i grzechu pierwotnego w swojej naturze ma wpisane dążenie do Boga i oddawanie mu czci. Więcej, z racji wspólnotowego i społecznego wymiaru natury ludzkiej, o którym Becker już wcześniej wspominał, w naturę człowieka wpisana jest relacja do Boga w wymiarze wspólnotowym, czyli przez religię. Religia jako taka znajduje się zatem w Bożych planach zbawienia. Niemniej, według Beckera, „jedyną religią, która została *ustanowiona* przez samego Boga, określając szczególne zarówno celu, jak i drogi do niego prowadzące, jest religia chrześcijańska”⁴⁵². Natomiast religie niechrześcijańskie są jedynie wyrazem naturalnego dążenia człowieka do Boga.

⁴⁵¹ Tamże, 372.

⁴⁵² Tamże, 372-373.

Posumowując: w trakcie swoich rozważań nad miejscem religii niechrześcijańskich w Bożej ekonomii zbawienia Karl J. Becker stawia pytanie o rozumienie statusu religii niechrześcijańskich: Istnieją one *de iure* czy *de facto*? I chociaż bezpośrednio na nie odpowiada, to jednak całość jego wyводу wyraźnie wskazuje, że religie niechrześcijańskie – poza judaizmem biblijnym (ale już nie judaizmem rabinicznym) – nie są chciane w sensie ustanowione przez Boga, ale są zezwolone przez Boga. Zatem nie mogą mieć statusu *de iure*, a co najwyżej posiadają status religii *de facto*.

JOSEPH RATZINGER

Jeden z pierwszych jego tekstów poświęcony problematyce religii niechrześcijańskich w Bożym planie zbawienia został napisany już w 1963 r. do jubileuszowej książki opublikowanej rok później, z okazji 60. rocznicy urodzin Karla Rahnera⁴⁵³. Joseph Ratzinger (ur. 1927) zastanawia się w nim nad miejscem wiary chrześcijańskiej w historii religii świata. Zasadnicze myśli zawarte w tym artykule odnaleźć można w kolejnych jego publikacjach. Udaje się także dostrzec ich polemiczny, a jednocześnie naznaczony głębokim szacunkiem, stosunek do tez Karla Rahnera. Lektura wspomnianego artykułu wskazuje na dwie zasadnicze charakterystyki podejścia Ratzingera do kwestii pluralizmu religijnego. Pierwsza ma charakter metodologiczny, druga – treściowy. W kwestii rozumienia jedności i różnorodności religii od strony metodologicznej Joseph Ratzinger przyjmuje inne stanowisko niż jego wybitny i starszy kolega Karl Rahner. Już na samym wstępie pisze: „Rahner uznał najwidoczniej, że jedynym właściwym pytaniem chrześcijanina podczas refleksji na temat fenomenu różnorodności religii światowych jest pytanie o zbawienie niechrześcijan”⁴⁵⁴. Rzeczywiście, Rahner pytał o miejsce i rolę zbawczą religii niechrześcijańskich w Bożym planie zbawienia ludzkości. W tej perspektywie stworzył pojęcia „anonimowego chrześcijaństwa” i „anonimowych chrześcijan”. Argumentował też na rzecz pluralizmu religijnego *de iure*. Zdaniem

⁴⁵³ Joseph RATZINGER, „Jedność i różnorodność religii. Miejsce wiary chrześcijańskiej w historii religii”, w Joseph RATZINGER, *Wiara, prawda, tolerancja. Chrześcijaństwo a religie świata*, tłum. Ryszard Zajączkowski (Kielce: Jedność / Herder, 2005), 14-37.

⁴⁵⁴ Tamże, 15-16.

Ratzingera natomiast, badania nad jednością i różnorodnością religii nie powinny rozpoczynać się od pytania o ich zbawczą rolę w Bożym planie wobec ludzkości, lecz muszą być poprzedzone przez badania fenomenologiczne. Otóż na podstawie prowadzonych przez lata fenomenologicznych badań nad historią religii Ratzinger dochodzi do przekonania, że cała historia religii stawia nas przed wyborem między dwiema drogami: „drogą mistyki” albo „drogą monoteistyczną”. Wyraził to w ważnym zdaniu: „Ostatecznie bowiem chodzi o to, czy to, co Boskie, «Bóg», jest dla nas, a ostateczną racją religii, człowieczeństwa i wzajemnych stosunków jest więź – miłość – która jednoczy (*Bóg jest wszystkim we wszystkich* – 1 Kor 15,28), lecz nie znosi różnicy między Ja i Ty, czy też Boskość jest też drugim obliczem osoby, a celem człowieka jest zjednoczenie się i rozkwit we wszechjedni”⁴⁵⁵. Ta alternatywa stanowi jedną z zasadniczych charakterystyk jego rozważań nad jednością i różnorodnością religii. Ona też określa zarówno jego metodę refleksji nad pluralizmem religijnym, jak i samą treść tych rozważań.

Opisując „drogę mistyki”, Ratzinger zauważa, że charakterystyczną cechą tego rodzaju religii jest doświadczenie tożsamości: „Mistyk tonie w oceanie «całkowitej jedności» (...). Na ostatnim stopniu tego przeżycia «mistyk» nie powie do swojego Boga: «Jestem Twój», lecz jego formuła będzie brzmiała: «Ja to Ty»”⁴⁵⁶. Innymi słowy, kresem drogi mistycznej w przypadku wielkich religii azjatyckich jest całkowite stopienie, absolutny monizm. Taką koncepcję teologiczną na gruncie chrześcijaństwa reprezentują teologowie pluraliści, tacy jak John Hick czy Raimon Panikkar. Ratzinger zdecydowanie się im przeciwstawia.

Zupełnie inną drogą jest rewolucja monoteistyczna, która zasadniczo wykształciła się w Izraelu, a na jej podstawie także w chrześcijaństwie i w islamie. „Odrzuca ona mit jako ludzką samowolę, utwierdza zaś tezę o absolutnym pierwiastku w *wezwanie Bożym*, wypowiedzianym przez proroków”⁴⁵⁷. Ratzinger wyjaśnia to przez porównanie obu dróg. Pisze:

W mistyce obowiązuje prymat duchowości, absolutny charakter doświadczeń duchowych, to znaczy że Boga w stosunku do człowieka cechuje całkowita pasywność oraz że treścią religii

⁴⁵⁵ Tamże, 38.

⁴⁵⁶ Tamże, 28.

⁴⁵⁷ Tamże, 24.

może być jedynie zanurzenie się człowieka w Bogu. Nie ma działania Boga (...). Droga monoteistyczna opiera się na odwrotnym procesie: tu człowiek jest pasywny, bo Bóg działa przez niego: tu człowiek nie może nic zrobić sam z siebie, ponieważ mamy tu do czynienia z działaniem Boga, z wezwaniem pochodzącym od Boga, a przed człowiekiem otwiera się perspektywa zbawienia dzięki posłuszeństwu temu wezwaniu⁴⁵⁸.

Obok rozróżnienia na „model mistyczny” i „model teistyczny” innym ważnym kluczem interpretacyjnym jedności i różnorodności religii, stosowanym przez Josepha Ratzingera, jest idea przymierza. Wyraził to w tytule jednej ze swoich książek: *Wielość religii i jedno Przymierze*, ze szczególnym uwzględnieniem relacji pomiędzy Kościołem a Izraelem. W książce tej, gdzie Ratzinger prowadzi refleksję na temat idei przymierzy i przymierza u Pawła Apostoła, pojawia się myśl o jednym Przymierzu w wielu przymierzach. „Paweł – pisze Ratzinger – postrzega przymierze z Abrahamem jako przymierze właściwe, fundamentalne i trwałe, podczas gdy przymierze z Mojżeszem (...) «wkroczyło» (Rz 5,20) niejako pomiędzy te dwa przymierza, lecz nie mogło pozbawić mocy przymierza z Abrahamem, gdyż było tylko pośrednim stopniem w Bożych zrządzeniach”⁴⁵⁹. Po czym dodaje: „Jeśli tak właśnie jest, wówczas w żadnym razie nie można przeciwstawić sobie Starego i Nowego Testamentu jako dwu odmiennych religii, gdyż istnieje tylko jedna wola Boga wobec ludzi, tylko jedno działanie w historii Boga wobec ludzi, które dokonuje się w sposób oczywisty w różnych, częściowo odmiennych, lecz w rzeczywistości powiązanych ze sobą Bożych interwencjach”⁴⁶⁰. W książce *Bóg i świat* zapytany przez niemieckiego dziennikarza, czy historia ludzkości w tajemniczy sposób nie wiąże się z historią żydowskiego narodu, Ratzinger daje taką oto odpowiedź:

Bóg nie uczynił swego ludu mocarstwem, wręcz przeciwnie, żydowski naród zaznał największych cierpień w dziejach świata. Ale ciągle zachował swoją tożsamość. Jego wiara nie mogła zgiąć. I niezmiennie pozostaje bodźcem dla chrześcijaństwa, które przecież wyrosło z historii Izraela i jest z nią ściśle związane. O tyle też nietrudno dostrzec, że wchodzi tu w grę coś więcej niż

⁴⁵⁸ Tamże, 30.

⁴⁵⁹ Joseph RATZINGER, *Wielość religii i jedno Przymierze*, 50.

⁴⁶⁰ Tamże, 51-52.

tylko historyczny przypadek. Wszystkie z ówczesnych mocarstw spotkała zagłada. Nie ma ani dawnych Egipcjan, ani Babilończyków, ani Asyryjczyków. Izrael pozostał – i ukazuje nam coś z owej stałości, ba, tajemnicy Boga⁴⁶¹.

Na kolejne zaś pytanie – Czy Żydzi do dziś pozostali wybranym ludem Boga? – Ratzinger odpowiada, że także dzisiaj Izrael ma swoją szczególną misję⁴⁶². Argument za trwałością przymierza Boga z dzisiejszym Izraelem niemiecki teolog wyprowadza z jego niesamowitej historii wygnania, prześladowania i tułaczki. Często w jego pismach na temat szczególności Izraela pojawia się stwierdzenie, że ta jego wyjątkowa historia ukazuje nam „coś” z tajemnicy Boga i Bożego wybrania.

Wyraźne potwierdzenie tej intuicji znajdujemy u Ratzingera jako papieża Benedykta XVI. Odwiedziwszy 17 stycznia 2010 r. synagogę w Rzymie, tak oto przemówił do zgromadzonych w niej Żydów i chrześcijan: „Zgłębiając swoją tajemnicę, Kościół, lud Boży Nowego Przymierza, odkrywa głęboką więź z Żydami, których Pan wybrał przed wszystkimi, aby przyjęli Jego słowo (KKK 839). W odróżnieniu od innych religii niechrześcijańskich wiara żydowska już jest odpowiedzią na Objawienie Boże w Starym Przymierzu. To do narodu żydowskiego «należą przybrane synostwo i chwała, przymierze i nadanie Prawa, pełnienie służby Bożej i obietnice. Do nich należą praojcowie, z nich również jest Chrystus według ciała» (Rz 9,4-5), ponieważ «dar łaski i wezwania Boże są nieodwołalne» (Rz 11,29)”⁴⁶³. Odnotować należy, że w argumentacji tego tekstu mamy wyraźne odwołanie do kluczowych rozdziałów Listu do Rzymian. Potwierdza to zatem przekonanie, że także judaizm rabiniczny Ratzinger/Benedykt XVI zalicza do religii chcianej przez Boga i mającej status religii *de iure*, która wciąż, z woli Bożej, ma do wypełnienia misję wśród narodów świata.

⁴⁶¹ *Bóg i świat. Wiara i życie w dzisiejszych czasach*. Z kardynałem Josephem Ratzingerem, Benedyktem XVI, rozmawia Peter Seewald, tłum. Grzegorz Sowiński (Kraków: Wydawnictwo ZNAK, 2005), 134-135.

⁴⁶² „(...) Izrael także dziś ma swoją szczególną misję. Wprawdzie czekamy chwili, gdy również Izrael afirmatywnie odniesie się do Chrystusa, ale wiemy też, że w historycznym czasie Izrael, właśnie zatrzymując się na progu, ma szczególną misję, ważną dla całego świata. O tyle też lud Izraela w szczególny sposób trwa w planach Bożych”. Tamże, 136.

⁴⁶³ BENEDYKT XVI, „Chcemy tworzyć nadal więź prawdziwego braterstwa z narodem Przymierza”. Przemówienie w rzymskiej synagodze, 17.01.2010, *L'Osservatore Romano*, nr 3-4 (2010): 17.

GAVIN D'COSTA

W rozdziale drugim omówiona została „chrystologia trynitarna” tego brytyjskiego teologa katolickiego. Dla Gavina D’Costy (ur. 1958) chrystologia ta stanowi m.in. teologiczną podstawę uzasadnienia możliwości i sensowności „modlitwy międzyreligijnej” (*interreligious prayer*)⁴⁶⁴. W odróżnieniu od „modlitwy multireligijnej” (*multireligious prayer*), gdzie – na przykład w Dniu Modlitwy o Pokój w Asyżu w 1986 r. – wyznawcy poszczególnych religii modlą się osobno, „modlitwa międzyreligijna” jest wspólną modlitwą wyznawców różnych religii. Zasadnicze pytania z punktu widzenia chrześcijańskiego przedstawia się następująco: Czy taka modlitwa jest w ogóle możliwa? Czy możemy modlić się wspólnie z innymi, jeśli Trójjedyny Bóg nie jest wyraźnie przedmiotem tej modlitwy i jeśli Jezus Chrystus nie jest wyraźnie uznany za Pana i Zbawiciela? Wychodząc od katechizmowej definicji modlitwy oraz przykładu wspólnej modlitwy chrześcijan i muzułmanów, D’Costa stwierdza, że choć jest ona cząstkowa i niedoskonała, jednak jest możliwa. Jej biblijnym uzasadnieniem jest przede wszystkim tekst z Listu do Rzymian (Rz 8,14-16; 26-27), natomiast uzasadnieniem teologicznym wspomniana wyżej chrystologia trynitarna. Uważa on bowiem, że jeśli twierdzimy, iż Duch jest inspiratorem prawdziwej modlitwy wyznawców innych religii oraz jeśli relacje i perychorezy między trzema Osobami Trójcy są traktowane serio, to możliwe jest uznanie, że Chrystus i Ojciec są również obecni w ich modlitwie. W konsekwencji wspólna modlitwa jest mimo wszystko możliwa⁴⁶⁵.

Czy ta otwartość na modlitwę międzyreligijną oznacza, że Gavin D’Costa uznaje religie niechrześcijańskie jako istniejące *de iure*? Absolutnie nie! Jego stanowisko jest jasne. Oświadcza: „Trzymam się z dale-

⁴⁶⁴ Zagadnieniu temu poświęcony jest ostatni rozdział jego książki *The Meeting of Religions and the Trinity* (New York: Orbis Books, 2000), 143-171.

⁴⁶⁵ Na temat takiej wspólnej międzyreligijnej modlitwy chrześcijan i muzułmanów D’Costa pisze: „Mimo głębokich różnic chrześcijanie, jak stwierdza Sobór Watykański II, mogą wraz z muzułmanami oddawać cześć «Jedynemu Bogu, żywemu i samoistnemu, miłosiernemu i wszechmocnemu Stwórcy nieba i ziemi, który przemówił do ludzi» (DRN 3). I dzieląc z nimi to oddawanie czci przez modlitwę, chrześcijanin może być wrażliwy na działania Ducha Świętego wewnątrz islamu i w sposób bardziej życzliwy – oraz krytyczny zarazem – zrozumieć islam, gdyż wspólne modlenie się uzdalnia do zrozumienia tego, co czują ci, którzy się z nami modlą”. Tamże, 161.

ka od przyznania religiom niechrześcijańskim zbawczego statusu”⁴⁶⁶. D’Costa umieszcza siebie w gronie teologów katolickich opcji inkluzywistycznej. Jednak w kwestii statusu religii niechrześcijańskich zdecydowanie odcina się od tych teologów katolickich opcji inkluzywistycznej, którzy przyznają im status *de iure*. Jego argumentacja zasadniczo pokrywa się z argumentacją deklaracji *Dominus Iesus*. Uważa, że przyznanie religiom niechrześcijańskim statusu *de iure* i uznanie ich za środki zbawienia chciane przez Boga oznaczałoby akceptację „Kościoła jako jednej z dróg zbawienia, istniejącej obok innych, to znaczy równolegle do innych religii” (DI 21). Opierając się zasadniczo na numerach 21-22 deklaracji, brytyjski teolog konkluduje: „W ten sposób drzwi zostały zamknięte dla prób ustanowienia jakiegokolwiek formy pluralizmu *de iure*”⁴⁶⁷. Innymi słowy, D’Costa gotów jest uznać, że religie niechrześcijańskie są częścią Bożego planu zbawienia ludzkości jako przygotowanie do Ewangelii (*preparatio evangelica*), ale nie jako istniejące *de iure* środki zbawienia dla ich wyznawców. Dlatego krytycznie ocenia również teologów opcji inkluzywistycznej, którzy przyznają tym religiom taki status.

Nie zgadza się z teologicznym uzasadnieniem pluralizmu *de iure* przez Karla Rahnera oraz Jacques’a Dupuis. Odnosząc się do propozycji jezuitę niemieckiego, D’Costa zarzuca mu, że jego antropologia transcendentálna w sposób niebezpieczny łączy naturę i łaskę, ryzykując zredukowanie objawienia do określonego z góry antropologicznego systemu⁴⁶⁸. Brytyjski teolog krytykuje również Jacques’a Dupuis, którego teologię określa jako „neorahnerianizm”⁴⁶⁹. Krytycznie podchodzi do twierdzenia belgijskiego jezuitę o „trwałości” i znaczeniu dla rodzaju ludzkiego Bożych przymierzy z Adamem i Noem. Puenta krytyki brytyjskiego teologa sprowadza się do stwierdzenia, że religie niechrześcijańskie w ogóle nie są środkami zbawienia⁴⁷⁰. Odnośnie do rahnerowskiego pojęcia o „anonimowych chrześcijanach” D’Costa pisze: „Utrzymywałbym, że przyciśnięty do muru, Rahner nie mógłby twierdzić, że anoni-

⁴⁶⁶ Gavin D’COSTA, *Christianity and World Religions*, Preface, xiii.

⁴⁶⁷ Gavin D’COSTA, Paul F. KNITTER, Daniel STRANGE, *Only One Way? Three Christian Responses to the Uniqueness of Christ in a Pluralistic World* (London: SCM Press, 2011), 34.

⁴⁶⁸ Gavin D’COSTA, *Christianity and World Religions*, 21.

⁴⁶⁹ Gerald O’Collins uważa, że jest to złe określenie Jacques’a Dupuis i jego teologii religii. Gerald O’COLLINS, „Was Jacques Dupuis a neo-rahnerian?”, *Asian Horizons* 7, nr 3 (2013): 568-581.

⁴⁷⁰ Gavin D’COSTA, *Christianity and World Religions*, 23.

mowi chrześcijanie, którzy nigdy nie słyszeli Ewangelii, są «zbawieni» we właściwym eschatologicznym znaczeniu, ale [uznałby, że] znajdują się na drodze ku zbawieniu. Gdyby przyjął, że byli zbawieni w pełnym eschatologicznym sensie, to musiałby wówczas wyjaśnić, jak ktoś, nie mogąc znać, jednocześnie zna Trójjedynego Boga w *visio beatifica*»⁴⁷¹.

O co chodzi D'Coście? Nie twierdzi on, że niechrześcijanie nie mogą osiągnąć zbawienia⁴⁷². Byłoby to przeciwne nauczaniu Soboru Watykańskiego II. Oświadcza jedynie, że zbawienie rozumiane jako *visio beatifica* będzie dla nich możliwe dopiero po śmierci, po przejściu przez proces „oczyszczenia”. Czy inaczej jest w przypadku chrześcijan? Teolog brytyjski odpowiada, że nie, z wyjątkiem Maryi i świętych. Zauważa, że większość chrześcijan z racji ich grzeszności wizję uszczęśliwiającą również cieszyć się będzie w eschatologii dopiero po przejściu przez proces oczyszczenia (czyśćciec). Jego zdaniem, taką wizję zaraz po śmierci cieszyli się jedynie Maryja i święci. D'Costa chce przez to powiedzieć, że istnieje różnica między „anonimowymi chrześcijanami”, czyli „sprawiedliwymi” wyznawcami innych religii (lub osobami niereligijnymi), a Maryją i świętymi Kościoła. Maryja i święci żyli zbawczą łaską Chrystusa we wspólnocie Kościoła, którą już za życia wyznawali na sposób *explicite*, podczas gdy „anonimowi chrześcijanie” żyli (i żyją) tą łaską jedynie na sposób *implicite* i poza wspólnotą Kościoła. Pełnia zbawienia w ich przypadku będzie oznaczała przejście z poziomu *implicite* na poziom *explicite* i z przyporządkowania do Kościoła do przynależności do Kościoła. Jeśli dokona się to po śmierci, będzie to proces podobny do procesu oczyszczenia chrześcijan w czyśćcu, choć może on trwać jedynie ułamek sekundy.

ŚRODOWISKO TOMISTYCZNE

Jak to już było powiedziane, tomistyczny kwartalnik *Revue thomiste* reprezentuje ważne środowisko teologiczne w Kościele katolickim, które żywo reaguje również na aktualne kwestie teologii chrześcijańskiej i czyni to w duchu i perspektywie myśli tomistycznej. Także zagadnienie zbawczej roli religii niechrześcijańskich zostało przez to środowisko po-

⁴⁷¹ Tamże.

⁴⁷² Gavin D'COSTA, *Christianity and World Religions*, 161-211. Podobnie w: Gavin D'COSTA, Paul F. KNITTER, Daniel STRANGE, *Only One Way?*, 18-22.

traktowane poważnie. Zasadniczym źródłem informacji jest tu wspomniany już artykuł Komitetu Redakcyjnego *Revue thomiste*: *Wszystko na nowo zjednoczone w Chrystusie. O książce Jacques'a Dupuis „Vers une théologie chrétienne du pluralisme religieux”*⁴⁷³. Głównym zaś tematem jest dyskusja prowadzona z tezami Jacques'a Dupuis. Pozycję teologów Komitetu Redakcyjnego *Revue thomiste* można określić jako wpisującą się w nurt najnowszego nauczania Magisterium Kościoła, zwłaszcza deklaracji *Dominus Iesus*, która jest poparta tym, co najlepsze w tradycji tomistycznej. Ważną kwestią poruszoną przez autorów artykułu jest pytanie o status religii niechrześcijańskich. Jacques Dupuis – jak o tym będzie jeszcze mowa – w swoje książce pisze, że żadna religia nie jest czysto naturalna, a argumentację opiera m.in. na teorii Karla Rahnera o tzw. egzystencjalne nadprzyrodzone⁴⁷⁴. Teologowie Komitetu Redakcyjnego *Revue thomiste* odrzucają teorię Rahnera, uznając, że „zaciemnia ona uprawnione rozróżnienie porządku natury i porządku łaski”⁴⁷⁵. W przeciwieństwie do poglądów Rahnera i Dupuis, utrzymują tradycyjne rozróżnienie porządku naturalnego i porządku nadprzyrodzonego. Zauważają jednak, że nie jest ono rozstrzygające dla ukazania rozróżnienia religii chrześcijańskiej i religii niechrześcijańskich. W ten sposób dystansują się od bardzo rygorystycznej koncepcji neoscholastycznej apologetyki interpretującej dobre elementy obecne w tradycjach religijnych jako czysto naturalne, prowadzące do celów czysto naturalnych, a więc nie do zbawienia.

Sygnatariusze omawianego artykułu zauważają, że obecne w religiach niechrześcijańskich elementy dobra są „mieszaniną elementów wyrażających (...) religijność naturalną i elementów należących bezpośrednio do porządku nadprzyrodzonego, które same w sobie są owocem pewnego przejawiania się Boga Zbawiciela”⁴⁷⁶. Do tego zdania dodany jest bardzo ważny przypis, w którym czytamy: „Co do tradycji religijnych, które ze względu na pochodzenie są jakby ustanowione w sposób naturalny, jest dość nieprawdopodobne, by w żadnym momencie swojego rozwoju nie przyjęły jakiejś nadprzyrodzonej inicjatywy Boga

⁴⁷³ Artykuł ten przetłumaczony na j. polski znajduje się w: *Święty Tomasz teolog, Wybór tekstów* (Warszawa-Kęty: Instytut Tomistyczny-Wydawnictwo ANTYK, 2005), 420-473.

⁴⁷⁴ Więcej na ten temat zob. w części poświęconej Karlowi Rahnerowi.

⁴⁷⁵ KOMITET REDAKCYJNY *Revue thomiste*, „Wszystko na nowo zjednoczone w Chrystusie. O książce Jacques'a Dupuis *Vers une théologie chrétienne du pluralisme religieux*”, 457.

⁴⁷⁶ Tamże, 458.

w porządku środków zbawienia⁴⁷⁷. Wyrażona jest tu zasadnicza teza, rozwijana później i uzupełniania. Streścić ją można w sposób następujący: pochodzenie (geneza) religii niechrześcijańskich – poza religią żydowską⁴⁷⁸ – jest naturalne, ale to nie znaczy, że w jakimś momencie ich istnienia Bóg, jako Zbawiciel, nie użył niektórych z ich elementów jako nadprzyrodzonego środka zbawienia. Przeciwnie, raczej należy tak przypuszczać. „Religie te – czytamy w innym ważnym przypisie – mogły mieć pochodzenie naturalne; Bóg jako Odkupiciel nie jest u ich źródeł, ale w danym momencie ich historii może je podnieść do nadprzyrodzoności celu przez dar nadprzyrodzoności środka⁴⁷⁹. Oznacza to mniej więcej tyle: z racji ich naturalnego pochodzenia religie niechrześcijańskie mogą zawierać elementy dobra, ale prowadzą one jedynie ich wyznawców do osiągnięcia celów naturalnych, jak np. poznanie istnienia Boga i życie moralne, natomiast nie są środkami nadprzyrodzonymi prowadzącymi do zbawienia, czyli do celu nadprzyrodzonego. Niemniej w pewnym momencie ich istnienia Bóg jako Odkupiciel, w miłosierdziu swoim, używa niektórych elementów obecnych w tych religiach nie tylko jako środka czysto naturalnego do osiągnięcia celu naturalnego, ale także jako środka nadprzyrodzonego do osiągnięcia celu nadprzyrodzonego. Jest to przełożenie na poziom teologii religii klasycznej interpretacji relacji między porządkiem naturalnym a porządkiem nadprzyrodzonym, jaką znajdujemy w podręcznikach neoscholastycznych do teologii łaski. Dlatego też w dalszej części rozważań teologowie Komitetu Redakcyjnego *Revue thomiste* mogą powiedzieć, że religie niechrześcijańskie, „włączając wartości religii naturalnej, odgrywają (...) także pozytywną rolę w ekonomii ściśle nadprzyrodzonej. Należy więc je interpretować jako niedoskonałe uczestnictwo w pełnym rzeczywistnienu porządku nadprzyrodzonego w Kościele⁴⁸⁰. W cytacie tym obecne są dwa istotne stwierdzenia. Po pierwsze, sygnatariusze artykułu nie zgadzają się z tymi neotomistami, zdaniem których religie niechrze-

⁴⁷⁷ Tamże.

⁴⁷⁸ „Religia żydowska”, zdaniem Komitetu Redakcyjnego *Revue thomiste*, „jest nadprzyrodzona z dwóch tytułów: została ustanowiona przez Boga (w elementach wspólnych z chrześcijaństwem), a dla jej członków prawego serca Bóg jeszcze dzisiaj przyznaje jej zbawczą wartość nadprzyrodzoną” (463, przypis 50).

⁴⁷⁹ KOMITET REDAKCYJNY *Revue thomiste*, „Wszystko na nowo zjednoczone w Chrystusie. O książce Jacquesa Dupuis *Vers une théologie chrétienne du pluralisme religieux*”, 463.

⁴⁸⁰ Tamże, 458.

ścijańskie nie mogą odgrywać żadnej pozytywnej roli w ekonomii ściśle nadprzyrodzonej, bo Bóg nie może poręczyć za fałszywą religię, co by nastąpiło, gdyby w nich interweniował w sposób nadprzyrodzony. Tu – jako kontrargument – przytoczony zostaje tekst św. Tomasza z *Sumy teologicznej* II-II, q. 172, a. 6, ad 1, gdzie Akwinata w pełni przyjmował pogląd o interwencji Boga w religiach bałwochwalczych. Drugie ważne stwierdzenie związane jest z kolejnym zdaniem. Jest to aluzja do omówionej już w rozdziale trzecim tezy o elementach „eklezyjalności niedoskonałej” istniejącej w religiach niechrześcijańskich.

Teologowie Komitetu Redakcyjnego *Revue thomiste* zgadzają się z Jacques'em Dupuis w mówieniu o różnych etapach zbawienia i odpowiadających im przymierzach z Bogiem, poczynawszy od Adama i Noego przez Abrahama i Mojżesza, a skończywszy na Jezusie Chrystusie jako pełni objawienia i zbawienia. Moje omówienie ograniczę jedynie do pierwszego okresu, gdyż dla późniejszych rozważań jest ono najciekawsze. Otóż odnośnie do przymierza noachckiego mowa jest o ekonomii prawa naturalnego. Sygnatariusze tekstu podkreślają, że nauczania św. Tomasza o ekonomii prawa naturalnego nie należy kojarzyć z realizacją religii w hipotetycznym stanie czystej natury, jak to czyniono w wielu podręcznikach neoscholastyki. Zdaniem teologów Komitetu Redakcyjnego, nauczanie św. Tomasza o ekonomii prawa naturalnego „jest ustrojem ściśle nadprzyrodzonym, poprzez który ludzie już mogą zostać dotknięci łaską i mogą na nią odpowiedzieć”⁴⁸¹. Stwierdzenie to jest ważne, bo burzy pewien stereotyp myślenia na temat ekonomii prawa naturalnego. Dlatego autorzy artykułu zgadzają się z jezuitą belgijskim, że różne przymierza zawarte przez Boga z ludzkością nie zostały odwołane z nastaniem Nowego Przymierza w Jezusie Chrystusie. Zgadzają się także w tym, że „jeszcze dzisiaj niebiblijne tradycje religijne ludzkości «są wybranymi świadkami tego przymierza [zobrazowanego przez Noego] z narodami» (...). Zgodnie z tym samym poglądem można powiedzieć, że przymierze Mojżeszowe z całą pewnością jest kontynuowane w judaizmie”⁴⁸². Dlatego, ich zdaniem, także i dzisiaj religie niechrześcijańskie mogą zawierać nadprzyrodzone elementy dobra, „znaki i środki”, jakimi Bóg może się posłużyć, aby udzielić swojej łaski. Te znaki i środki ujmowane są w trzech kategoriach: kultu, prawd, sprawowanej

⁴⁸¹ Tamże, 460.

⁴⁸² Tamże, 461.

władzy. Prowadzi to do uznania prawdy, że religie niechrześcijańskie urzeczywistniają – na swój niedoskonały sposób – sakramentalność zbawienia. Przytoczony jest przykład żydowskiego obrzezania⁴⁸³. Aluzja do św. Tomasza jest tu bardzo widoczna. Widzieliśmy, że także Akwinata pisał o pragnieniu chrztu, które może być *explicite* lub *implicite*. Teologowie Komitetu Redakcyjnego *Revue thomiste* rozciągają tę teorię także na żyjących obecnie wyznawców religii niechrześcijańskich. Jest to myślenie operujące w paradygmacie wypełnienia, i to „wypełnienia totalitarnego”, tzn. takiego, gdzie uznaje się obecność pewnej (niekiedy szczątkowej) sakramentalności zbawienia w innych religiach, natomiast jej pełnia znajduje się w chrześcijaństwie, a dokładniej w katolicyzmie, w taki sposób, że chrześcijaństwo już nic od innych nie oczekuje. Więcej, w tym schemacie myślenia, wszystkie elementy zbawcze istniejące w religiach niechrześcijańskich mają charakter eklezjalny.

JOSEPH MOINGT

Joseph Moingt (ur. 1915) – to jezuita, przez wielu uznawany za najwybitniejszego francuskiego teologa katolickiego przełomu XX i XXI wieku. Teologia religii nie stanowi głównego nurtu jego badań. Jest nim zjawisko sekularyzacji charakterystyczne dla współczesnych społeczeństw Europy Zachodniej. W 1999 r. w książce *Rozmowy o Trójcy Świętej* jezuita francuski stwierdza: „Niedokładnie widzę przydatność ściśle teologicznego dialogu między religiami. Z pewnością interesujące są regularne dyskusje z Żydami lub muzułmanami, czy też wymiana zdań z buddystami. Wydaje mi się jednak, że pilną konieczność dialogu religijnego w świecie zachodnim należy rozumieć inaczej i gdzie indziej go sytuować: w kontaktach z tak licznymi obecnie ludźmi, którzy wyznają ateizm, agnostycyzm lub obojętność”⁴⁸⁴. W swoim głównym dziele, jakim jest dwutomowa i licząca ponad 1700 stron książka *Dieu qui vient à l'homme*, Moingt nieco modyfikuje swoją diagnozę i stwierdza, że w XXI wieku misja Kościoła zdeterminowana jest przez dwa konteksty: jednym jest sekularyzacja, drugim – pluralizm religijny. Dlatego

⁴⁸³ Tamże, 462.

⁴⁸⁴ Joseph MOINGT, *Rozmowy o Trójcy Świętej*, tłum. Ewa Szwarzenberg-Czerny (Warszawa: Wydawnictwo Księży Marianów MIC, 2001), 51-52.

także i on, na wzór swoich wielkich poprzedników, Henri de Lubaca i Karla Rahnera, podejmuje zasadnicze zagadnienia, jakie stawia obecny pluralizm religijny chrześcijańskiej teologii.

Doskonale znający nauczanie Ojców Kościoła, ale także zaznajomiony z nauczaniem Soboru Watykańskiego II i z teoriami współczesnych teologów, Moingt na własny rachunek podejmuje kwestię pluralizmu religijnego, pytając, czy istnieje on *de facto* czy też *de iure*. Jego odpowiedź na to zasadnicze pytanie jest jednoznaczna. Zauważa, że „logika wiary” zabrania teologowi chrześcijańskiemu stwierdzenia, iż „religie (niechrześcijańskie) są chciane przez Boga jako drogi objawienia i zbawienia, pomyślane formalnie jako takie”⁴⁸⁵. Nie oznacza to, zdaniem Moingta, że wyznawcy innych religii zbawieni są niejako poza nimi i obok nich. Uważa on, że teolog chrześcijański może przyjąć następującą tezę: „Bóg *posługuje się* religiami jako *środkami* w celu zbawienia ludzi, oświecając ich wierzenia religijne przez działanie swojego Słowa oraz uświęcając ich praktyki religijne przez oczyszczające działanie Ducha Świętego, w taki sposób, że orientuje ducha i życie tych wierzących w kierunku zbawienia, jakie jest im przyniesione w Jezusie Chrystusie”⁴⁸⁶. Teza ta – jak widzimy – podobna jest do zdania wyrażonego przez Komitet Redakcyjny *Revue thomiste*, a przeciwna zdaniu takich teologów jak Dupuis i Geffré, których pozycje Moingt szczegółowo omawia i krytycznie się od nich dystansuje.

Jak zatem Moingt rozumie przesłanie logiki wiary w kwestii pluralizmu religijnego? Po pierwsze, jego koncepcja religii, chociaż bardziej zniuansowana aniżeli Karla Bartha, niemniej bliższa jest wizji tego teologa protestanckiego aniżeli propagowanej np. przez Karla Rahnera czy Mariana Ruseckiego i Ireneusza Sławomira Ledwonina koncepcji o objawieniowej genezie religii⁴⁸⁷. Religia jest, według Moingta, rzeczywistością, która przede wszystkim pochodzi od człowieka i jego kultury⁴⁸⁸. Nie jest to bynajmniej całkowicie negatywna wizja religii. Religia, jego zdaniem, może być użyta przez Boga celem udzielenia łaski i doprowadzania jej wyznawców do zbawienia. Niemniej cechą charakterystyczną

⁴⁸⁵ Joseph MOINGT, *Dieu qui vient vers l'homme*, t. 2/2., *De l'apparition à la naissance de Dieu* (Paris: Cerf, 2007), 946.

⁴⁸⁶ Tamże, 947.

⁴⁸⁷ Ich poglądy omówione są w dalszej części.

⁴⁸⁸ Więcej na ten temat zobacz mój artykuł „La notion de la religion dans la théologie de Joseph Moingt”, *Studia Bobolanum*, nr 4 (2009): 37-52.

religii jako takiej i niejako właściwością ducha religii jest to, że zamyka Boga w swoich doktrynach, kulcie, księgach i mało jest otwarta na nowość Boga. Dlatego religia nieustannie potrzebuje oczyszczenia przez wiarę. Jezuita francuski wyraźnie rozróżnia te dwie rzeczywistości. Podkreśla, że wiara domaga się nieustannego przekraczania i oczyszczania religii.

Kontestując tezy zwolenników pluralizmu religijnego *de iure*, Moingt stwierdza, że samo pojęcie „religia” jest u nich dwuznaczne. Jego zasadniczym argumentem przeciwko uznaniu pluralizmu religijnego *de iure* jest przekonanie, że „zbawienie nie może być dziełem religii”, lecz dokonuje się „w jedynym wydarzeniu Jezusa, które transcenduje bieg historii, ponieważ jest przyjściem Boga pośród nas”⁴⁸⁹. Innymi słowy, uznanie religii niechrześcijańskich za drogi zbawienia oznaczałoby „sprowadzenie zbawienia do *dzieł religii*”⁴⁹⁰. Ekskluzywizm eklezjologiczny sprowadził zbawienie do określonego rytu religijnego (chrztu), natomiast zwolennicy pluralizmu religijnego sprowadzają zbawienie do innych dzieł religii. Zdaniem Moingta, w jednym i w drugim przypadku mamy do czynienia ze zredukowaniem zbawienia do paradygmatu religijnego i dzieł religii.

To radykalne ujęcie przez teologa francuskiego wynika także z faktu, że dla niego jedyną drogą zbawienia jest Ewangelia, a nie religia. Chrześcijaństwo jako religia o tyle jest drogą zbawienia, o ile jest religią Ewangelii. Dlatego Moingt nazywa Kościół „religią Ewangelii”, którego jedynym zadaniem jest głoszenie zbawienia Bożego, jakie dokonało się raz na zawsze w Jezusie Chrystusie, jedynym Pośredniku. Teolog chrześcijański nie może zatem, jego zdaniem, zaakceptować pluralizmu religijnego *de iure*⁴⁹¹. Moingt nie przyjmuje argumentów Jacques’a Dupuis czy Claude’a Geffré o aktualności wielości przymierzy, poczynwszy od przymierza z Adamem i z Noem. Jego pozycja w tym punkcie zbieżna jest z poglądami jego nauczycieli – Jeana Daniélou i Henri de Lubaca. Także według niego chrześcijaństwo nie potrzebuje innych religii, w tym również judaizmu pobiblijnego, do zdefiniowania swojej tożsamości. Inne religie, mając pochodzenie naturalne a nie nadprzyrodzone (z wyjątkiem judaizmu biblijnego), nie mogą być traktowane jako drogi

⁴⁸⁹ Joseph MOINGT, *Dieu qui vient vers l'homme*, t. 2/2., *De l'apparition à la naissance de Dieu*, 946.

⁴⁹⁰ Tamże, 947.

⁴⁹¹ Tamże, 995.

zbawienia chciane i ustanowione formalnie przez Boga. Nie mogą też być – nawet judaizm pobiblijny – traktowane jako „komplementarne” (teza J. Dupuis) czy „nieredukowalne” (teza C. Geffré) wobec chrześcijaństwa.

Wyraziwszy swoją opinię, Moingt nie neguje istnienia pewnej pozytywnej roli religii niechrześcijańskich w Bożym dziele objawienia i zbawienia. Uznaje, że Bóg może się nimi „posłużyć”. Czyni to na bazie argumentu o społecznym wymiarze człowieka, czego wyrazem są właśnie religie i tradycje religijne. Biorąc to pod uwagę, uznaje, że „Bóg dociera do ludzi i czyni ich beneficjentami objawienia i zbawienia Chrystusa przez te religie i posługując się nimi, na miarę ich możliwości podniesienia wzroku ludzi ku horyzontowi, skąd przychodzi do nich Jego wezwanie”. Taki jest, jego zdaniem, język Biblii, który „respektuje byt naturalny i wartości naturalne religii, nie przyznaje im żadnej zdolności własnej i nadprzyrodzonej objawienia i zbawienia (wyjątek uczyniony jest dla religii Starego Testamentu, ale jako tej, która przygotowywała przyjście Chrystusa), niemniej włącza je bardzo realnie w rozdzielanie objawienia i zbawienia Chrystusowego. Jest to jedyny język uniwersalistyczny, który Biblia autoryzuje – język wypełnienia i włączenia – i nie jest to język wykluczenia”⁴⁹².

Podsumowując, zdaniem Josepha Moingta, religie niechrześcijańskie nie są religiami formalnie chcianymi i ustanowionymi przez Boga jako drogi zbawienia dla ich wyznawców. Jednak wcale to nie oznacza, że Bóg nie może się nimi posłużyć i włączyć ich w swoje działanie jako środki zbawienia. Zdaniem Moingta, Bóg tak właśnie postępuje.

4. TEOLOGOWIE OPCJI INKLUZYWISTYCZNEJ – PLURALIZM RELIGIJNY *DE IURE*

Podobnie jak przy wyborze teologów opcji inkluzywistycznej argumentujących za statusem *de facto* religii niechrześcijańskich, także w tym przypadku mój wybór jest wyborem osobistym, arbitralnym i niepełnym. Niemniej także i tu uważam, że jest on dość reprezentatywny. Najważniejszym punktem, na jaki już na samym wstępie pragnę zwrócić uwagę, jest to, co łączy ich ze sobą: wszyscy są teologami katolickimi jasno opowiadającymi się za jednością i powszechnością zbawczą

⁴⁹² Tamże, 938. Podkreślenie jest moje – Z.K.

Jezusa Chrystusa i Kościoła, sytuujący swoje teologiczne poszukiwania w paradygmacie opcji inkluzywistycznej i traktujący poważnie nie tylko nauczanie Pisma Świętego i Tradycji Kościoła, ale również najnowszego Magisterium Kościoła. Najbardziej kontrowersyjną postacią w tej grupie może być belgijski jezuita Jacques Dupuis. Wiadomo, że jego książka *Toward a Christian Theology of Religious Pluralism* (1997) wzbudziła również zainteresowanie watykańskiej Kongregacji Nauki Wiary. W lutym 2001 r. Kongregacja wydała Notę dotyczącą zawartych w niej niektórych tez. Choć *Nota* określa je jako „dwuznaczne”, niemniej nie uznaje ich za sprzeczne ze świętą wiarą katolicką⁴⁹³. Omówienie to zaczęło od przedstawienia pozycji Karla Rahnera. Jest on bowiem teologiem, który nie tylko jako pierwszy w Kościele katolickim argumentował na rzecz pluralizmu *de iure*, ale także jego stanowisko jest punktem odniesienia do wszystkich pozostałych. Każdy z kolejnych omówionych autorów w mniejszym lub większym stopniu odnosić się będzie do refleksji przeprowadzonych przez niemieckiego jezuitę. Następnie zaprezentuję stanowiska: Jacques'a Dupuis, Claude'a Geffré, Michaela Barnes'a oraz Ireneusza Sławomira Ledwonja.

KARL RAHNER

Dogmatyczna interpretacja zbawczej roli religii niechrześcijańskich Karla Rahnera (1904-1984) częściowo omówiona już została w pierwszym rozdziale, gdzie przedstawiłem go jako prekursora nauczania Soboru Watykańskiego II na temat religii niechrześcijańskich. Tutaj pragnę dopełnić to omówienie, opierając się na tekstach niemieckiego teologa powstałych już po soborze. „Ciszę” soboru na temat zbawczego charakteru religii niechrześcijańskich Rahner interpretuje jako zachętę do pozytywnego ich potraktowania nie tylko od strony dążenia człowieka do Boga, ale również działania Boga względem człowieka. Pyta o status tych religii: „Czy są one religijnymi konstrukcjami, które, nawet pod wpływem pewnej zbawczej Bożej opatrności, stworzyli sami ludzie z powodu ich «naturalnych» skłonności religijnych wraz ze wszystkimi ich ograniczeniami? (...) Czy pomimo deprawacji, jaka tam ma miejsce, możliwe jest postrzeganie religii niechrześcijańskich jako

⁴⁹³ Tłumaczenie *Noty* zostało opublikowane w polskim wydaniu *L'Osservatore Romano*, nr 5 (2001).

części historii objawienia we właściwym tego słowa znaczeniu?”⁴⁹⁴ Na pytanie o objawieniową genezę religii niechrześcijańskich Rahner daje odpowiedź twierdzącą. Swoją argumentację – podobnie jak w refleksji nad Kościołem jako podstawowym sakramentem zbawienia – opiera na koncepcji „nadprzyrodzonego egzystencjału” (*übernatürlich Existential*) człowieka i świata oraz na koncepcji natury człowieka, która ma wymiar nie tylko indywidualny, ale również społeczny. Odwołuje się także do judaizmu Starego Testamentu jako religii objawionej i zawierającej nie tylko elementy zbawcze, ale również elementy fałszu, gdyż nie wszystko pochodziło w nim od Boga. Byli bowiem nie tylko prawdziwi, ale także fałszywi prorocy. Jakie zatem najważniejsze argumenty skłaniają niemieckiego teologa do postrzegania religii niechrześcijańskich jako istniejących z woli i prawa Bożego, czyli *de iure*?

Pierwszy i zasadniczy argument oparty jest na rozumieniu łaski Bożej jako nadprzyrodzonego egzystencjału obecnego zarówno w człowieku (jednostce), jak i w ludzkiej historii w sensie społecznego wymiaru natury człowieka. Według Rahnera, Boża łaska rozumiana jest jako samoudzielanie się Boga i istnieje w każdym człowieku jako jego nadprzyrodzony egzystencjał. Ten nadprzyrodzony egzystencjał, choć nie jest czymś, co w jakikolwiek sposób należy się „naturalnej” istocie człowieka, jednak włączony jest w istotę człowieka za przyczyną woli zbawczej Boga i „staje się na trwałe ustanowionym elementem jego duchowego istnienia, który zawsze i wszędzie – jako rzeczywistość przyjęta albo odrzucona przez wolność człowieka – jest żywotną siłą w człowieku i w sposób istotny współokreśla rozwój jego istnienia jako bytu obdarzonego duchowymi zdolnościami”⁴⁹⁵.

Nadprzyrodzona łaska postrzegana jest przez Rahnera nie tylko jako permanentny egzystencjał człowieka, ale także jako permanentny egzystencjał ludzkości, „obecny zawsze i wszędzie jako permanentna możliwość zbawczej relacji wolności do Boga, jako najbardziej wewnętrzna entelechia historii jednostki i ludzkości jako całość, w której niezasłużone łaskawe samoudzielanie się Boga światu jest ostatecznym celem i dynamizmem świata i jego historii”⁴⁹⁶. Dlatego religie niechrześcijańskie mogą być postrzegane jako „z zasady pozytywnie chciane

⁴⁹⁴ Karl RAHNER, „On the importance of the Non-Christian Religions for Salvation”, *Theological Investigations* XVIII (London: Darton, 1983), 290.

⁴⁹⁵ Karl RAHNER, „Kościół, Kościoły i religie”, w Karl RAHNER, *Pisma wybrane*, t. 2, 171.

⁴⁹⁶ Karl RAHNER, „On the importance of the Non-Christian Religions for Salvation”, 291.

przez Boga”, czyli jako „prawowite drogi zbawienia”⁴⁹⁷. Są one z prawa Bożego chcianymi przez Boga drogami zbawienia, ponieważ „«nadprzyrodzony egzystencjał», czyli dynamiczny impuls obecny w człowieku na mocy łaski, który kieruje go ku Bogu Trójjedynemu, działa bowiem we wszystkich tych religiach i odgrywa decydującą rolę w określaniu tych form, w których religie te są obiektywnie wyrażone”. Rahner dalej precyzuje, że choć są one mieszaniną elementów łaski i zbawienia oraz grzechu i fałszu, łaska Boża „nieustannie działa w tych religiach i nawet w najbardziej prymitywnych, zepsutych i dziwacznych formach religijności łaska ta ofiaruje człowiekowi, aby w ten czy inny sposób (...) urzeczywistnił w sobie to ukierunkowanie na niepojętego Boga, które zostało zaszczerpione w nim na mocy łaski”⁴⁹⁸.

W celu potwierdzenia tej tezy Rahner przytacza dodatkowo dwie racje: pierwsza nawiązuje do judaizmu z okresu Starego Testamentu, druga odwołuje się do społecznego wymiaru natury ludzkiej. Pierwsza została już wcześniej obszernie omówiona. W tym miejscu przytoczę kilka cytatów na rzecz jego drugiego argumentu. Rahner zawsze podkreślał, że człowiek pozostaje istotą społeczną, której wewnętrzne decyzje są przekazywane przez specyficzne formy jego społecznego i historycznego życia. Natura ludzka winna być zatem rozważana w jej wymiarze indywidualnym i społecznym jednocześnie. Dlatego też „nadprzyrodzony egzystencjał” odnosi się nie tylko do natury ludzkiej w jej wymiarze indywidualnym, ale także w jej wymiarze społecznym. Píše tak:

Z uwagi na historyczną i społeczną naturę człowieka tego rodzaju jednoznacznie określona droga zbawienia nie mogła jednak tak po prostu przebiegać w jakimś wymiarze, który nie uwzględniałby wcale społecznego i historycznego kontekstu ludzkiego życia. Człowiek nie urzeczywistnia swego zbawienia wyłącznie przez akty religijności, które mają charakter czysto wewnętrzny, lecz dokonuje tego za pośrednictwem religii, która ze swej natury znajduje swój konkretny wyraz w społecznym i instytucjonalnym życiu wspólnoty⁴⁹⁹.

Zatem, zdaniem Rahnera, to z racji społecznej natury człowieka oraz solidarności wszystkich ludzi nie do pomyślenia jest, żeby czło-

⁴⁹⁷ Karl RAHNER, „Kościół, Kościoły i religie”, 182.

⁴⁹⁸ Tamże, 183.

⁴⁹⁹ Tamże.

wiek, będąc tym, kim jest, mógł w rzeczywistości zrealizować zbawczą relację z Bogiem poza swoją przynależnością religijną. To rozumienie doskonale współbrzmi z nauczaniem Soboru Watykańskiego II, gdzie w konstytucji *Lumen gentium* czytamy m.in.: „Podobało się jednak Bogu uświęcić i zbawić ludzi nie pojedynczo, z wykluczeniem wszelkiej między nimi więzi, lecz uczynić z nich lud, który by Go poznawał w prawdzie i zbożnie Mu służył” (KK 9). Co prawda tekst konstytucji ma na myśli Kościół, niemniej powiedziane jest wyraźnie, że Bóg nie chce zbawiać ludzi w pojedynkę. Zatem, jak słusznie zauważa teolog niemiecki, trudno sobie wyobrazić, aby w czasie między Adamem a Abrahamem i Mojżeszem Bóg zbawiał ludzi w pojedynkę i dopiero od czasu powołania Abrahama zdecydował zbawić człowieka we wspólnocie.

Dodatkowy argument Rahner wyprowadza z objawień prywatnych i nadzwyczajnych wizji, zwłaszcza w godzinie śmierci. Teologia klasyczna dopuszczała, by tego typu objawienie mogło być udziałem niechrześcijan. Skoro tak – pyta Rahner – to dlaczego odmówić również religiom niechrześcijańskim podobnej możliwości, szczególnie gdy się uwzględni fakt, że religie te dla ich wyznawców odgrywają istotną rolę w relacji do Boga ze względu na społeczną strukturę jej natury? Ostatnim argumentem, jaki można znaleźć w tekstach Rahnera jest jego refleksja nad tzw. okresem pośrednim między Adamem a objawieniem Abrahamowym i Mojżeszowym w Starym Testamencie. Niemiecki jezuita powtarza to, co już oświadczył na wykładzie w 1961 r., mianowicie że cały ten okres „nie może być uważany za pozbawiony boskiego objawienia i nie można tego po prostu oderwać *per se* od całej historii poszczególnych religii. Bowiem jeśli tak po prostu wyobrazi się sobie świat bez tych religii, to nie ma w ogóle sposobu, by powiedzieć, gdzie Bóg i Jego historia zbawienia i objawienia mogą być w świecie odnalezione”⁵⁰⁰.

Podsumowując, należy stwierdzić, że podobnie jak w wielu innych dziedzinach teologii, także w swojej refleksji nad genezą oraz zbawczą rolą religii niechrześcijańskich Karl Rahner jest niewątpliwym prekursorem. W jego ślady idą ci wszyscy, którzy – jak Edward Bulanda⁵⁰¹,

⁵⁰⁰ Karl RAHNER, „Jesus Christ in the Non-Christan Religions”, *Theological Investigations* XVIII (London: Darton, 1983), 42.

⁵⁰¹ Edward Bulanda (1902-1992), jezuita. Jego działalność naukowa związana była z kontekstem, w jakim przyszło mu żyć, a był to czas komunistycznej Polski okresu powojennego. Rzeczywistość ustroju socjalistycznego po roku 1945 niejako samoistnie przyczyniła się do wejścia na ścieżkę dialogu apologetycznego z rozwijającym się religioznawstwem

Jacques Dupuis, Claude Geffré, Marian Rusecki, Ireneusz Sławomir Ledwoń – przypisują tym religiom objawieniową genezę oraz pozytywną rolę zbawczą dla ich wyznawców, uznając je za istniejące i chciane z woli i prawa Bożego, czyli mające status religii *de iure*. W tym miejscu powtórzę raz jeszcze, że zdaniem Rahnera uznanie religii niechrześcijańskich za prawomocne wcale nie implikuje uznania, iż są one pozytywnie chciane przez Boga – tak jak chrześcijaństwo – we wszystkich ich elementach. Jest to bardzo ważne stwierdzenie szczególnie w ocenie islamu. Z punktu widzenia teologii chrześcijańskiej nie można uznać islamu za religię pozytywnie chcianą przez Boga we wszystkich jej elementach. Czy można uznać, że jest ona chciana i ustanowiona z prawa Bożego (*de iure*) tylko w pewnej jej części i tylko w pewnym aspekcie? Odpowiedzi będę szukał w podsumowaniu tego rozdziału.

JACQUES DUPUIS

Także zdaniem Jaques'a Dupuis (1923-2004), w jedynym odwiecznym Bożym planie zbawienia wobec ludzkości religie niechrześcijańskie odgrywają pozytywną rolę zbawczą w stosunku do ich wyznawców. Wyznawcy innych religii mogą być zbawieni nie pomimo, ani nie obok czy też poza ich religiami, ale dzięki nim, bowiem są one nie tylko drogami człowieka poszukującego Boga, ale najpierw i przede wszystkim drogami Boga do człowieka – „drogami zbawienia”. Innymi słowy, religie niechrześcijańskie istnieją nie tylko *de facto*, ale *de iure*. Oto zasadnicza teza, jakiej broni Jacques Dupuis zarówno w swoim głównym dziele *Vers une théologie chrétienne du pluralisme religieux*, jak i w książce *Chrześcijaństwo i religie* oraz w licznych artykułach i kon-

marksistowskim. Wątek ten stanowił ważną część jego pracy naukowej. W swojej twórczości Bulanda zajmował się także kwestiami teologii religii. Najważniejszy pod tym względem jest jego artykuł „Misyjny dialog Kościoła dzisiejszego z religiami niechrześcijańskimi”, w Henryk BOGACKI, Stefan MOYSA, red., *Kościół w świetle soboru* (Poznań: Księgarnia św. Wojciecha, 1968), 409-467. W tekście tym polski jezuita zasadniczo interpretuje nauczanie soboru na temat pluralizmu religijnego. Wychodzi jednak znacznie poza samo omówienie tego nauczania. Opierając się m.in. na tekstach Rahnera, Bulanda wydaje się w tym artykule argumentować na rzecz statusu *de iure* religii niechrześcijańskich. Píše o „objawieniu powszechnym” odróżnionym od „objawienia żydowsko-chrześcijańskiego”. Uznaje religie niechrześcijańskie za „zbawcze drogi ludzkości” (427). Słowem, identyfikując się całkowicie z nurtem inkluzywistycznym, dostrzega w religiach niechrześcijańskich zbawcze działanie Boga wobec ich wyznawców.

ferencjach. Ponieważ podstawowe tezy w obu pozycjach są dokładnie te same, a znaczne partie tekstu pokrywają się, dlatego podobnie jak w rozdziale drugim i trzecim omówienie ograniczę do książki *Chrześcijaństwo i religie*.

Zasadnicze argumenty na rzecz tezy o statusie religii niechrześcijańskich jako istniejących *de iure*, a nie tylko *de facto*, Dupuis znajduje przede wszystkim w rozumieniu historii zbawienia i objawienia. Nie zgadza się z interpretacjami Daniélou, de Lubaca i von Balthasara, dla których tradycje religijne ludzkości zewnętrzne wobec nurtu tradycji Abrahamowo-Mojżeszowej są jedynie przykładem naturalnego dążenia człowieka do Boga. Pozycja Dupuis w tej kwestii pokrywa się z myślą Rahnera. Teolog belgijski, który ponad 30 lat spędził w Indiach, przywołuje także zdanie biskupów Azji, dla których wielkie religie świata posiadają ważne i pozytywne elementy w zbawczym zamyśle Boga. Wyrażone jest to chociażby w dokumencie Teologicznej Komisji Konsultacyjnej Federacji Konferencji Episkopatów Azji, którego fragment Dupuis przytacza w książce *Vers une théologie chrétienne du pluralisme religieux*⁵⁰². Belgijski jezuita zauważa, że również w tym dokumencie zostało podkreślone, iż obecność owoców Ducha Świętego w tradycjach religijnych świadczy o zbawczym i objawieniowym działaniu Boga w tych tradycjach.

Kolejnym jego argumentem jest temat przymierza Boga z narodami. Dupuis rozpoczyna tu swój wywód od definicji przymierza jako bezinteresownej inicjatywy Boga, który w sposób wolny wchodzi w osobowy kontakt z ludźmi. Pismo Święte i Tradycja Kościoła nie rezerwują pojęcia przymierza jedynie do przymierza z Abrahamem, Mojżeszem i Jezusem. Pismo mówi także o „przymierzu kosmicznym” (Jr 33,20-26) oraz o „przymierzu wiecznym” zawartym z Noem (Rdz 9,1-19). Podobnie św. Ireneusz pisze o czterech przymierzach zawartych przez Boga z ludzkością: w Adamie, Noem, Abrahamie i Mojżeszu oraz w Jezusie Chrystusie. Zdaniem teologa belgijskiego, w „następujących po sobie czterech boskich przymierzach nie ma niczego, co pozwalałoby sądzić, że jedno z nich przekreśla poprzednie”⁵⁰³. Podkreśla, że „wszystkie przymierza są wyrazem różnych sposobów włączenia Boskości w dzieje ludzkości przez swój Logos. Są one *Logofaniami*, przez które Boży

⁵⁰² FABC THEOLOGICAL ADVISORY COMMISSION, *Theses on Interreligious Dialogue*, 7. Cyt. za: Jacques DUPUIS, *Vers une théologie chrétienne du pluralisme religieux*, 335.

⁵⁰³ Jacques DUPUIS, *Chrześcijaństwo i religie*, 155.

Logos zaświadcza, by tak rzec, o swoim wtargnięciu w ludzką historię przez wcielenie Jezusa Chrystusa. I jako takie pozostają we wzajemnym stosunku nie jako stare, które staje się nieaktualne (*obsoleto*) z przyjściem nowego, które je zastępuje, ale jak ziarno zawierające już w formie obietnicy pełnię rośliny, która z niego wyrosła⁵⁰⁴. Cytat ten wyraźnie pokazuje cel, ku któremu zmierza belgijski jezuita. Jest nim przeświadczenie, że nowe przymierze w Jezusie nie znosi przymierzy zawartych przez Boga w innych religiach, lecz że w Nim znajdują one swoje wypełnienie, które jednak nie ma charakteru totalitarnego, lecz komplementarny. Jeszcze wyraźniej widać to w rozważaniach autora na temat relacji między chrześcijaństwem a judaizmem. Podkreśla, że „jedno przekonanie nie opuszczało Pawła: Izrael był i pozostał narodem Boga; przymierze Mojżeszowe trwało niezmiennie, dzięki niewzruszonej miłości i wierności Boga”⁵⁰⁵. Zdaniem Dupuis, ta relacja chrześcijaństwa do judaizmu, pomimo swojej wyjątkowości, „może jednak dostarczyć (...) wzorcowego modelu relacji pomiędzy chrześcijaństwem i innymi religiami”⁵⁰⁶. Na poparcie tej tezy odwołuje się także do teologii objawienia, by podkreślić objawieniową genezę religii niechrześcijańskich. Dupuis mówi o „objawieniu zróżnicowanym i komplementarnym”. Wyszczególnia trzy jego okresy i rodzaje, które krzyżują się wzajemnie i na różne sposoby noszą na sobie pieczęć działania Ducha Świętego.

W pierwszym okresie Bóg pozwala, by serca widzących usłyszały tajemne słowo, którego przynajmniej ślady zawarte są w Świętych Księgach tradycji religijnych. W drugim okresie Bóg mówi „oficjalnie” do Izraela przez usta jego proroków i cały Stary Testament jest świadectwem tego słowa i ludzkich odpowiedzi na nie. W tych dwóch okresach Słowo Boga jest przyporządkowane – choć w różny sposób – pełnemu objawieniu, które będzie miało miejsce w Jezusie Chrystusie. W tym ostatnim okresie Bóg ogłasza swoje ostateczne słowo w tym, który jest „Słowem”, i to temu właśnie Słowu cały Nowy Testament składa świadectwo⁵⁰⁷.

Z tego dłuższego cytatu podkreślmy, że po pierwsze, choć zdaniem Dupuis, święte księgi innych religii zawierają Boże słowa, niemniej słowa

⁵⁰⁴ Tamże, 156.

⁵⁰⁵ Tamże, 159.

⁵⁰⁶ Tamże, 157.

⁵⁰⁷ Tamże, 190.

te nie mają charakteru „oficjalnego”, jak mają słowa wypowiedziane do Izraela oraz ostateczne Słowo wypowiedziane w Jezusie Chrystusie. Po drugie, dwa poprzednie okresy, czy też dwa poprzednie rodzaje objawienia, przyporządkowane są pełni objawienia w Jezusie Chrystusie. Użycie pojęcia „przyporządkowanie” jest aluzją do nauczania soboru w konstytucji *Lumen gentium* 16. Ważna jest tu również wcześniejsza uwaga, mianowicie że te trzy okresy nie reprezentują porządku chronologicznego, lecz logicznego. Interesujące jest to w przypadku islamu i Koranu jako świętej księgi zawierającej objawiające słowo Boże. Choć napisany po wydarzeniu Jezusa Chrystusa, Koran, zdaniem Dupuis, może zawierać słowa Boga do ludzkości, zaś Mahomet może być uznany za prawdziwego proroka⁵⁰⁸.

Oczywiście, z punktu widzenia teologii chrześcijańskiej normatywnym kryterium rozeznania jest tu objawienie Boga w Jezusie Chrystusie, który jest Prawdą (J 14,6). Dupuis też to uznaje. Píše: „To wszystko, co jest w sprzeczności z Nim, który jest «Słowem», nie może pochodzić od Boga, który Go posłał. Po zdecydowanym stwierdzeniu tej prawdy pozostaje przestrzeń dla komplementarności Słowa Bożego, nie tylko pomiędzy dwoma Testamentami Biblii chrześcijańskiej, ale również pomiędzy pismami biblijnymi i pozabiblijnymi. Te ostatnie mogą zawierać aspekty tajemnicy Boga, których Biblia, w tym i Nowy Testament, nie podkreśla tak wyraźnie”⁵⁰⁹. W tekście tym na uwagę zasługuje słowo „komplementarność”, przez które Dupuis wyraża swoje rozumienie relacji chrześcijaństwa z religiami niechrześcijańskimi. Autor daje przykład Koranu, w którym szczególnie podkreślony jest majestat i transcendencja Boga oraz poczucie adoracji i poddania istoty ludzkiej odwiecznym dekretem Boga.

⁵⁰⁸ „Teologowie chrześcijańscy, którzy to dopuszczają – trzeba to podkreślić – świadomi są faktu, że Koran w całości nie może być uznany za autentyczne Słowo Boże. Nie brak w nim błędów. Wszelako to nie przeszkadza, by prawda, którą zawiera, mogła być uważana za Słowo Boże ogłoszone przez proroka. Widziana w swoim kontekście historycznym i środowiskowym, z powszechnie przyjętym i zaborczym politeizmem, zdecydowana afirmacja przez Mahometa monoteizmu bez kompromisów może się objawić jako wypływająca z doświadczenia religijnego, które możemy nazwać «prorockim». Nawet jeśli Koran nie jest pozbawiony poważnych błędów z punktu objawienia chrześcijańskiego, może mimo wszystko zawierać jakieś Słowo Boże. Takie objawienie nie będzie nazwane doskonałym, a tym bardziej «kompletnym»; ale to nie oznacza, że jest pozbawione jakiegokolwiek wartości”. Tamże, 182.

⁵⁰⁹ Tamże, 193.

Podsumowując: pozycji Dupuis nie należy utożsamiać z opcją pluralistyczną, zwłaszcza gdy uwzględni się fakt, że dla niego „wzajemna komplementarność nie powinna być rozumiana w taki sposób, że chrześcijaństwu brakowałoby czegoś, co powinno otrzymać od innych religii, bez których nie cieszyłoby się pełnią objawienia Bożego; ale raczej w tym sensie, że Bóg udzielił darów ludziom w innych tradycjach religijnych, którzy znajdując wypełnienie w objawieniu Boga w Jezusie Chrystusie, reprezentują jednak autentyczne słowa Boga, dary dodane i autonomiczne”⁵¹⁰. Tak oto teolog belgijski argumentuje na rzecz „inkluzywnego pluralizmu”, który religiom niechrześcijańskim przypisuje status religii *de iure*.

CLAUDE GEFFRÉ

Swoje rozważania na temat zbawczej roli oraz statusu religii niechrześcijańskich Claude Geffré (1926-2017) przedstawia na tle szerszej refleksji na temat jedyności chrześcijaństwa. Zdaniem francuskiego dominikanina, szczególnie obecnie w wieku pluralizmu religijnego trzeba, aby chrześcijanie nauczyli się myśleć o swojej prawdzie, „jako o absolutności relacyjnej, a nie ekskluzywnej bądź inkluzywnej”⁵¹¹. Inaczej mówiąc, prawda, o której świadczy chrześcijaństwo, nie zaprzecza istnienia poza nim, w innych religiach, tego, co w oczach Bożych jest dobre i prawdziwe. Wręcz przeciwnie, jak podkreślali Ojcowie Kościoła, mówiący o „ziarnach Słowa” rozsianych w różnych systemach filozoficznych starożytnej Grecji, podobne ziarna prawdy znajdują się rozsiane w religiach niechrześcijańskich⁵¹². Prawda ta, zdaniem dominikanina francuskiego, nie ma charakteru „wypełniania totalitarnego” w sensie jakoby wszystko to, co prawdziwe w innych religiach, mogło być zredukowane do chrześcijaństwa i niejako przez chrześcijaństwo przedziej czy później wchłonięte⁵¹³. Istnieje bowiem pewna „nieredukowalność” prawdy zawartej w religiach niechrześcijańskich. Dlatego, choć wciąż należy utrzymywać, że prawda chrześcijańska jest prawdą absolutną

⁵¹⁰ Tamże, 194.

⁵¹¹ Claude GEFFRÉ, „Jedyność chrześcijaństwa a pluralizm religijny”, *Znak*, nr 8 (2000): 21.

⁵¹² Claude GEFFRÉ, *Le christianisme comme religion de l'Évangile* (Paris: Cerf, 2013), 70-73, 90-91.

⁵¹³ Przypomnijmy, że takie jest stanowisko teologów związanych z czasopismem *Revue thomiste*.

i uniwersalną, to jednak, według Geffré, jest to prawda relacyjna. Dlatego jej absolutność i uniwersalność nie polega na redukowaniu do chrześcijaństwa i wchłanianiu przezeń tego wszystkiego, co prawdziwe w innych religiach, ale na byciu w relacji z tym wszystkim.

Na pojmowanie chrześcijaństwa jako rzeczywistości relacyjnej wpływają, według Geffré, jeszcze dwa czynniki: rozróżnienie między uniwersalnością samego Chrystusa a uniwersalnością religii chrześcijańskiej oraz uznanie religii chrześcijańskiej jako „religii odmienności”⁵¹⁴. Jeśli chodzi o pierwszy czynnik, to jak wyżej zostało powiedziane, teolog francuski przestrzega przed zbyt pochopnym utożsamianiem uniwersalności religii chrześcijańskiej z uniwersalnością samego Chrystusa⁵¹⁵. Co do drugiego czynnika, zauważa, że chrześcijaństwo z natury swojej jest religią odmienności (*une religion de l'altérité*), którą charakteryzuje fundamentalny „brak” (*manque*) innego. Zasadniczym miejscem teologicznym pokazującym, że chrześcijaństwo z natury swojej jest religią odmienności, jest relacja między Starym i Nowym Testamentem oraz nieredukowalność pierwszego z nich do drugiego⁵¹⁶.

Chrześcijanie przyjmują jeden i drugi Testament. Uznają, że cały Nowy jest zawarty w Starym jako ziarno, oraz że cały Stary znajduje swoje wypełnienie w Nowym. Jak jednak rozumieć owo wypełnienie? Geffré wyszczególnia dwa możliwe rozumienia. Pierwsze, mające wymiar totalitarny, jest wypełnieniem heglowskiego modelu „redukcji-integracji”. W takiej teologii wypełnienia „chrześcijaństwo staje się absolutnym systemem pojęciowym, który obejmuje i jedna w sobie wszystkie różnice oraz osiąga stopień absolutny o charakterze jednocześnie ekskluzywnym i inkluzywnym”⁵¹⁷. Stosując ten model wypełnienia do relacji między chrześcijaństwem a judaizmem oraz innymi religiami, chrześcijaństwo jako religia historyczna obejmowałaby judaizm i inne religie, tak że byłoby jedynie kwestią czasu, kiedy inne religie zostaną wchłonięte przez chrześcijaństwo i do niego zredukowane. Drugi model „wypełnienia” proponowany przez francuskiego dominikanina jest modelem „nietotalitarnym”. Geffré stwierdza, że pojęcie to winno być rozumiane w perspektywie tajemnicy Chrystusa jako „powszechnego

⁵¹⁴ Claude GEFFRÉ, *Le christianisme comme religion de l'Evangile*, 87-95.

⁵¹⁵ Claude GEFFRÉ, „Pour un christianisme mondial”, *RSR* 86, nr 1 (1998): 65. Podobnie pisze w *Le christianisme comme religion de l'Evangile*, 90-91.

⁵¹⁶ Claude GEFFRÉ, „Jedyność chrześcijaństwa a pluralizm religijny”, 23.

⁵¹⁷ Tamże, 25.

konkretny” (*universel concret*)⁵¹⁸. Pokazane jest to na przykładzie relacji między dwoma Testamentami: „Wypełnienie Prawa i proroków przez Nowy Testament nigdy nie oznaczało, że pierwszy pozbawiony byłby sensu poza swoim wypełnieniem”⁵¹⁹. Geffré uważa, że wypełnienie Pism należy traktować jako nową rzeczywistość, która nie obala tego, co było nieredukowalne w pierwszym Testamencie. Owa odmienność i nieredukowalność Starego Testamentu do Nowego Testamentu stanowi dla teologa francuskiego paradygmat relacji między chrześcijaństwem a judaizmem, a ta z kolei stanowi paradygmat relacji między chrześcijaństwem i innymi religiami. Geffré uważa, że każda religia ma coś nieredukowalnego, jeśli to „coś” powstało pod wpływem działania Ducha Świętego⁵²⁰. Myśl ta z kolei prowadzi go do stwierdzenia, że chrześcijaństwo jako religia historyczna nie może na zasadzie heglowskiej koncepcji wypełnienia rościć sobie pretensji do „objęcia” innych religii. Taka synteza należy jedynie do Boga poza historią.

Podejście do judaizmu wskazuje również na konieczność nowego spojrzenia na objawienie Boże. Zdaniem Geffré, należy mówić o zróżnicowanym objawieniu Boga w historii ludzkości, którego szczytowym wypełnieniem jest wydarzenie Jezusa Chrystusa. Ale obok tego objawienia istniało objawienie w historii Izraela oraz immanentne objawienie w świadomości ludzkiej od jej początków. Według francuskiego dominikanina, „objawienie, którego Bóg dokonał na swój temat, nie ogranicza się tylko do tradycji judeochrześcijańskiej, lecz rozciąga się na całą ludzkość”⁵²¹, czyli również na inne religie. Można zatem mówić o kilku objawieniach: immanentnym objawieniu świadomości ludzkiej od jej początków; objawieniu zawartym w innych religiach; objawieniu judaistycznym; i ostatecznie objawieniu w Jezusie Chrystusie, którego depozytariuszem jest chrześcijaństwo.

Taka koncepcja objawienia Bożego i nieredukowalności innych religii do chrześcijaństwa wcale nie jest zanegowaniem wyjątkowości chrześcijaństwa jako religii oraz jedyności Kościoła. Geffré pisze wyraźnie o Kościele jako o sakramencie zbawienia danym przez Boga wszystkim ludziom. Precyzuje jednak, że z samej definicji Kościół świadczy „o zbawieniu zapośredniczonym w historii, przekraczającym granice

⁵¹⁸ Claude GEFFRÉ, *Croire et interpréter*, 116.

⁵¹⁹ Claude GEFFRÉ, „Pour un christianisme mondial”, 66.

⁵²⁰ Claude GEFFRÉ, *Le christianisme comme religion de l’Evangile*, 75.

⁵²¹ Claude GEFFRÉ, „Jedyność chrześcijaństwa a pluralizm religijny”, 25.

chrześcijaństwa historycznego”⁵²². Można zatem powiedzieć, że w ujęciu francuskiego dominikanina tak jak Nowy Testament jest nietotalitarnym (nieredukcyjnym) wypełnieniem Starego Testamentu, analogicznie chrześcijaństwo jako religia historyczna jest takim samym nietotalitarnym (nieredukcyjnym) wypełnieniem innych religii. Dominikanin francuski pisze o religiach niechrześcijańskich jako o „pochodnych środkach zbawienia” (*médiations dérivées*)⁵²³ i przypisuje im wartość zbawczą jako chcianym przez Boga „drogom zbawienia”. Jednocześnie dodaje, że są one „zbawcze o tyle, o ile w tajemniczy sposób uczestniczą w pośredniczącym działaniu Chrystusa wewnątrz historii”⁵²⁴ i „w sposób tajemniczy pozostają nakierowane na Kościół, który jest ciałem Chrystusa”⁵²⁵.

Podsumowując, należy powiedzieć, że Claude Geffré jest jednym z tych współczesnych teologów katolickich opcji inkluzywistycznej, którzy jednoznacznie opowiadają się na rzecz pluralizmu religijnego. Propagując tezę o statusie *de iure* religii niechrześcijańskich, szczególnym punktem odniesienia jest dla niego judaizm i jego nieredukowalność. Wątpliwa natomiast, moim zdaniem, jest jego teza o podobnej nieredukowalności islamu.

MICHAEL BARNES

Michael Barnes (ur. 1947) – to brytyjski jezuita od lat zajmujący się teologią religii i dialogiem międzyreligijnym. Jak wszyscy teologowie katoliccy omówieni w tej części pracy, także on krytycznie ustosunkowuje się do teologii religii w wydaniu opcji pluralistycznej. Jednak w odróżnieniu od innych inkluzywistów wprowadza rozróżnienie na „teologię dla dialogu” (*theology for dialogue*) i „teologię dialogu” (*theology of dialogue*). Chociaż w swojej propozycji pragnie przekroczyć inkluzywistyczną teologię religii dla dialogu, której najwybitniejszym przedstawicielem jest Karl Rahner, niemniej podstawy dogmatyczne jego teologii dialogu zasadniczo oparte są na nauczaniu Rahnera oraz Soboru Watykańskiego II. Natomiast swoją „teologię dialogu” wypro-

⁵²² Tamże, 26.

⁵²³ Claude GEFFRÉ, *Le christianisme comme religion de l’Evangile*, 72.

⁵²⁴ Claude GEFFRÉ, *Croire et interpréter*, 129.

⁵²⁵ Claude GEFFRÉ, *Le christianisme comme religion de l’Evangile*, 72.

wadza z filozofii dialogu, jaką znajduje u Emmanuela Levinasa i Michela de Certeau. Specjalną uwagę poświęca także relacji chrześcijańsko-żydowskiej, postrzegając judaizm jako żywą tradycję, która w samorozumieniu Kościoła zajmuje ważne i jedyne miejsce. W przeciwieństwie do Claude'a Geffré, nie postrzega on tej relacji jako matrycy, którą można przełożyć na relację Kościoła z innymi religiami niechrześcijańskimi, ale widzi ją jako przykład sposobu prowadzenia dialogu z innymi religiami.

Chociaż brytyjski jezuita krytycznie ustosunkowuje się do teologii religii przedstawionej przez Rahnera, niemniej zasadniczo zgadza się z argumentacją niemieckiego jezuitę. Barnes przyjmuje jego wywód na rzecz religii niechrześcijańskich jako możliwych środków zbawienia dla ich wyznawców⁵²⁶. Przyjmuje tę argumentację, gdyż – zauważa – Boża wola zbawienia odnosi się do konkretnych ludzi, których natura ma także wymiar społeczny i wspólnotowy. Dlatego też Boża łaska zbawienia musi do nich dotrzeć w ich historii, której istotną częścią jest przynależność religijna. Dlatego też religie niechrześcijańskie nie tylko zawierają elementy naturalnego poznania Boga, ale również elementy nadprzyrodzone związane z Bożą w nich obecnością i działaniem. Mogą zatem być uznane jako chciane przez Boga środki zbawienia dla ich wyznawców. Przyjęcie tej tezy wcale nie znaczy, że nie mogą zawierać w sobie elementów grzechu i przesądu. I odwrotnie, uznanie, że takie elementy w różnym stopniu znajdują się w religiach niechrześcijańskich, wcale nie oznacza, iż religie te nie mogą być chcianymi przez Boga środkami zbawienia dla ich wyznawców. Za Rahnerem zatem Barnes przyjmuje, że religie niechrześcijańskie są społeczno-historycznymi strukturami chcianymi przez Boga jako środki, którymi Duch Święty posługuje się w celu zbawienia ludzi.

Barnes krytykuje teologię religii Rahnera nie co do istoty, ale co do sposobu jej argumentacji. Uważa, że proponowana przez niemieckiego teologa metoda jest czysto dogmatyczna, prowadzona wyłącznie z perspektywy doktryny katolickiej *ad intra* i nie jest zainteresowana tym, co wyznawcy innych religii o niej powiedzą. Przejawem tej teologii religii, całkowicie opartej na dogmatycznych kategoriach teologii katolickiej, są Rahnerowe pojęcia „anonimowi chrześcijanie” i „anonimowe chrze-

⁵²⁶ Michael BARNES, *Religions in Conversation. Christian Identity and Religious Pluralism* (Cambridge: Cambridge University Press, 1989), 50-62.

ścijaństwo”, które, choć mogą być użyteczne dla refleksji Kościoła *ad intra*, takimi nie są w dialogu *ad extra*. Zdaniem brytyjskiego teologa, jest to typowa teologia religii przygotowująca do dialogu (*theology for dialogue*), gdyż otwiera perspektywy, a jednocześnie jasno określa dogmatyczne zasady, które powinny być zachowane. Ale nie jest to jeszcze teologia dialogu międzyreligijnego (*theology of dialogue*).

Próbując zrobić krok dalej, Barnes dowartościowuje teologię Ducha (*Spirit-centred theology*)⁵²⁷. Nie jest to „teologia Ducha”, którą znaleźć możemy u niektórych teologów opcji pluralistycznej (np. Paula K. Knittera i Rogera Haighta⁵²⁸) i dla których Duch Święty to jedynie metafora Bożego działania. Dla teologa brytyjskiego Duch Święty jest rzeczywiście istniejącą trzecią osobą Boską. Zadaniem tej teologii Ducha jest znalezienie takiego sposobu mówienia o „tajemnicy Chrystusa, która objawiona na sposób *explicite* w chrześcijaństwie, jest obecna również w innych religiach, jednocześnie bez dania wrażenia, że te inne religie są «rzeczywiście» chrześcijańskie poza nazwą”⁵²⁹. Innymi słowy, teolog brytyjski pragnie dowartościować religie niechrześcijańskie jako takie, dostrzegając w nich ukrytą obecność Chrystusa, bez nazywania ich „anonimowym chrześcijaństwem”. Jego zdaniem, do realizacji tego planu najbardziej odpowiednia jest właśnie teologia Ducha⁵³⁰.

Ważne stwierdzenia Barnes’a, przeciwne tezom niektórych teologów opcji pluralistycznej, dotyczą po pierwsze tego, że działanie Ducha Świętego należy rozumieć nie jako paralelne działanie wobec działania Chrystusa, a po drugie, że Duch nie zastępuje nieobecnego Jezusa, gdyż „Duch jest drogą, na której Jezus nadal jest obecny”⁵³¹. Nie oznacza to, że należy utożsamiać Ducha z Chrystusem. Są to dwie różne osoby Boskie. Jednakże ich zbawczego działania w świecie nie należy rozumieć tak, jakby działanie Chrystusa było zawężone tylko do chrześcijan, a działanie Ducha byłoby skierowane do wszystkich pozostałych. W zbawczym działaniu Ducha Świętego w świecie nie ma zatem wolnej „przestrzeni” od zbawczego działania Jezusa Chrystusa⁵³². To zawsze Duch Jezusa

⁵²⁷ Tamże, 135-159.

⁵²⁸ Ich koncepcje omówione zostały w rozdziale drugim.

⁵²⁹ Michael BARNES, *Religions in Conversation*, 141.

⁵³⁰ Tamże.

⁵³¹ Tamże, 145.

⁵³² Taką wolną przestrzeń wprowadzają teorie niektórych teologów opcji pluralistycznej, którzy rozumieją zbawcze działanie Ducha jako paralelne do zbawczego działania Jezusa

Chrystusa jest obecny i działający w całym stworzeniu (por. Rz 8,26). Jest to zasadnicza teza proponowanej przez brytyjskiego jezuitę teologii Ducha.

Kolejnym istotnym impulsem dla proponowanej przez Barnesa teologii dialogu jest nauczanie Soboru Watykańskiego II. W książce *Theology and the Dialogue of Religions* poświęca jeden rozdział teologicznej interpretacji soboru⁵³³. Tu także matrycę jego interpretacji stanowi konferencja Karla Rahnera, jaką 8 kwietnia 1979 r. niemiecki jezuita wygłosił w Jesuit School in Cambridge, Massachusetts, z okazji nadania mu przez tę uczelnię doktoratu *honoris causa*⁵³⁴. Brytyjski teolog stwierdza, że dominującym elementem nauczania soboru jest troska o włączenie „innego” w dziejącą się historię zbawienia⁵³⁵. Jest to widoczne w konstytucji *Lumen gentium*, ale nie tylko. W tym duchu Barnes interpretuje także inne dokumenty soborowe. Pisząc na temat deklaracji *Nostra aetate*, swoją uwagę koncentruje na paragrafie dotyczącym judaizmu. Zauważa, że w nauczaniu soboru „inność” (*otherness*) judaizmu jest Kościołowi potrzebna do zrozumienia własnej tożsamości.

Ważnym aspektem teologii Soboru Watykańskiego II podkreślonym przez Michaela Barnesa jest teza, że chociaż Kościół rzymskokatolicki jest partykularną wspólnotą chrześcijańską, to jednak jest on „wspólnotą, która istnieje nie dla siebie samej, lecz *dla innych*; jej tożsamość może być prawdziwie odnaleziona jedynie w relacjach i przez relacje, jakie nawiązuje z innymi”⁵³⁶. Uzasadnienie tak rozumianej „teologii dialogu” brytyjski jezuita znajduje w „filozofii dialogu” Michaela de Certeau, Emmanuela Levinasa i Paula Ricoeura. Kategoria „innego” jako nieredukowalnego do mnie, a jednocześnie niezbędnego do samorozumienia, znajduje się w centrum refleksji wymienionych

Chrystusa, gdzie to pierwsze byłoby szersze od tego drugiego. Ryzyko takiego rozumienia wprowadza też Dupuis swoim rozróżnieniem na zbawcze działanie Logosu jako takiego (*Logos asarkos*) i Logosu w ciele (*Logos ensarkos*).

⁵³³ Michael BARNES, *Theology and the Dialogue of Religions* (Cambridge: Cambridge University Press, 2002), 29-64.

⁵³⁴ Wykład ten został następnie opublikowany pt. „Towards a Fundamental Theological Interpretation of the Second Vatican Council”, *Theological Studies*, nr 40 (1979): 716-727.

⁵³⁵ Michael BARNES, *Theology and the Dialogue of Religions*, 62.

⁵³⁶ Tamże, 35.

francuskich filozofów⁵³⁷. Pojęcie *pas sans* filozofii de Certeau⁵³⁸ Barnes rozwija w sformułowaniu: „Niemożliwe jest bycie chrześcijaninem «bez innych»”⁵³⁹. Wyrazem *sui generis* tej postawy jest relacja Kościoła do judaizmu rabinicznego jako „podstawowej inności”. Tę relację Barnes określa jako „nieredukowalną” (*irreducible*)⁵⁴⁰. Choć nie można jej tak po prostu przełożyć na relacje Kościoła z innymi religiami, może być ona jednak pojmowana jako „matryca” (*matix*) dla tych relacji i stanowić przykład sposobu prowadzenia dialogu. Inny – zauważa Barnes – nie jest „problemem”, który należy włączyć w to, co jest mi znane, ale jest tym, który stawia etyczne i zarazem teologiczne pytania dotyczące mojej tożsamości. Wówczas spotykamy naprawdę Boga jako Boga, jako Całkowicie Innego, który również w „innych” pozostawił swój ślad⁵⁴¹. Tym śladem Innego w innych (religiach) są rozsiane w nich „ziarna Słowa”, które odkrywamy dzięki działaniu Ducha Świętego. Z tego wypływa teza Barnes’a mówiąca, że chrześcijanin ze swej istoty istnieje w relacji z innymi i przez nie z Całkowicie Innym, jak i to, że nie można zrozumieć tożsamości chrześcijańskiej w izolacji od innych wspólnot wiary, co w konsekwencji oznacza, że teologia katolicka powinna być teologią dialogu.

IRENEUSZ SŁAWOMIR LEDWOŃ

Omówienie grupy teologów katolickich opcji inkluzywistycznej, broniących tezy pluralizmu *de iure*, pragnę zakończyć przedstawieniem propozycji polskiego teologa, Ireneusza Sławomira Ledwonina (ur. 1961). Z jednej strony wpisuje się ona w nurt zapoczątkowany przez Karla Rahnera i innych znanych teologów katolickich. Z drugiej – wnosi pewne *novum* w argumentacji na rzecz pluralizmu religijnego *de iure* wypracowane przez Instytut Teologii Fundamentalnej KUL. W uzasadnieniu tezy o objawieniowej genezie religii niechrześcijańskich (czy jak pisze Ledwoń – „pozachrześcijańskich”) oraz ich statusie jako religii istniejących *de iure*, choć w dużej mierze przywołane są te same argumenty,

⁵³⁷ Szczegółowemu omówieniu ich myśli Barnes poświęca dwa rozdziały (3 i 4) w książce *Theology and the Dialogue of Religions*.

⁵³⁸ Michael DE CERTEAU, *Faiblesse de Croire* (Paris: Seuil, 1987), 112.

⁵³⁹ Michael BARNES, *Theology and the Dialogue of Religions*, 221.

⁵⁴⁰ Tamże, 231.

⁵⁴¹ Tamże, 223.

jakie znajdujemy u wcześniej omówionych teologów tej grupy, to jednak wpisane są one w wywód, którego punktem wyjścia jest szczególne rozumienie istoty religii, wypracowane przede wszystkim przez Mariana Ruseckiego⁵⁴². Omówienie koncepcji Ledwonia zasługuje na szczególną uwagę z dwóch przynajmniej powodów. Po pierwsze, jest to nasz rodzimy teolog. Po drugie, jest on przedstawicielem szkoły teologicznej środowiska Instytutu Teologii Fundamentalnej KUL z takimi prekursorami jak Edward Kopeć i Marian Rusecki. W omówieniu skupię się zasadniczo na jego głównym dziele, jakim jest książka „...i nie ma w żadnym innym zbawienia”. *Wyjątkowy charakter chrześcijaństwa w teologii posoborowej*⁵⁴³.

Autor rozpoczyna od pytania o rozumienie pojęcia „religia”. Twierdzi, że „najczęściej akceptowanym, a równocześnie najprostszym określeniem religii jest jej ujęcie jako realnego, egzystencjalnego związku człowieka z Bogiem. Z teologicznego punktu widzenia dodać można, że związek taki dla człowieka jest zawsze relacją zbawczą, a więc celem religii jest zbawienie człowieka”⁵⁴⁴. Dalej franciszkanin odnosi powyższą definicję do trzech konstruktywnych i konstytutywnych elementów religii: jej podmiotu – człowieka; jej przedmiotu – Boga; i relacji między nimi, która jest zawsze relacją zbawczą. Ostatniemu z tych elementów Ledwón przyznaje szczególne znaczenie jako decydującemu o prawdziwości religii, gdyż „autentyczna religia (prawdziwa) jest tylko tam, gdzie to zbawienie rzeczywiście się dokonuje”. Po czym dodaje: „Zbawienie daje ostatecznie tylko Bóg, oznacza to, że prawdziwa religia jest tam, gdzie u jej podstaw stoi zbawcza inicjatywa Boga, co ma miejsce właśnie na drodze objawienia Bożego”⁵⁴⁵. Tak zdefiniowane pojęcie religii jest, zdaniem autora, niezbędne do odróżnienia prawdziwej religii od zjawiska, które choć często uznawane za religię, w rzeczywistości nią nie jest. Zarysowane w ten sposób pojęcie religii wiąże ją nie tylko z jej zbawczą funkcją, ale także z jej objawieniową genezą. Objawienie, twierdzi Ledwón, jest kryterium prawdziwości religii. Czym jednak jest objawianie w swojej istocie?

⁵⁴² Marian RUSECKI, *Istota i geneza religii* (Lublin-Sandomierz: Wydawnictwo Diecezjalne, 1997). Szczegółowe omówienie tej książki znajduje się w artykule Ledwonia pt. „Chrześcijaństwo pośród religii. Wokół książki *Istota i geneza religii*”, *Roczniki Teologiczne* 48-49, nr 9 (2001-2002): 89-120.

⁵⁴³ Ireneusz S. LEDWÓN, „...i nie ma w żadnym innym zbawienia”. *Wyjątkowy charakter chrześcijaństwa w teologii posoborowej*.

⁵⁴⁴ Tamże, 463.

⁵⁴⁵ Tamże.

Opierając się na współczesnych badaniach teologii fundamentalnej, polski franciszkanin definiuje objawienie Boże jako „nadprzyrodzone działanie Boga, polegające na ujawnianiu przezeń człowiekowi swego istnienia, natury (...) oraz zbawczej woli czy też zbawczych zamiarów względem ludzkości”⁵⁴⁶. Następnie w sposób krytyczny odnosi się do tradycji teologii i apologetyki katolickiej, gdzie zwykło się wyróżniać trzy klasyczne rodzaje objawienia: przez świat stworzony (*revelatio naturae*), w historii Izraela oraz w Chrystusie (*revelatio historiae, gratiae*), a także objawienie eschatyczne (*revelatio gloriae*). Problem dotyczy rozumienia tego pierwszego, nazywanego także „objawieniem naturalnym”. Religia, która wyrastała z tego objawienia, była – jak podkreślają to chociażby Jean Daniélou i Henri de Lubac – wynikiem poszukiwania Boga przez człowieka, mając swoją proveniencję czysto ludzką, a zatem naturalną. Z tym klasycznym rozumieniem objawienia kosmicznego przez stworzenia i w stworzeniach, a w konsekwencji z klasyfikacją wypływających z niego religii, nie zgadza się Ledwoń. Uważa, że określenie „objawienie naturalne” jest nietrafne. On sam opowiada się za objawieniową genezą tychże religii (o ile są religiami). Tu także polski franciszkanin podąża szlakiem wytyczonym przez Mariana Ruseckiego. Zdaniem Ruseckiego, religie niechrześcijańskie są odpowiedzią człowieka na uprzednie poszukiwania Boga, który w swoim nadprzyrodzonym objawieniu już w stworzeniach i przez stworzenia wychodzi człowiekowi naprzeciw. Streszczając jego myśl, Ledwoń pisze: „W przypadku Boga każde objawienie musi mieć charakter nadprzyrodzony, gdyż służy manifestacji właśnie Boga, Istoty nadnaturalnej, (...) a ponadto musi być związane z Łaską”⁵⁴⁷. Dlatego obaj teologowie odrzucają pojęcie „objawienia naturalnego”, by mówić o „objawieniu przez stworzenia i w stworzeniach”. Objawienie to, podkreśla Ledwoń, ma charakter chrystyczny. Tu polski franciszkanin odwołuje się do hymnu chrystologicznego Kol 1,15-17 mówiącego o tym, że wszystko zostało stworzone w Chrystusie, przez Niego i dla Niego. Odnosi się również do patrystycznej teologii Logosu. „Stwórczy Logos jest obecny i aktywny w świecie jako Logos objawieniowy, rozsiewając swe nasiona (*semina Verbi*), stanowiące refleksy Jego prawdy obecne w religiach pozachrześcijańskich (św. Justyn, Kle-

⁵⁴⁶ Tamże, 467.

⁵⁴⁷ Ireneusz S. LEDWOŃ, „Chrześcijaństwo pośród religii. Wokół książki *Istota i geneza religii*”, 106.

mens Aleksandryjski)”⁵⁴⁸. Ponieważ w perspektywie biblijnej oraz teologii chrześcijańskiej objawienie Boże dokonuje się zawsze w kontekście i w ramach pewnego przymierza, dlatego w kolejnej części swego wyводу Ledwoń podkreśla zasadniczą relację między tymi dwoma pojęciami.

Podobnie jak Jacques Dupuis, Ledwoń powraca do biblijnej i patrystycznej koncepcji św. Ireneusza o czterech przymierzach Boga z ludzkością, podkreślając zwłaszcza przymierze Adamowe i noachickie. Formułuje wniosek, że przymierze zawarte z Noem związane jest z religiami niechrześcijańskimi oraz że ma wymiar chrystyczny, gdyż zbawienie dokonujące się w tych religiach pochodzi wyłącznie od Chrystusa. Odnośnie do przymierza z Adamem Ledwoń podkreśla, że historia zbawienia rozpoczyna się już w momencie stworzenia, co jest potwierdzone wspomnianymi wcześniej hymnami chrystologicznymi w Liście do Kolosan, ale także w Liście do Efezjan, czy w Prologu do Ewangelii Jana. Konkluzja zatem, jaką formułuje, jest następująca: „Tak więc zarówno fakt stworzenia, jak i objawiania się Boga przez stworzenia, a także zawarte przezeń przymierze (lub przymierza) z ludzkością, stanowić mogą teologiczną podstawę do prawomocności religii pozachrześcijańskich jako opierających się na objawieniu, a więc mieszczących się w ramach zbawczej ekonomii Boga i historii zbawienia”⁵⁴⁹. Wniosek ten jest jednocześnie tezą sformułowaną na podstawie interpretacji przymierza Adamowego i noachickiego, która odróżnia propozycję Ledwoniana od zwolenników teorii wypełnienia na sposób Daniélou i która sytuuje go w gronie takich teologów jak Rahner, Dupuis, Geffré czy Barnes.

Kolejna teza przywołana przez Ledwoniana to wskazanie na ścisłą więź między objawieniem i zbawieniem. Ponownie swoją refleksję rozwija w kontekście tzw. klasycznej apologetyki. W przeciwieństwie do niej stwierdza, że każdy rodzaj objawienia, a więc także to w stworzeniach i przez stworzenia – ten, z którego wyrastają religie niechrześcijańskie – może stać się źródłem nadprzyrodzonego aktu wiary, dającej początek religijnej i zbawczej relacji człowieka z Bogiem⁵⁵⁰. W tym

⁵⁴⁸ Ireneusz S. LEDWOŃ, „...i nie ma w żadnym innym zbawienia”. Wyjątkowy charakter chrześcijaństwa w teologii posoborowej, 472.

⁵⁴⁹ Tamże, 481.

⁵⁵⁰ W ten sposób Ledwoń nie zgadza się z tezą wyrażoną w Deklaracji *Dominus Iesus* rozróżniającą „wiarę teologalną” jako przyjęcie przez łaskę prawdy objawionej, a „wierzeniem” jako ogół przemyśleń i doświadczeń o proveniencji czysto ludzkiej (por. DI 7). Jego ko-

punkcie, opierając się na ich objawionej genezie, jesteśmy już blisko tezy o religiach jako „drogach zbawienia” istniejących *de iure*. Zdaniem Ledwonina, przyjęcie objawieniowej genezy religii niechrześcijańskich prowadzi konsekwentnie do uznania pluralizmu religijnego *de iure*. Argumentację swoją streszcza w następującym stwierdzeniu:

Ponieważ (...) celem każdego objawienia jest zbawienie człowieka, dlatego każda religia opierająca się na objawieniu ma na celu doprowadzenie swych wyznawców do tego zbawienia (z tego względu każda religia, jak powiedziano, jest prawdziwa); podobnie więc jak samo objawienie, również religia na nim oparta musi być zamierzona i chciana przez Boga⁵⁵¹.

Ta myśl poparta jest m.in. odwołaniem się do społecznego wymiaru natury człowieka. Jest to – jak widzieliśmy – centralny argument w refleksji Karla Rahnera. Ledwoń potwierdza to na swój sposób. On także podkreśla, że zbawcza łaska Boża napotyka człowieka w jego społeczno-kulturowym środowisku, a zatem również w środowisku religijnym. „Bóg spotykany w sumieniu jest więc poznawany zawsze w ramach wyznawanej religii, poza którą relacja bosko-ludzka nie istnieje, skoro ta sama relacja z definicji jest religią. Tym samym zbawienie osiągnięte dzięki postępowaniu zgodnemu z sumieniem jest zbawieniem osiągniętym w ramach danej religii i dzięki niej, to jest dzięki obowiązującym w niej normom religijno-moralnym, jakkolwiek jest to zawsze zbawienie udzielane przez Chrystusa”⁵⁵². Wniosek teologa lubelskiego jest następujący: ponieważ religie niechrześcijańskie mają objawieniową genezę, zatem, jako oparte na objawieniu, muszą być zamierzone i chciane przez Boga.

5. PODSUMOWANIE

W przeprowadzonym w tym rozdziale studium stosunku przedstawicieli opcji inkluzywistycznej odnośnie do statusu religii niechrześcijańskich w Bożym planie zbawienia ograniczyłem się do przedstawienia

mentarz jest następujący: „Jest to jednak opinia wyrażona w kontekście tradycyjnego ujmowania genezy religii pozachrześcijańskich”. Tamże, 493.

⁵⁵¹ Tamże, 510-511.

⁵⁵² Tamże, 491.

pozycji Magisterium Kościoła katolickiego oraz kilku wybitniejszych teologów katolickich reprezentujących różne stanowiska w ramach tej samej opcji. Osobiście przyjmuję za własną argumentację takich teologów jak Karl Rahner i Ireneusz Sławomir Ledwoń na rzecz pluralizmu *de iure* wewnątrz opcji inkluzywistycznej. Nie znaczy to jednak, że uważam – podobnie zresztą jak oni – iż wszystkie religie mają taki sam status. Gdyby uznanie religii niechrześcijańskiej za chciany przez Boga środek zbawienia oznaczało zakwestionowanie jedyności i powszechności zbawczej Jezusa Chrystusa i Kościoła oraz przyjęcie tezy o paralelnych drogach zbawienia, przeciwny byłbym mówieniu o pluralizmie religijnym *de iure*. Ale tak nie musi być. Uważam – podobnie zresztą jak Rahner, Ledwoń i inni – że uznanie religii niechrześcijańskich za chciane przez Boga środki zbawienia dla ich wyznawców wcale nie musi podważać nauczania o wyjątkowości chrześcijaństwa. Zagadnieniu wyjątkowości chrześcijaństwa chciałbym poświęcić trzeci punkt tego podsumowania. Wcześniej jednak w punkcie pierwszym pragnę przedstawić moje rozumienie specyfiki islamu oraz innych religii niechrześcijańskich, a w punkcie drugim wyrazić przekonanie o statusie *sui generis* judaizmu rabinicznego, który ma swoje nieredukowalne miejsce w Bożym planie zbawienia. Całość tego rozdziału podsumuję w punkcie czwartym krótką refleksją na temat relacji między teologią religii a rozwijającą się obecnie teologią komparatywną.

SPECYFIKA ISLAMU ORAZ INNYCH RELIGII NIECHRZEŚCIJAŃSKICH

Przedstawione wyżej stanowisko teologów katolickich opcji inkluzywistycznej wypowiadających się za uznaniem statusu religii niechrześcijańskich jako istniejących *de iure* wcale nie oznacza, że przeciwstawiają się nauczaniu Magisterium Kościoła wyrażonemu chociażby w deklaracji *Dominus Iesus*. W numerze 4 deklaracji w pierwszym paragrafie czytamy:

Nieustanne przepowiadanie misyjne Kościoła jest dzisiaj zagrożone przez teorie relatywistyczne, które usiłują usprawiedliwić pluralizm religijny nie tylko *de facto*, lecz także *de iure* (czyli jako zasadę). W konsekwencji uznaje się za przestarzałe takie na przykład prawdy, jak prawda o ostatecznym i całkowitym charakterze objawienia Jezusa Chrystusa, o naturze wiary chrześcijań-

skiej w odniesieniu do wierzeń innych religii, o natchnionym charakterze ksiąg Pisma Świętego, o osobowym zjednoczeniu między odwiecznym Słowem a Jezusem z Nazaretu, o jedności ekonomii Słowa wcielonego i Ducha Świętego, o jedności i zbawczej powszechności tajemnicy Jezusa Chrystusa, o powszechnym pośrednictwie zbawczym Kościoła, o nierozdzielności – mimo odrębności – Królestwa Bożego, Królestwa Chrystusa i Kościoła, o istnieniu w Kościele katolickim jednego Kościoła Chrystusa (DI 4).

Jak wynika z przytoczonego cytatu, kongregacja krytycznie odnosi się do koncepcji pluralizmu *de iure* w ujęciu opcji pluralistycznej. Rzekiwiście, teologowie tej opcji, argumentując na rzecz pluralizmu *de iure*, nie tylko piszą o objawieniowej genezie religii niechrześcijańskich, ale jednocześnie negują wyjątkowość chrześcijaństwa jako religii, stawiając je w jednym rzędzie z pozostałymi religiami. Chrześcijaństwo, podobnie jak inne religie, jest zwykłą „tratwą”, dzięki której chrześcijanie mogą przeprawić się na drugi brzeg, czyli kroczyć w kierunku Boga czy raczej w kierunku Ostatecznej Rzeczywistości samej w sobie niepoznawalnej. Tak o tym pisze John Hick. Zatem, w ich ujęciu, za uznaniem pluralizmu religijnego *de iure* idzie zakwestionowanie jedności i powszechności zbawczej Jezusa Chrystusa i Kościoła, jak i wyjątkowości chrześcijaństwa jako religii. Tego nie ma u wspomnianych wyżej teologów katolickich opcji inkluzywistycznej (K. Rahner, J. Dupuis, C. Geffré, M. Barnes, M. Rusecki i I. S. Ledwoń), którzy także argumentują na rzecz pluralizmu religijnego *de iure*. Oni zarówno jedność i powszechność zbawczą Jezusa Chrystusa i Kościoła oraz wyjątkowość chrześcijaństwa jako religii. Moim zdaniem, propozycja ta nie jest relatywistyczna i nie stanowi zagrożenia dla ortodoksji wiary Kościoła. Jednak, jak zostało to podkreślone we wcześniejszych podsumowaniach częściowych, wyrowadzanie na tej podstawie wniosku o pluralizmie *de iure*, choć słuszne, domaga się kilku dopowiedzeń. Przede wszystkim przyznanie religiom niechrześcijańskim statusu *de iure* nie oznacza zniesienia zasadniczej różnicy między nimi a chrześcijaństwem i judaizmem. Jedynie judaizm oraz chrześcijaństwo można *sensu stricto* określić jako religie formalnie, oficjalnie i jednoznacznie historycznie chciane i ustanowione przez Boga. Pozostałe religie, choć mające za swój punkt wyjścia Boże nadprzyrodzone objawienie – i w tym sensie „z zasady” są chciane przez Boga – niemniej nie są religiami, o których można powiedzieć, że zostały formalnie, oficjalnie i jednoznacznie historycznie usta-

nowione przez Boga. Nie można tego powiedzieć o religiach powstałych przed wcieleniem, a tym bardziej o powstałych po przyjściu Chrystusa (jak islam).

Możemy zatem powiedzieć: Bóg chce zbawić ludzi nie w pojedynkę, ale we wspólnocie, zatem także przez religie. Niemniej z perspektywy teologii chrześcijańskiej, widzącej w Jezusie Chrystusie punkt kulminacyjny Bożego objawienia, jedynie w stosunku do tych dwóch religii (judaizm i chrześcijaństwo) można w sposób pewny wskazać na historyczne interwencje Boga. Tu moje stanowisko zasadniczo nie odbiega w niczym nie tylko od propozycji omówionych teologów katolickich argumentujących za pluralizmem *de iure*, ale także tych – omówionych wcześniej – argumentujących za pluralizmem *de facto*. Razem z nimi twierdzą, że tylko dla judaizmu i chrześcijaństwa należy zarezerwować określenie religii formalnie, oficjalnie i jednoznacznie historycznie chcianych i ustanowionych przez Boga. Co do innych religii niechrześcijańskich możemy jedynie powiedzieć, że „z zasady” są one chciane przez Boga. Dotyczy to również islamu, choć stwierdzenie to wymaga kolejnego doprecyzowania.

Powiedzieliśmy, że zgodnie z nauczaniem Soboru Watykańskiego II muzułmanie razem z chrześcijanami oddają cześć jednemu i temu samemu Bogu. Niemniej, jak pokazuje to Gavin D’Costa, sobór daleki był od przyznania islamowi kategorii „objawienia” o charakterze historycznym i uznania Mahometa za proroka⁵⁵³. Widać to wyraźnie przy analizie poszczególnych wersji tekstów soborowych na temat relacji Kościoła do islamu. Ostateczny tekst dotyczący islamu w KK 16.C poprzedzony był dwoma szkicami, które były przez Ojców soborowych żywo dyskutowane. Pierwszy szkic stwierdzał: „Synowie Ismaela, którzy uznają Abrahama za ich ojca i wierzą w Boga Abrahama, nie są bez związku z objawieniem danym patriarchom”⁵⁵⁴. Powiedziane tu jest jasno, że islam pochodzi od Ismaela, że jest związany z objawieniem danym patriarchom, oraz że muzułmanie wierzą w Boga Abrahama. Dwa pierwsze punkty zostały poddane krytyce. Odnośnie do pierwszego zauważono, że zadaniem soboru nie jest mieszanie się w naukowe dyskusje dotyczące tego, czy islam pochodzi, czy też nie, od Ismaela. Co do punktu drugiego problematyczne okazało się słowo „objawienie”. Mogłoby ono

⁵⁵³ Gavin D’Costa, *Vatican II. Catholic Doctrines on Jews & Muslims*, 160-211.

⁵⁵⁴ *Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II*, Vatican City, 1970-1983, 3/1, 190. Cyt. za: Gavin D’Costa, *Vatican II. Catholic Doctrines on Jews & Muslims*, 172.

sugerować, że Kościół uznaje Koran za tekst objawiony, a w konsekwencji Mahometa za proroka. W szkicu drugim uwzględniono te zarzuty. Jego wersja brzmiała: „Ale plan zbawienia obejmuje także i tych, którzy uznają Stworzyciela. Wśród nich zaś przede wszystkim [po Żydach] muzułmanów, którzy, wyznając, że zachowują wiarę Abrahama, czczą wraz z nami Boga jedynego i miłosiernego (który mówił przez proroków), i który sądzić będzie ludzi w dzień ostateczny”⁵⁵⁵. Najbardziej problematyczne w tej wersji było zdanie umieszczone w nawiasie. Mogłoby ono sugerować muzułmanom, że katolicy uznają, iż Bóg przemówił przez Mahometa jako proroka. Zatem i to zdanie zostało pominięte w wersji ostatecznej. Z historii powstawania tekstu na temat islamu zarówno w konstytucji *Lumen gentium* 16.C, jak i deklaracji *Nostra aetate* 3, oraz z ich ostatecznych wersji jasno wynika, że wiara muzułmanów jest wiarą w prawdziwego Boga, w którego wierzą chrześcijanie; że zawiera elementy nadprzyrodzone obecne zwłaszcza w kulcie i modlitwie; że nie ma żadnych podstaw, aby wypowiadać się na temat Koranu jako księgi objawionej i Mahometa jako proroka⁵⁵⁶, a tym bardziej, aby uznać islam za religię formalnie chcianą i historycznie ustanowioną przez Boga.

Gdyby jednak uznać islam za religię formalnie chcianą i historycznie ustanowioną przez Boga, należałoby nie tylko powiedzieć – jak czynią to Jacques Dupuis i Claude Geffré – że Koran jest księgą natchnioną, a Mahomet jest Bożym prorokiem, ale również uznać – jak mówi sam islam – że Koran jest ostatnią z ksiąg objawionych, zawierającą pełnię objawienia, gdyż poprzednie księgi, jak Tora i Ewangelia, zawierają niepełne i zafałszowane objawienie; natomiast Mahomet jest ostatnim prorokiem, a Jezus jest jego wielkim poprzednikiem⁵⁵⁷. Oczywiście, tego

⁵⁵⁵ Tamże, 3/6, 101. Cyt. za: tamże, 173.

⁵⁵⁶ Tamże, 171-192.

⁵⁵⁷ W tym miejscu warto przytoczyć kilka uwag wybitnego znawcy islamu, egipskiego teologa Samira Khalil Samira. Pisze on, że jeśli słowo „prorok” oznacza kogoś, kto przez swoje nauczanie i życie pomaga innym przybliżyć się do Boga i uczynić z Boga centrum ich życia, wówczas można nazwać Mahometa prorokiem. Ale w takim przypadku wiele innych osób zasługiwałoby na ten tytuł. Ponadto, zauważa Samir Kh. Samir, nie zadowoliliby to muzułmanów, dla których jest on ostatnim posłańcem Bożym. Dlatego jezuita egipski woli nie odnosić tego tytułu do Mahometa. Dla niego jest on wyjątkowym człowiekiem, który był oświecony przez Boga w pewnych kwestiach, w innych zaś nie. „Nie czyni to jednak jeszcze jego posłannictwa godnym proroka, zwłaszcza jeśli weźmie się pod uwagę nauczanie moralne i duchowe w porównaniu z chrześcijaństwem. Zastanawiam się, jak Bóg mógł po wysłaniu Chrystusa, z Jego błogosławieństwami i nauką o miłości bliźniego, posłać kogoś, kto w istocie cofnął ludzkość o krok, przywracając logikę antycznego

obaj wspomniani teologowie nie mówią, bo żaden chrześcijanin – jeśli ciągle chce nim pozostać – tego powiedzieć nie może⁵⁵⁸. Także Dupuis i Geffré ostatecznie nie twierdzą, że islam jest religią formalnie i historycznie ustanowioną przez Boga, ani że Koran jest „oficjalnym”⁵⁵⁹ słowem Boga do ludzkości, jak to należy powiedzieć o objawieniu biblijnym. Wydaje się, że również oni uznają, iż islam zrodził się z objawienia Boga przez stworzenia i w stworzeniach oraz z kontaktu z judaizmem i chrześcijaństwem. Dlatego chociaż islam może być uznany jako religia istniejąca *de iure*, niemniej nie oznacza to tego samego co w przypadku judaizmu biblijnego i pobiblijnego, nie mówiąc o wyjątkowości chrześcijaństwa. Jeśli można powiedzieć, że islam – jak każda prawdziwa religia mająca genezę objawieniową, opartą przede wszystkim na objawieniu Boga w stworzeniach i przez stworzenia, i dodatkowo oparta na „ziarnach Słowa” rozsiewanych w nim przez judaizm i chrześcijaństwo, w kontekście których się zrodził – jest z zasady religią istniejącą *de iure*, to nie można powiedzieć o nim, że jest to religia formalnie i oficjalnie chciana i ustanowiona przez Boga, jak są nimi judaizm i chrześcijaństwo. Inaczej mówiąc, uznanie islamu za religię mającą status *de iure* wcale nie oznacza zaprzeczenia prawdzie, że jest on przyporządkowany do Kościoła, w którym znajdzie swoje wypełnienie. Nie można także mówić o nieredukowalności islamu w tzw. międzyczasie eschatologicznym. Natomiast, moim zdaniem, kategorię tę odnieść można zarówno do judaizmu biblijnego, jak i pobiblijnego, czyli rabinicznego.

NIEREDUKOWALNOŚĆ JUDAIZMU

Ojcowie Kościoła, ze św. Augustynem na czele, oraz teologowie późniejszego okresu, wraz ze św. Tomaszem z Akwinu, wierzyli, że judaizm i Żydzi byli narzędziem w realizacji Bożego planu zbawienia. Najpierw,

prawa odwetu («oko za oko, ząb za ząb»)." Gorgio PAOLUCCI, Camille EDID, *Islam – sto pytań. Odpowiada Samir Khalil Samir*, tłum. Karol Klauza (Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax, 2004), 128.

⁵⁵⁸ W nieopublikowanej konferencji poświęconej poruszonym tu zagadnieniom Samir Khalil Samir powiedział coś, czego, moim zdaniem, Dupuis i Geffré nie do końca biorą pod uwagę. Mówił: „Jeśli uznam (w obojętnie jaki sposób), że Mahomet jest prorokiem, wówczas (czy tego chcę, czy nie) staję się muzułmaninem. W rzeczy samej *sahadah* islamskie polega dokładnie na tym: uznaniu jedności Boga i Mahometa jako proroka”.

⁵⁵⁹ Kategoria użyta przez Dupuis do objawienia zawartego w Starym Testamencie. Por. Jacques DUPUIS, *Chrześcijaństwo i religie*, 190.

jeśli chodzi o judaizm biblijny, uznawali go za pierwszą fazę realizacji Kościoła, a obrzezanie i ofiarowanie baranka paschalnego nazywali „sakramentami”. Potem, odnośnie do judaizmu pobiblijnego (rabinicznego), twierdzili, że choć nie jest on już religią zbawienia, to jednak wciąż odgrywa ważną rolę w realizacji Bożego planu zbawienia, zasadniczo jako świadek (wbrew swojej woli) prawdziwości chrześcijaństwa. W duchu nauczania św. Pawła w Liście do Rzymian przyznawali, że na końcu czasów „cały Izrael” zostanie zbawiony, choć różnili się w zdefiniowaniu pojęcia „cały”. Z pobieżnego przeglądu stosunku Kościoła katolickiego do judaizmu na przestrzeni wieków jedno wydaje się niepodważalne: od samego początku judaizm rabiniczny był i jest postrzegany przez Kościół katolicki jako religia *sui generis* nieporównywana z innymi religiami niechrześcijańskimi. Z tym że przez wieki nauczanie Kościoła o judaizmie bardzo często było „nauczaniem pogardy” (*l'enseignement du mepris*). Taka jest zasadnicza teza książki francuskiego historyka pochodzenia żydowskiego Jules’a Isaaca⁵⁶⁰. Katolicki teolog i jezuita, Żyd i obywatel państwa Izrael, wikariusz patriarchy Jerozolimy oddelegowany do katolików języka hebrajskiego, David M. Neuhaus, przyjmuje tę ocenę, by następnie stwierdzić, że punktem zwrotnym wobec tego nauczania był Sobór Watykański II⁵⁶¹. On sam, nawrócony na chrześcijaństwo, interpretując nauczanie *Nostra aetate* 4, wyznaje: „Bóg wybrał Żydów i wybór ten ma stałe znaczenie (*permanent meaning*) dla chrześcijan”⁵⁶². Stwierdza też, że obecny judaizm, judaizm rabiniczny, może być przez Kościół postrzegany nie jako *praeparatio evangelica*, ale jako *praeparatio eschatologica*⁵⁶³. Uzasadnieniem biblijnym takiej koncepcji jest dla niego nauczanie św. Pawła w Liście do Rzymian, rozdziały 9–11.

W poprzednim podpunkcie zostało powiedziane, że nie można mówić o nieredukowalności islamu. Argumentacja Claude’a Geffré w tej kwestii nie jest przekonująca. Tym bardziej teza o nieredukowalności innych religii. Moim zdaniem, o nieredukowalności jako istnieniu danej religii do czasów ostatecznych możemy mówić jedynie w odniesieniu do judaizmu pobiblijnego, czyli rabinicznego. Choć relacja chrze-

⁵⁶⁰ Jules ISAAC, *L'enseignement du mepris: vérité historique et mythe théologique* (Paris: Fesauelle, 1962).

⁵⁶¹ David M. NEUHAUS, „Engaging the Jewish People. Forty Years since *Nostra Aetate*”, w *Catholic Engagement with World Religions*, red. Karl J. BECKER, Ilaria MORALI, 395.

⁵⁶² Tamże, 399.

⁵⁶³ Tamże, 409, 412.

ścijaństwa do Starego Testamentu jest jedyna i zasadnicza, bowiem Stary Testament stanowi część Pisma Świętego, a więc i Tradycji Kościoła (czego nie można powiedzieć o relacji do judaizmu rabinicznego i jego pismach⁵⁶⁴), niemniej wydaje się teologicznie uzasadnione twierdzenie, że istnienie judaizmu pobiblijnego, aż do czasów ostatecznych, jest wolą Bożą. Dlatego tak długo, jak istnieje – a idąc za św. Pawłem (Rz 11,29) należy uznać, że z racji Bożej wierności zawartemu z narodem żydowskim przymierzu istnieć będzie do końca czasów – nasza do niego relacja jest istotna. I to nie tylko ze względów praktycznych, aby w świecie nie było antysemityzmu, ale także z racji teologicznych związanych ze zgłębianiem misterium Boga i Jego zbawczego planu wobec świata. Dlatego zasadnie można powiedzieć, że tak jak w Biblii chrześcijańskiej istnieje nieredukowalność Starego Testamentu do Nowego Testamentu, tak analogicznie istnieje swoista nieredukowalność judaizmu pobiblijnego do chrześcijaństwa aż do czasów ostatecznych, kiedy „cały Izrael będzie zbawiony” (Rz 11,26). Na potwierdzenie tej tezy można przytoczyć nauczanie Papieskiej Komisji Biblijnej, wypowiedzi ostatnich papieży, oraz wypowiedzi wielu wybitnych katolickich teologów.

Papieska Komisja Biblijna w dokumencie pt. *Lud Żydowski i jego Święte Pisma w Biblii chrześcijańskiej* oświadcza: „Nie można mówić, że Żyd nie widzi tego, co zostało zapowiedziane w tekstach, ale że chrześcijanin, w świetle Chrystusa i Ducha, odkrywa w tekstach nadwyżkę sensu, jaka była w nich ukryta”⁵⁶⁵. W ten sposób dokument stwierdza, że nie są ślepi duchowo ci Żydzi, którzy nie wierzą w Jezusa Chrystusa i jeszcze czekają na Mesjasza. Nie oznacza to, że – jak proponuje np. rabin Irving Greenberg i jak twierdzą niektórzy teologowie chrześcijańscy – istnieją dwie równoległe drogi zbawcze: jedna – dla Żydów bez Jezusa Chrystusa, i druga – dla pogan przez Jezusa Chrystusa. Jak zauważa Grzegorz Ignatowski: „Żaden z dokumentów watykańskich wymienionych teorii nie aprobuje. Więcej, w dokumencie «Żydzi i judaizm w głoszeniu Słowa Bożego...» czytamy: *Kościół i judaizm nie mogą być przedstawiane jako dwie równoległe drogi zbawienia*”⁵⁶⁶. Dlaczego? Ponieważ jest to sprzeczne z podstawowym nauczaniem Nowego Testa-

⁵⁶⁴ Gdyby tak było, musielibyśmy Talmudowi przypisać co najmniej taki sam autorytet jak Ojcom Kościoła i najważniejszym dokumentom Tradycji Kościoła.

⁵⁶⁵ PAPIESKA KOMISJA BIBLIJNA, *Lud Żydowski i jego Święte Pisma w Biblii chrześcijańskiej*, nr 21.

⁵⁶⁶ Grzegorz IGNATOWSKI, „Odkrywanie Izraela”, *Więź*, nr 1 (2008): 29.

mentu mówiącym o Jezusie Chrystusie jako jedynym i powszechnym Zbawicielu, o czym czytamy w Dziejach Apostolskich: „I nie ma w żadnym innym zbawienia, gdyż nie dano ludziom pod niebem żadnego innego imienia, w którym moglibyśmy być zbawieni” (Dz 4,12).

Niemniej to, że Żydzi epoki apostołskiej i następni nie przyjęli wiary w Jezusa Chrystusa jako Mesjasza i Boga wcielonego, wcale nie znaczy, że rozwinięty przez nich judaizm rabiniczny jest religią martwą i już niechcianą przez Boga, a przymierze z Izraelem jest zniesione i zastąpione, czyli zredukowane do chrześcijaństwa. Przez wieki taka koncepcja „zastępstwa” funkcjonowała w teologii chrześcijańskiej. Coraz częściej jednak egzegeci i teologowie chrześcijańscy dochodzą do przekonania, że koncepcja ta jest sprzeczna z nauczaniem św. Pawła, który w Liście do Rzymian stwierdza, iż w stosunku do Izraela „dary łaski i wezwanie Boże są *nieodwołalne*” (Rz 11,29). Innymi słowy, nawet jeśli Żydzi, nie przyjmując Jezusa, stali się w jakiś istotny sposób nieposłuszni Bogu, to jednak nie oznacza, że Bóg odwrócił się od nich i zerwał swoje z nimi przymierze. Podstawowa prawda o Bogu, jakiej uczy Biblia, dotyczy wierności Boga. Nawet jeśli człowiek złamie zawarte przymierze i odwróci się od Niego, On nigdy nie odwraca się od człowieka. Bóg zawsze wierny. Wierny i cierpliwy.

Rozważając temat tajemnicy Izraela w odwiecznym planie Bożym, św. Jan Paweł II powiedział: „Jego istnienie nie jest więc zwykłym faktem naturalnym czy kulturowym (...). Jest faktem nadprzyrodzonym. Ten lud trwa na przekór i wbrew wszystkiemu dlatego, że jest ludem Przymierza i że mimo niewierności człowieka Bóg pozostaje wierny swojemu Przymierzcu”⁵⁶⁷. Natomiast, podczas jego historycznej wizyty w synagodze rzymskiej, 13 kwietnia 1986 r., oświadczył: „Religia żydowska nie jest dla naszej religii «zewnątrzna», lecz w pewien sposób «wewnętrzna». Mamy zatem z nią relacje, jakich nie mamy z żadną inną religią. Jesteście naszymi umiłowanymi braćmi i w pewien sposób, można by powiedzieć, naszymi starszymi braćmi”⁵⁶⁸. Także jego następca na

⁵⁶⁷ Grzegorz IGNATOWSKI, „Przemówienie do uczestników sympozjum «Korzenie antyjudyzmu w środowisku chrześcijańskim», Rzym 31 X 1997”. Cyt. za: *Żydzi i judaizm w nauczaniu Jana Pawła II* (1978-2005), 250.

⁵⁶⁸ JAN PAWEŁ II, *Przemówienie w rzymskiej Synagodze Większej*, Rzym 13 IV 1986, cyt. za: *Żydzi i judaizm w nauczaniu Jana Pawła II* (1978-2005), zebrał i opracował W. Chrostowski (Warszawa: Wydawnictwo Archidiecezji Warszawskiej, 2005), 109. Komentując następnie kilkakrotnie te słowa, Jan Paweł II dodał, że Żydzi są „naszymi «starszymi braćmi» w wierze Abrahama” („Homilia w rzymskim Kościele del Gesu na zakończenie

Stolicy Piotra, Benedykt XVI, jeszcze jako kardynał i prefekt Kongregacji Nauki Wiary, mówił, że misterium Izraela wpisane jest w misterium Kościoła. Pisał też o tym później już jako papież w posynodalnej adhortacji apostolskiej *Verbum Domini* – O Słowie Bożym w życiu i misji Kościoła (VD 43). Również on uzasadnienie biblijne tej jedynej i szczególnej więzi między chrześcijanami a Żydami oraz tego, że judaizm rabiniczny wciąż jest życiodajną religią, znajduje w rozdziałach 9–11 Listu do Rzymian. Jeszcze bardziej jednoznaczna jest wypowiedź papieża Franciszka w Adhortacji apostolskiej *Evangelii gaudium*. Trzy numery poświęcone judaizmowi znajdują się w punkcie 4 rozdziału IV, gdzie jest mowa o dialogu społecznym na rzecz pokoju. Godny odnotowania jest także fakt, że tekst ten nie znajduje się w części poświęconej dialogowi międzyreligijnemu, ale w osobnym podpunkcie usytuowanym między dialogiem ekumenicznym (numery 244–246) a dialogiem międzyreligijnym (numery 250–254). A oto, co pisze Franciszek na temat judaizmu:

Bardzo szczególne spojrzenie kierujemy na naród żydowski, którego Przymierze z Bogiem nie zostało nigdy odwołane, ponieważ „dary łaski i wezwanie Boże są nieodwołalne” (Rz 11,29). Kościół, który dzieli z judaizmem ważną część Pism Świętych, uważa naród Przymierza i jego wiarę za święty korzeń własnej tożsamości chrześcijańskiej (por. Rz 11,16–18). Jako chrześcijanie nie możemy uważać judaizmu za obcą religię ani nie możemy zaliczać Żydów do tych, którzy są wezwani do porzucenia bożków, aby nawrócić się do prawdziwego Boga (por. 1 Tes 1,9). Razem z nimi wierzymy w jednego Boga działającego w historii i przyjmujemy z nimi wspólne Słowo objawione.

Dialog i przyjaźń z synami Izraela stanowi część życia uczniów Jezusa. Serdeczne uczucie, jakie się pogłębiło, skłania nas szczerze i gorzko do odczuwania przykrości z powodu strasznych przesładowań, których byli i są przedmiotem, szczególnie z powodu tych, w których uczestniczą lub uczestniczyli chrześcijanie.

Bóg nadal działa w narodzie Starego Przymierza i sprawia, że istnieją skarby mądrości wypływające z jego spotkania ze Słowem Bożym. Dlatego również Kościół się ubogaca, gdy przyjmuje wartości judaizmu. Chociaż niektóre przekonania chrześcijańskie są

1986 roku”, Rzym, 31 XII 1986. Cyt. za: tamże, 119) lub po prostu „naszymi starszymi braćmi w wierze” („Katecheza podczas audiencji generalnej”, Watykan 28 IV 1999, cyt. za: tamże, 274).

nie do przyjęcia przez judaizm, a Kościół nie może wyrzec się głoszenia Jezusa jako Pana i Mesjasza, istnieje bogata komplementarność, pozwalająca nam czytać razem teksty Biblii hebrajskiej i pomagać sobie nawzajem w studiowaniu bogactwa Słowa, jak również dzielić wiele przekonań etycznych i wspólną troskę o sprawiedliwość i rozwój ludów (EG 247-249).

Można odnieść wrażenie, że Franciszek oparł te punkty na tekstach swoich dwóch wybitnych poprzedników na Urzędzie Piotrowym. Z punktu 249 adhortacji podkreślmy dwa wyrażenia: pierwsze, w którym papież stwierdza, że „Kościół się ubogaca, gdy przyjmuje wartości judaizmu”; drugie, gdy wskazuje na bogatą „komplementarność” w dialogu chrześcijańsko-judaistycznym⁵⁶⁹. Oznacza to, że judaizm rabiniczny zawiera wartości Boże mogące na drodze prowadzonego z nim dialogu wzbogacić nasze chrześcijańskie, katolickie rozumienie Boga i Jego zbawienia, które choć w pełni zawarte i objawione w Jezusie Chrystusie, wciąż stoi przed nami jako zadanie do wykonania.

Na rzecz tezy o nieredukowalności judaizmu wpisuje się także propozycja wybitnego niemieckiego teologa i kardynała Waltera Kaspera. Jego argumentacja jest też najsolidniej uzasadniona. Stwierdza, że judaizm nie jest dla Kościoła religią zewnętrzną, jak wszystkie pozostałe, „lecz religią należącą do niego wewnętrznie, która współtworzy jego tożsamość”⁵⁷⁰. Zasadniczym tekstem w kwestii relacji do judaizmu jest jego wykład wygłoszony 6 grudnia 2004 r. w Centrum Studiów relacji żydowsko-chrześcijańskich w Bostonie w USA, pt. *Relacja między Starym a Nowym Przymierzem jako jedno z centralnych zagadnień w dia-*

⁵⁶⁹ W Deklaracji *Dominus Iesus* czytamy, że „byłoby sprzeczne z wiarą katolicką postrzeganie Kościoła jako jednej z dróg zbawienia, istniejącej obok innych, to znaczy równoległe do innych religii, które miałyby uzupełniać Kościół” (DI 21). W niektórych tłumaczeniach, np. w językach francuskim i angielskim, zamiast słowa „uzupełniać” użyte jest odpowiednio odmienione słowo „komplementarność” (fr. *complémentaires*; ang. *complementary*). Błędna jednak byłaby konkluzja przeciwstawiająca te dwa dokumenty: Deklarację *Dominus Iesus* i Adhortację apostolską *Evangelii gaudium*. Skoro tu należy szukać zgodności na głębszym poziomie niż na poziomie słów, to tak samo należy czynić w odniesieniu do koncepcji teologów. Jedni bowiem, jak D’Costa, odrzucają słowo „komplementarność” w rozumieniu relacji chrześcijaństwa do innych religii, inni natomiast, jak Dupuis, tego słowa używają. Najważniejsze nie są same słowa, lecz to, co się chce przez nie powiedzieć. Moim zdaniem, jak to czyni papież Franciszek, na pewno można mówić o „komplementarności” gdy chodzi o relację Kościoła do judaizmu.

⁵⁷⁰ Walter KASPER, *Kościół katolicki. Istota, rzeczywistość, posłannictwo*, tłum. Grzegorz Rawski (Kraków: Wydawnictwo WAM, 2014), 522.

*logu chrześcijańsko-żydowskim*⁵⁷¹. Kasper pyta m.in.: Jak teza o tym, że przymierze z Izraelem nie zostało zniesione, czy zastąpione (Rz 11,29), może być połączona z podstawowym przesłaniem wiary chrześcijańskiej o jedyności i powszechności zbawczej Jezusa Chrystusa, które jest zasadnicze dla chrześcijańskiej koncepcji nowego przymierza? W odpowiedzi wskazuje na klasyczne w teologii rozróżnienie podkreślające eschatologiczną różnicę między „już” odkupienia dokonanego w Jezusie Chrystusie i „jeszcze nie” jego eschatologicznego wypełnienia na końcu czasów. To rozróżnienie określa tzw. międzyczas eschatologiczne, w którym żyjemy. „Różnica ta – pisze – pozostawia miejsce dla «jeszcze nie» ciągłej ważności przymierza z Izraelem i pozwala nam na nowo spojrzeć na List do Rzymian 11”⁵⁷².

W reinterpretacji rozdziału 11 z Listu do Rzymian kardynał zwraca uwagę na fragment, w którym św. Paweł posługuje się obrazem korzenia i gałęzi (Rz 11,16-24). To korzeń podtrzymuje gałęzie i daje im życiodajne soki. Z tego obrazu wyprowadza następujący wniosek: „Kościół jest na zawsze zależny od Izraela, nie może odwrócić się od Izraela ani być przeciwko niemu bez odcięcia się od swych korzeni, i w ten sposób szkodząc sobie i osłabiając siebie”. W dalszej argumentacji Kasper odwołuje się do kategorii misterium. Chodzi o tajemnicę Bożego wybrania zarówno Żydów, jak i chrześcijan. „Nieustanna obecność Izraela – pisze – stawia nas wobec Bożej *bezwarunkowej wierności* swemu ludowi. Także istnienie Kościoła jest tajemnicą (...). Zatem relacja Izraela i Kościoła jest absolutną tajemnicą”. Wynika z tego, że „Żydzi i chrześcijanie dzielą wspólny korzeń jedni z drugimi oraz wspólną nadzieję jedni dla drugich. Bez względu na różnicę chrystologiczną są oni, w obecnym eschatologicznym międzyczasie, dwiema konkurencyjnymi częściami jednego ludu Bożego”. Owa koegzystencja może obrócić się w krwawy konflikt, ale też może stać się wzajemnie wzbogacająca. Obie możliwości wydarzyły się w historii. Zdaniem Kaspera, „fundamentalnie ani chrześcijanie, ani Żydzi (Rz 11,18) nie mogą osiągnąć ostatecznego spełnienia

⁵⁷¹ Walter KASPER, „Relationship of the Old and the New Covenant as One of the Central Issues in Jewish-Christian Dialogue”, Delivered at the Centre for Study of Jewish-Christian Relations, Cambridge, December 6, 2004; dostęp 06.10.2015, https://www.bc.edu/content/dam/files/research_sites/cjl/texts/cjrelations/resources/articles/Kasper_Cambri-dge_6Dec04.htm

⁵⁷² Tamże.

(Hbr 11,49) jedni bez drugich”⁵⁷³. Dlatego też o judaizmie pobiblijnym można mówić, że jest on dla nas, chrześcijan, „sakramentem każdej odmienności”. Słowa te padły z ust Waltera Kaspera 28 października 2002 r. w przemówieniu z okazji 37. rocznicy deklaracji *Nostra aetate*. „My, katolicy – mówił – uświadomiliśmy sobie z większą jasnością, że wiara Izraela jest wiarą naszych starszych braci, a przede wszystkim, że judaizm jest sakramentem każdej odmienności, którą jako taką Kościół musi nauczyć się rozeznać, uznać i celebrować”⁵⁷⁴.

Zgłębiając nauczanie św. Pawła w Liście do Rzymian o nieodwołalności przymierza Boga z ludem Izraela, współczesna teologia chrześcijańska przez dialog z judaizmem odkrywa, jak wspaniałe i wielkie jest Pan; jak bezgraniczna i wieczna jest Jego wierność pomimo naszej ludzkiej niewierności. W retorycznym pytaniu wyraża to Komitet Biskupów Amerykańskich ds. Liturgii: „Jak ktoś z ufnością może stwierdzać prawdę o Bożym przymierzu z całą ludzkością i całym stworzeniem w Chrystusie (Rz 8,21) bez jednoczesnego stwierdzenia Bożej wierności przymierzu z Izraelem, które także znajduje się w samym sercu biblijnego świadectwa?”⁵⁷⁵. Tajemnica Kościoła i tajemnica Izraela razem wchodzą w obręb misterium zbawienia, które pozostawało ukryte w Bogu aż do objawienia w Jezusie Chrystusie. Zatwardziałość części Izraela, której efektem jest paradoksalne trwanie judaizmu w historii zbawienia, tak bardzo raniąca i niewytłumaczalna z punktu widzenia chrześcijan, nie może być – w świetle 11 rozdziału Listu do Rzymian – interpretowana wyłącznie jako wina Żydów wynikająca z ich złej woli albo zaślepienia. Podobną opinię wyraził Komitet Episkopatu Francji ds. Relacji z Judaizmem w dokumencie opublikowanym przez Konferencję Episkopatu Francji 16 kwietnia 1973 r. pt. *L'attitude des chrétiens à l'égard du judaïsme. Orientations pastorales du Comité épiscopal pour les relations avec le judaïsme*. Trzeci z siedmiu punktów tego dokumentu nosi tytuł: *Stałe powołanie ludu żydowskiego*. Argumentem biblijnym

⁵⁷³ Tamże.

⁵⁷⁴ Walter KASPER, „Address on the 37th Anniversary of *Nostra Aetate*,” Oct. 28, 2002. Cyt. za: Philip. A. CUNNINGHAM, „Judaism as «Sacrament of Otherness»”; dostęp 06.10.2015, <http://www.jcrelations.net/en/?item=2189>.

⁵⁷⁵ BISHOP'S COMMITTEE ON THE LITURGY, NATIONAL CONFERENCE OF CATHOLIC BISHOPS, *God's Mercy Endures Forever: Guidelines on the Presentation of Jews and Judaism in Catholic Preaching* (Washington, D.C.: US Catholic Conference, 1988), 8; dostęp 06.10.2015, <http://www.nccbuscc.org/liturgy/godsmercy.shtml>.

są dwa teksty: ze Starego Testamentu Rdz 17,7, a z Nowego Testamentu Rz 11,29. Natomiast w podpunkcie b. ostatniego, siódmego, punktu czytamy m.in.: „Trwanie vis-à-vis Izraela i Kościoła jest znakiem niedokończenia Bożego zamysłu”⁵⁷⁶.

Najnowszym dokumentem Magisterium Kościoła katolickiego traktującym o relacji do judaizmu jest opublikowana 10 grudnia 2015 r. Deklaracja Watykańskiej Komisji ds. Relacji Religijnych z judaizmem pt. *Bo dary łaski i wezwanie Boże są nieodwołalne* (Rz 11,29). *Refleksje o kwestiach teologicznych odnoszących się do relacji katolicko-żydowskich z okazji 50. rocznicy „Nostra aetate”* (artykuł 4)⁵⁷⁷. Z tego niezwykle bogatego w treść dokumentu warto podkreślić kilka istotnych stwierdzeń. Powiedziano tam, że przymierze Boga z Izraelem jest wciąż aktualne, a koronny argument stanowi nauczanie św. Pawła w Liście do Rzymian. Oto, co czytamy w numerze 36: „Jednak z chrześcijańskiego wyznania wiary, że może być tylko jedna droga do zbawienia, w żaden sposób nie wynika, iż Żydzi są wykluczeni z Bożego zbawienia, ponieważ nie wierzą w Jezusa Chrystusa jako Mesjasza Izraela i Syna Bożego. Twierdzenie takie nie znajduje żadnego oparcia w soteriologicznej interpretacji świętego Pawła, który w Liście do Rzymian nie tylko daje wyraz przekonaniu, że nie może być żadnego zerwania w historii zbawienia, ale że zbawienie pochodzi od Żydów (por. także J 4,22). Bóg powierzył Izraelowi wyjątkową misję i nie zrealizuje swego tajemnego planu zbawienia wszystkich narodów (por. 1 Tm 2, 4), nie włączając do niego swego «pierworodnego syna» (Wj 4,22). Stąd jest oczywiste, że Paweł w Liście do Rzymian ostatecznie negatywnie odpowiada na pytanie, jakie sam postawił: Czy Bóg odrzucił swój naród? Tak, jak stanowczo stwierdza: «Bo dary łaski i wezwanie Boże są nieodwołalne» (Rz 11,29). Z teologicznego punktu widzenia nie ma żadnych wątpliwości, że Żydzi są uczestnikami Bożego zbawienia, ale jak to jest możliwe bez wyraźnego wyznawania Chrystusa, pozostaje niezgłębioną tajemnicą Bożą. Zatem nie przypadkiem refleksje soteriologiczne Pawła w Liście do Rzymian

⁵⁷⁶ CONFÉRENCE ÉPISCOPALE FRANÇAISE, „L’attitude des chrétiens à l’égard du judaïsme. Orientations pastorales du Comité épiscopal pour les relations avec les judaïsme”, *Documentation catholique* 1631, nr 5 (1973): 422.

⁵⁷⁷ KOMISJA DS. RELACJI RELIGIJNYCH Z JUDAIZMEM, „«Bo dary łaski i wezwanie Boże są nieodwołalne» (Rz 11,29). Refleksje o kwestiach teologicznych odnoszących się do relacji katolicko-żydowskich z okazji 50. rocznicy «Nostra aetate» (artykuł 4). Watykan 10 grudnia 2015, http://pliki.episkopat.pl/cms/pliki/c24310/o/Bo_dary_aski_i_wezwania_Boz_e_sa_nieodwo_alne.pdf (dostęp 27.12.2016).

9-11 na temat nieodwołalnego odkupienia Izraela w świetle tajemnicy Chrystusa osiągają punkt kulminacyjny we wspaniałej doksologii: «O głębokości bogactw, mądrości i wiedzy Boga! Jakże niezbadane są Jego wyroki i nie do wyśledzenia Jego drogi!» (Rz 11, 33). Św. Bernard z Clairvaux (*De consideratione*, III, 1, 3) mówi, że dla Żydów «wyznaczony został określony punkt w czasie i nie można go antycypować»⁵⁷⁸.

Podjęta jest także wielce delikatna kwestia „misji wobec Żydów”. Tu również warto zacytować dłuższy passus: „Kościół musi zatem postrzegać ewangelizację Żydów, którzy wierzą w jednego Boga, w sposób odmienny od ewangelizacji skierowanej do ludzi innych religii i światopoglądów. W praktyce oznacza to, że Kościół katolicki nie prowadzi, ani nie popiera żadnej konkretnej instytucjonalnej pracy misyjnej skierowanej ku Żydom. Ale podczas gdy istnieje zasadnicze odrzucenie instytucjonalnej misji skierowanej wobec wyznawców judaizmu, to chrześcijanie są jednak wezwani do dawania świadectwa wiary w Jezusa Chrystusa, także wobec Żydów, choć powinni to czynić w sposób pokorny i wrażliwy przyznając, że Żydzi są depozytariuszami Słowa Bożego, zwłaszcza pamiętając o wielkiej tragedii Szoah»⁵⁷⁹.

Jak widzimy, we wszystkich przywołanych dotychczas dokumentach, a także w refleksji teologów, zasadniczym argumentem w nowym podejściu Kościoła katolickiego do judaizmu jest nauczanie św. Pawła w Liście do Rzymian 9–11.

Ten niezmiennie pozytywny od czasu deklaracji *Nostra aetate* stosunek Kościoła katolickiego do judaizmu został zauważony i doceniony pośród samych Żydów. W 2000 r. wydany został dokument pt. *Dabru emet. Żydowskie oświadczenie na temat chrześcijan i chrześcijaństwa*⁵⁸⁰. Po wskazaniu na radykalną zmianę stosunku Kościoła do Żydów, jaka nastąpiła w ostatnich pięćdziesięciu latach, sygnatariusze dokumentu oświadczają: „Jesteśmy przekonani, że te zmiany zasługują na przemyślaną odpowiedź żydowską. Mówiąc tylko w swoim imieniu – jako grupa żydowskich naukowców ponad podziałami na poszczególne odłamy judaizmu – wierzymy, że jest czas, aby Żydzi poznali wysiłki czynione przez chrześcijan, by wyrazić szacunek dla judaizmu. Wierzymy,

⁵⁷⁸ Tamże, nr 36.

⁵⁷⁹ Tamże, nr 40.

⁵⁸⁰ *Dabru emet. Żydowskie oświadczenie na temat chrześcijan i chrześcijaństwa*, 10 września 2000 r.

że nadszedł czas, by Żydzi zastanowili się, co judaizm ma teraz mówić o chrześcijaństwie. Jako pierwszy krok proponujemy osiem zwięzłych stwierdzeń o tym, jak Żydzi i chrześcijanie mają odnosić się do siebie nawzajem⁵⁸¹.

Podobnie życzliwy wydźwięk ma wydane w 2015 r. Oświadczenie rabinów ortodoksyjnych na temat chrześcijaństwa w dokumencie pt. *Czynić wolę naszego Ojca w niebie: ku partnerstwu Żydów i chrześcijan*⁵⁸². Oświadczenie to liczy siedem krótkich punktów. W punkcie trzecim czytamy m.in: „Gdy więc teraz Kościół katolicki uznał wieczne Przymierze między B-giem a Izraelem, my Żydzi możemy uznać trwałą konstruktywną ważność chrześcijaństwa jako naszego partnera w zbawieniu świata, nie obawiając się, że będzie to wykorzystywane w celu nawracania. Jak zostało to stwierdzone przez Dwustronną Komisję Naczelnego Rabinatu Izraela do relacji ze Stolicą Apostolską pod przewodnictwem rabina Szeara Jaszuwa Cohena, «nie jesteśmy już wrogami, ale niewątpliwymi partnerami w wyrażaniu wartości moralnych istotnych dla przetrwania i dobrobytu ludzkości». Nikt z nas nie może samodzielnie wypełnić B-skiej misji⁵⁸³».

Nieredukowalność judaizmu, to szczególna i jedyna więź z Żydami, która oparta jest na Bożym planie zbawienia. Judaizm pobiblijny nie jest jedną pośród wielu religii niechrześcijańskich. Stosunek chrześcijaństwa do judaizmu i narodu żydowskiego św. Jan Paweł II najczęściej i najchętniej opisywał właśnie za pomocą terminu „więź”⁵⁸⁴. „Jest to «więź oparta na Bożym planie zbawienia», «duchowa więź pociągająca za sobą wielką odpowiedzialność», «więź sakralna», «więź rodzicielska», z której wynika obowiązek «wzajemnej miłości», «poznania», składania «wspólnego świadectwa Bogu»⁵⁸⁵.

WYJĄTKOWOŚĆ CHRZEŚCIJAŃSTWA

Wyjątkowość chrześcijaństwa zasadza się na czterech filarach: na absolutności Jezusa Chrystusa i wynikającej z niej szczególnej roli Kościoła jako powszechnego sakramentu zbawienia; na uznaniu swojej

⁵⁸¹ Tamże.

⁵⁸² *Czynić wolę naszego Ojca w niebie: ku partnerstwu Żydów i chrześcijan*. 3 grudnia 2015 r., <http://spotkaniawdialogu.pl/listy/rabini-ortodoksyjni-o-chrzescijanstwie> (wejście 08.12.2016).

⁵⁸³ Tamże.

⁵⁸⁴ Grzegorz IGNATOWSKI, „Odkrywanie Izraela”, *Więź*, nr 1 (2008): 29-30.

⁵⁸⁵ Tamże, 29.

świętości i grzeszności oraz potrzebie nieustannego oczyszczenia; na dialogicznym wymiarze zawierającym się w sformułowaniu „nie bez drugiego”; oraz na misyjności wypływającej z nakazu Chrystusa.

Po pierwsze, o wyjątkowości chrześcijaństwa jako religii decyduje „absolutność” osoby Jezusa Chrystusa⁵⁸⁶. Najlepszym sposobem uzmysłowienia sobie, na czym polega ta wyjątkowość, jest lektura tekstów teologów chrześcijańskich opcji pluralistycznej. Oni bowiem negują dokładnie to wszystko, co stanowi o wyjątkowości chrześcijaństwa, aby sprowadzić je do poziomu jednej religii pośród wielu. Teologowie ci – jak widzieliśmy – atakują przede wszystkim jedyność i powszechność zbawczą Jezusa Chrystusa. Czynią tak, gdyż wiedzą, że tu znajduje się fundament wyjątkowości chrześcijaństwa jako religii. Jeśli podważą fundament, cała budowla runie i wówczas chrześcijaństwo stanie się jedną religią pośród wielu. „Rewolucja kopernikańska” w teologii religii, której wielkim promotorem był John Hick, ma na celu właśnie zrównanie chrześcijaństwa jako religii z pozostałymi religiami świata.

W czym więc wyraża się wyjątkowość chrześcijaństwa? Jak wskazuje podtytuł deklaracji *Dominus Iesus*, przede wszystkim wyraża się ona w uznaniu jedyności i powszechności zbawczej Jezusa Chrystusa i Kościoła. O tym, co to znaczy, pisałem w rozdziale drugim i trzecim. Jako powszechny sakrament zbawienia Kościół Chrystusowy odgrywa jedyną w swoim rodzaju rolę w realizacji powszechnej woli zbawczej Boga, której nie można przypisać żadnej innej religii. Żadna bowiem nie została ustanowiona przez Boga wcielonego i żadna inna nie celebruje Eucharystii, sakramentu zbawienia *par excellence*.

Dla katolickiego rozumienia wyjątkowości chrześcijaństwa istotna jest nie tylko prawda o jedyności i powszechności zbawczej Jezusa Chrystusa, ale także prawda o jedyności i powszechności zbawczej Kościoła. Z tym mają problem nie tylko teolodzy protestanci, ale również niektórzy teolodzy katoliccy. Przykładem może tu być propozycja amerykańskiego teologa Petera C. Phana. Jego książka *Being Religious Interreligiously: Asian Perspectives on Interfaith Dialogue in Postmodernity*⁵⁸⁷ stała się przedmiotem zainteresowania watykańskiej Kon-

⁵⁸⁶ Ireneusz S. LEDWOŃ, „...i nie ma w żadnym innym zbawienia”. *Wyjątkowy charakter chrześcijaństwa w teologii posoborowej*, 311-458. Podobnie jak Ledwoń pojęcie „absolutności” rezerwuję dla osoby Jezusa Chrystusa, natomiast w celu wyrażenia jedyności chrześcijaństwa jako religii *sui generis* będę używał pojęcia „wyjątkowość”.

⁵⁸⁷ Peter C. PHAN, *Being Religious Interreligiously: Asian Perspectives on Interfaith Dialogue in Postmodernity* (Maryknoll - New York: Orbis Books, 2004).

gregacji Nauki Wiary oraz Komisji Nauki Wiary Konferencji Biskupów Katolickich w USA. Niektóre jej tezy uznane zostały za „dwuznaczne” i poproszono ks. Petera Phana o wyjaśnienia. Odpowiadając na stawiane mu zarzuty, w 2017 r. Phan opublikował kolejną książkę pt. *The Joy of Religious Pluralism: A Personal Journey*⁵⁸⁸. Trzy zasadnicze kwestie, o których wyjaśnienie został poproszony, dotyczą rozumienia przez niego jedyności i powszechności zbawczej Jezusa Chrystusa i Kościoła oraz postrzegania zbawczej roli religii niechrześcijańskich⁵⁸⁹.

Teologię religii Petera Phana streścić można w następujący sposób: przyjmuje on jako prawdę wiary chrześcijańskiej jedynść i powszechność zbawczą Jezusa Chrystusa, kwestionuje natomiast tradycyjne uznanie jedyności i powszechności zbawczej Kościoła. Jego pozycja o tyle jest ciekawa, że choć nie jest on typowym inkluzywistą, to nie jest jeszcze pluralistą. Z racji przyjęcia jedyności i powszechności zbawczej Jezusa Chrystusa, Phan sytuuje się po stronie inkluzywistycznej. Jak sam pisze, zasadniczym celem jego książki *Being Religious Interreligiously* było dowartościowanie zbawczej roli religii niechrześcijańskich; pokazanie, że wyznawcy religii niechrześcijańskich zbawieni są nie pomimo ich przynależności religijnej, ale że Bóg ze swoją łaską zbawienia dociera do nich przez te religie i w nich⁵⁹⁰. Jest to teza, którą – jak widzieliśmy – przyjmuje wielu innych teologów katolickich opcji inkluzywistycznej. Różnica polega na rozłożeniu akcentów. W przypadku propozycji Phana największa rozbieżność związana jest z jego zakwestionowaniem jedyności i powszechności zbawczej Kościoła. W książce *Being Religious Interreligiously* stwierdza on, że roszczenie jedyności i powszechności zbawczej Kościoła jest „bardzo problematyczne”⁵⁹¹. Więcej, oświadcza, że „empiryczne roszczenie jedyności i powszechności Kościoła powinno zostać porzucone”⁵⁹². Podstawowe pytanie dotyczy tego, czy roszczenie dotyczące jedyności i powszechności zbawczej Kościoła rzeczywiście jest „roszczeniem empirycznym” (*empirical claim*), czy raczej jest ono „roszczeniem wiary” (*faith-claim*).

⁵⁸⁸ Peter C. PHAN, *The Joy of Religious Pluralism: A Personal Journey* (Mayknoll New York: Orbis Books, 2017).

⁵⁸⁹ Teksty Kongregacji Nauki Wiary oraz Komisji Nauki Wiary Konferencji Biskupów Katolickich w USA znajdują się w Apendyksie książki Petera C. PHANA, *The Joy of Religious Pluralism: A Personal Journey*, 175-184, 210-223.

⁵⁹⁰ Tamże, 125-126.

⁵⁹¹ Peter C. PHAN, *Being Religious Interreligiously*, 95.

⁵⁹² Tamże, 101. To samo stwierdzenie pojawia się także na stronie 100.

Różnicę między jednym a drugim terminem wyjaśnia sam Phan na przykładzie wiary w jedyność i powszechność zbawcą Jezusa Chrystusa. Píše mianowicie, że prawda o Jezusie Chrystusie jako jedynym i powszechnym Zbawicielu nie jest „roszczeniem empirycznie weryfikowalnym” (*empirically verifiable claim*) analogicznym do zdania, że wrzenie wody następuje w temperaturze 100 stopni Celsjusza (212 Fahrenheita), ale jest ona „wyznaniem wiary” (*profession of faith*), czyli oświadczeniem empirycznie nie weryfikowalnym⁵⁹³. Otóż, zdaniem Phana, w Kościele katolickim nauczanie o jedyności i powszechności zbawczej Kościoła zawsze było uznawane jako roszczenie empiryczne (*empirical claim*). Na dowód, że tak właśnie było, podaje cztery racje⁵⁹⁴. Po pierwsze, cytuje fragment z Konstytucji dogmatycznej *Dei Filius* o wierze katolickiej Soboru Watykańskiego I. W przytoczonym fragmencie czytamy: „Do samego bowiem Kościoła katolickiego odnosi się to wszystko, co wiele razy cudownie Bóg zdziałał dla oczywistego uwierzytelnienia chrześcijańskiej wiary. Owszem, sam Kościół z powodu swego przedziwnego rozwoju, wybitnej świętości, niewyczerpalnej płodności we wszelkie dobra, katolickiej jedności i niezwykłej trwałości jest jakimś wielkim i nieprzerwanym motywem wiarygodności i niezbitym świadectwem swego Boskiego posłannictwa”⁵⁹⁵. To roszczenie – zauważa Phan w swoim drugim argumentie – często w przeszłości było połączone z duchem kolonializmu i religijnego imperializmu. Po trzecie, roszczenie to związane było również z formułą *Extra Ecclesiam nulla salus*. Po czwarte, dopiero niedawno w teologii katolickiej pojawiła się refleksja na temat grzeszności Kościoła. Autor przywołuje wypowiedź Soboru Watykańskiego II, gdzie powiedziane jest, że „Kościół obejmujący w swoim łonie grzeszników, święty i zarazem ciągle potrzebujący oczyszczenia” (KK 8). W tym kontekście Peter Phan przedstawia cztery propozycje dotyczące

⁵⁹³ Peter C. PHAN, *The Joy of Religious Pluralism*, 80-82. Píše: „To jest dokładnie moją puentą, mianowicie, że roszczenie «zbawczej powszechności» dla Jezusa jako Zbawiciela jest wyznaniem wiary, a nie stwierdzeniem empirycznym” (tamże, 82). To samo píše w *Being Religious Interreligiously*, 96-97. Udawadnianie, że wiara w Jezusa Chrystusa jako jedynego i powszechnego Zbawiciela nie jest roszczeniem empirycznie weryfikowalnym, jest dla nas przedsięwzięciem podobnym do wywarzania otwartych drzwi. Któż bowiem twierdzi, że jest inaczej? Na pewno nie Kongregacja Nauki Wiary ani Komisja Nauki Wiary Konferencji Biskupów Katolickich w USA.

⁵⁹⁴ Peter C. PHAN, *Being Religious Interreligiously*, 100-101.

⁵⁹⁵ SOBÓR WATYKAŃSKI I, *Konstytucja dogmatyczna „Dei Filius” o wierze katolickiej*. 24 kwietnia 1870 r., rozdz. III, w BF 2007, 260.

roszczenia jedyności i powszechności w dialogu międzyreligijnym. Oto one:

1. Takie roszczenie, jeśli jest ono fundamentalnym artykułem wiary jakiejś tradycji religijnej, powinno być utrzymane w dialogu międzyreligijnym. Pluralistyczne tezy są zatem odrzucone.
2. Należy dokonać rozróżnienia między roszczeniem jedyności i powszechności założyciela jakiejś religii a roszczeniem jedyności i powszechności jakiejś religii jako społecznej organizacji. Pierwsze roszczenie jest roszczeniem wiary, drugie – stwierdzeniem empirycznym. (...)
3. Podczas gdy roszczenie wiary dotyczące jedyności i powszechności założyciela jakiejś religii powinno być jasno utrzymane i obronione, empiryczne roszczenie dotyczące jedyności i powszechności jakiejś instytucjonalnej religii powinno być porzucone lub przynajmniej dobrze określone (*extensively qualified*) w kontekście dialogu międzyreligijnego. (...)
4. W końcu, „wysoka” chrystologia nie potrzebuje przyjęcia tez ekskluzywistycznych, ale jest kompatybilna z chrześcijańską inkluzywistyczną teologią religii⁵⁹⁶.

Zauważmy, że w pierwszym punkcie Peter Phan odrzuca opcję pluralistyczną, a w ostatnim utożsamia się z opcją inkluzywistyczną. Nie powinno się zatem, moim zdaniem, oskarżać go o pluralizm. Problematiczne są dwa punkty znajdujące się w środku i związane z nimi zakwestionowanie jedyności i powszechności zbawczej Kościoła. Wynika to z faktu, że dla Phana Kościół jest jedynie „ludzką instytucją”⁵⁹⁷. Gdyby tak było, niewątpliwie miałby on rację. Ale czyż do istoty chrześcijaństwa nie przynależy również wiara w jeden, święty, powszechny i apostołski Kościół, który będąc instytucją ludzką jest jednocześnie instytucją Boską, i jako taki jest powszechnym sakramentem zbawienia? Phan cytuje Konstytucję dogmatyczną o Kościele *Lumen gentium*, by podkreślić, że Kościół obejmuje w swoim łonie grzeszników i ciągle potrzebuje oczyszczenia, a pomija milczeniem fundamentalne stwierdzenia tej konstytucji, wskazujące na to, że misterium Kościoła znajduje swoje źródło w Trójcy Świętej (KK 1-5), oraz że jako ustanowiony przez Chrystusa jest on powszechnym sakramentem zbawienia (KK 1, 48), jak i to, że jest konieczny do zbawienia (KK 14). Owszem, prawda wiary

⁵⁹⁶ Peter C. PHAN, *Being Religious Interreligiously*, 101.

⁵⁹⁷ Tamże, 95.

o konieczności Kościoła do zbawienia wymaga właściwego jej zrozumienia. Niebezpieczeństwem jest redukcjonizm ekskluzywistyczny obecny w dosłownym rozumieniu formuły „Poza Kościołem nie ma zbawienia”. Znaczna część rozdziału pierwszego i trzeciego niniejszej książki była poświęcona temu zagadnieniu. Trudno zatem zgodzić się z Phanem, że nauczanie Kościoła katolickiego o jedyności i powszechności zbawczej Kościoła jest „roszczeniem empirycznym”, a nie „roszczeniem wiary”, i że jako takie powinno być odrzucone⁵⁹⁸. Wyjątkowość chrześcijaństwa związana jest właśnie z tym podwójnym roszczeniem wiary: pierwsze dotyczy jedyności i powszechności zbawczej Jezusa Chrystusa; drugie dotyczy jedyności i powszechności zbawczej Kościoła jako powszechnego sakramentu zbawienia.

Po drugie, wyjątkowość chrześcijaństwa polega także na pokornym uznaniu swojej grzeszności i potrzebie nieustannego oczyszczenia, bowiem chrześcijaństwo także jest religią. Niektórzy teologowie – a emblematiczną postacią jest tu Karl Barth – twierdzą, że chrześcijaństwo nie jest religią, lecz wiarą. Na tym też polega jego jedyność i wyjątkowość⁵⁹⁹. Nie do końca podzielam to przekonanie. Uważam, że mimo wszystko chrześcijaństwo jest również religią. Niemniej, jest religią wyjątkową, bo jest religią Ewangelii, Dobrej Nowiny o Jezusie Chrystusie.

Będąc religią, chrześcijaństwo, jak każda religia na świecie, potrzebuje nieustannego oczyszczenia się. Wspomniany najwybitniejszy protestancki teolog XX wieku twierdzi, że poza judaizmem biblijnym i chrześcijaństwem każda inna religia jest wytworem człowieka, który pragnie się zbawić bez Boga i bez Jego łaski. Dla niego religia jako taka pochodzi wyłącznie od człowieka i to w dodatku od człowieka całkowicie grzesznego (*totus peccator*), który sam chce się usprawiedliwić, uświęcić i zbawić niezależnie od Boga. Z tego założenia wynika też jego teza: religia jest aktem niewiary człowieka! Wraz z całym swoim aparatem dogmatycznym, kultycznym i moralnym, wraz z ofiarami wynagro-

⁵⁹⁸ W książce *The Joy of Religious Pluralism: A Personal Journey* amerykański teolog ani nie powtarza przedstawionych wyżej tez o odrzuceniu roszczenia dotyczącego jedyności i powszechności zbawczej Kościoła, ani nie podejmuje próby ich wyjaśnienia wobec zarzutów postawionych mu w tej kwestii przez Kongregację Nauki Wiary oraz Komisję Nauki Wiary Konferencji Biskupów Katolickich w USA. W rozdziale szóstym książki poświęconym Kościołowi i misji Phan koncentruje się przede wszystkim na przedstawieniu misji Kościoła w służbie Królestwa Bożego w Azji.

⁵⁹⁹ Karl BARTH, *La révélation de Dieu comme assumption de la religion*, w *Dogmatique*, I/2,2, t. 4 (Genève: Labor et Fides, 1954), 71-147.

dzenia i prześlągania człowiek religii, zdaniem Bartha, pragnie osiągnąć zbawienie własnymi siłami. Chce się zbawić bez Boga. Stwierdzając, że religia jako taka jest niewiarą, Barth dodaje, iż jedyną prawdziwą religią jest chrześcijaństwo. Precyzuje jednak, że nie chodzi mu o chrześcijaństwo jako religię samą w sobie, gdyż jako takie, również chrześcijaństwo jest religią niewiary. To jedynie przez łaskę objawienia, która usprawiedliwia i uświęca, chrześcijaństwo staje się prawdziwą religią. Na przykładzie kultu złotego cielca uczynionego przez Aarona Barth pokazuje, że nawet religia objawienia, jaką wówczas był judaizm, w momencie kiedy zamyka się w sobie, staje się niewiarą. Dla teologa z Bazylei judaizm biblijny był religią objawienia do momentu pojawienia się Jezusa Chrystusa. Przestał nią być w chwili, gdy odrzucił Jezusa Chrystusa. „Jest to przykład – pisze – na którym widać, że religia objawienia jest związana z objawieniem, ale nie odwrotnie”⁶⁰⁰.

Stanowisko Bartha jest radykalne i nie do przyjęcia przez teologię katolicką. Niemniej zawiera ono w sobie przysłowiowe ziarno prawdy (i to całkiem spore). W sposób jednoznaczny wskazuje bowiem na fakt, że każda religia, także i chrześcijaństwo, nieustannie potrzebuje – i to od wewnątrz – oczyszczenia. Podkreśla, że niebezpieczeństwem każdej religii, również i chrześcijaństwa, jest zamknięcie się na działanie Ducha Świętego, zamknięcie się w literze świętej Księgi, świętego Prawa, świętej Liturgii czy świętej Tradycji, które usprawiedliwić mogą nawet akty terroru.

Ponieważ religia jest wypadkową działania Boga i człowieka, a człowiek może być świętym lub grzesznikiem, dlatego też w każdą religię, z chrześcijaństwem włącznie, wpisana jest ta sama ambiwalencja. Dlatego religia nieustannie potrzebuje oczyszczenia. Podczas międzyreligijnego Dnia refleksji, dialogu i modlitwy o pokój i sprawiedliwość na świecie, 27 października 2011 r. w Asyżu, mówił o tym papież Benedykt XVI. Zwrócił uwagę, że terroryzm, często motywowany religijnie, jest najbardziej typowym współczesnym obliczem przemocy. Ludzi prześladowuje się i zabija w imię Boga i religii. Benedykt z pokorą wyznał, że w historii również w imię wiary chrześcijańskiej uciekano się do przemocy. Po czym dodał: „Uznajemy to z wielkim wstydem. Jest jednak całkowicie jasne, że było to bezprawne użycie religii chrześcijańskiej, w oczywistej sprzeczności z jej naturą. Bóg, w którego my, chrześcijanie, wierzymy, jest Stwórcą

⁶⁰⁰ Tamże, 119.

i Ojcem wszystkich ludzi, z czego wynika, że wszystkie osoby są dla siebie braćmi i siostrami, i stanowią jedną rodzinę. Krzyż Chrystusa jest dla nas znakiem Boga, który w miejsce przemocy kładzie cierpienie z bliznami i miłość bliźniego. Jego imię to «Bóg miłości i pokoju» (2 Kor 13,11)». Kolejne zdanie wskazuje na nieustanną potrzebę oczyszczenia się. Papież mówił: „Jest zadaniem wszystkich, którzy ponoszą jakąkolwiek odpowiedzialność za wiarę chrześcijańską, nieustannie oczyszczać religię chrześcijan, poczynając od jej wewnętrznego centrum, aby – mimo ludzkiej słabości – była prawdziwie narzędziem Bożego pokoju w świecie”⁶⁰¹. Papież mówi tu o konieczności oczyszczania chrześcijaństwa jako religii. To sformułowanie odnieść można również do innych religii, dla których chrześcijanie mogą być przykładem nieustannego procesu oczyszczania religii z grzechu i niewiary. Zatem, choć religia jest rzeczywistością chcianą przez Boga, dzięki której człowiek może współpracować z Bożą łaską na drodze uświęcenia i zbawienia, niemniej zawsze jest ona w jakimś sensie dziełem człowieka. Zawsze jest w niej element ludzki i element grzechu. Kościół jest święty świętością Boga samego, ale jest grzeszny grzesznością jego członków. Dlatego chrześcijaństwo – jak każda inna religia – potrzebuje nieustannego oczyszczania się.

Prawdziwa chrześcijańska postawa to postawa oczyszczenia, nawrócenia i pojednania. Przywołajmy tylko jeden przykład: postawę i słowa papieża Jana Pawła II wypowiedziane w Roku Jubileuszowym. W I Niedzielę Wielkiego Postu, 12 marca 2000 r., w Bazylice Watykańskiej, podczas mszy świętej prosił on Boga o przebaczenie grzechów popełnionych przez synów i córki Kościoła zarówno w przeszłości, jak i w czasach obecnych. Było to jedno z najważniejszych wydarzeń Wielkiego Jubileuszu⁶⁰². Niewątpliwą inspiracją tego aktu Jana Pawła II

⁶⁰¹ BENEDYKT XVI, *Wszyscy jesteście odpowiedzialni za sprawę pokoju*. Dzień refleksji, dialogu i modlitwy o pokój i sprawiedliwość na świecie, 27 października 2011 r. w Asyżu.

⁶⁰² Papież mówił: „Jednym z charakterystycznych elementów Wielkiego Jubileuszu jest to, co określiłem jako «oczyszczenie pamięci» (bulla *Incarnationis mysterium*, 11). Jako Następca Piotra wezwałem, «aby w tym roku miłosierdzia Kościół, umocniony świętością, którą otrzymał od swego Pana, uklęknął przed obliczem Boga i błagał o przebaczenie za dawne i obecne grzechy swoich dzieci» (tamże). Uznałem, że dzień dzisiejszy, I Niedziela Wielkiego Postu, jest sprzyjającą sposobnością, aby Kościół, zgromadzony duchowo wokół Następcy Piotra, prosił Boga o przebaczenie za winy wszystkich wierzących. Przebaczymy i prosimy o przebaczenie! To wezwanie skłoniło wspólnotę kościelną do głębokiej i owocnej refleksji, która doprowadziła w ostatnich dniach do publikacji dokumentu Międzynarodowej Komisji Teologicznej pod tytułem: «Pamięć i pojednanie: Kościół a winy przeszłości». Dziękuję wszystkim, którzy przyczynili się do opracowania tego

był list biskupów polskich do biskupów niemieckich z 1966 r. Z przemówienia papieża warto podkreślić, że on nie tylko przebacza i prosi o przebaczenie win popełnionych wobec wyznawców innych religii, ale jednocześnie wybacza winy popełnione wobec chrześcijan. Świadczenie to uświadamia nam dwie istotne prawdy: pierwsza, że religia (każda religia) potrzebuje nieustannego oczyszczania się, czyli nawrócenia; i druga, że jednym z istotnych elementów dialogu międzyreligijnego jest przebaczenie i prośba o przebaczenie.

Po trzecie, wyjątkowość chrześcijaństwa wcale nie oznacza, że nie potrzebuje ono innych i że może obyć się bez nich. Wręcz przeciwnie, chrześcijaństwo jest religią, która potrzebuje „innego” i która nie chce istnieć bez innych. Wspomniałem już o tym przy okazji refleksji nad nieredukowalnością judaizmu i znaczeniu relacji z judaizmem dla samego Kościoła. Określenie „nie bez innego” (*pas sans l'autre*) pochodzi od francuskiego jezuitę i myśliciela, Michela de Certeau. W swoim głównym dziele, *La Faiblesse de croire*, de Certeau oświadcza: „Formuła «nie bez innych» wyznacza chrześcijaństwu szczególne miejsce w tym sensie, że ustanawia zasadę jego niemocy czynienia wszystkiego samego. Wskazuje także kierunek ku powszechności, ale jako wezwanie o pomoc, jako potrzeba innego”⁶⁰³. Oznacza to, że chrześcijaństwo jest religią powszechną, jako że jest nosicielem zbawienia ofiarowanego wszystkim i jest jednocześnie religią partykularną, kiedy wyznaje, że

tekstu. Jest on bardzo przydatny jako pomoc w prawidłowym zrozumieniu i przedstawieniu autentycznej prośby o przebaczenie, opartej na obiektywnej odpowiedzialności, która jest wspólna wszystkim chrześcijanom jako członkom Mistycznego Ciała i skłania współczesnych wierzących do uznania – obok win własnych – także win dawnych chrześcijan, w świetle wiedzy uzyskanej dzięki wnikliwemu rozeznaniu historycznemu i teologicznemu. Istotnie, «ze względu na więź, która w Ciele Mistycznym łączy nas z innymi, my wszyscy, choć nie ponosimy osobistej odpowiedzialności i nie pragniemy zastępować sądu Boga, który sam tylko zna ludzkie serca, dźwigamy ciężar błędów i win tych, którzy byli przed nami» (*Incarnationis mysterium*, 11). Uznanie błędów przeszłości pozwala uwrażliwić nasze sumienia na współczesne uchybienia, otwierając przed każdym z nas drogę nawrócenia. Przebaczymy i prosimy o przebaczenie! (...) Prosimy o przebaczenie za podziały, jakie nastąpiły wśród chrześcijan, za przemoc, jaką niektórzy z nich stosowali w służbie prawdy, oraz za postawy nieufności i wrogości, przyjmowane nieraz wobec wyznawców innych religii. (...) Wyznając nasze winy, jednocześnie wybaczymy innym winy popełnione wobec nas. W ciągu dziejów niezliczeni chrześcijanie znosili szykany, przemoc i prześladowania z powodu swojej wiary. Podobnie jak przebaczyły ofiary tych niesprawiedliwości, tak i my przebaczymy”. JAN PAWEŁ II, „Przebaczymy i prosimy o przebaczenie. Homilia Ojca Świętego wygłoszona w Bazylice św. Piotra”, 12.03.2000, nr 3-4.

⁶⁰³ Michael de CERTEAU, *La Faiblesse de croire* (Paris: Seuil, 1987), 152.

brakuje mu „innego” do wypełnienia tego zadania. Krótko: chrześcijaństwo z istoty jest religią dialogu *par excellence*.

Doskonale jest to widoczne w kompozycji dokumentów Soboru Watykańskiego II. Całość można uporządkować według struktury opartej na trzech koncentrycznych kołach: wewnętrzny dialog Kościoła w sobie; dialog ekumeniczny i międzyreligijny; dialog ze światem. Sobór w swoich dokumentach podąża: od wewnętrznego dialogu i refleksji Kościoła nad sobą (Konstytucja dogmatyczna o Objawieniu Bożym *Dei verbum*; Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium*; Konstytucja o liturgii świętej *Sacrosanctum concilium*), przez dekrety duszpasterskie dotyczące odnowy Kościoła (Dekret o apostołstwie świeckich *Apostolicam actuositatem*; Dekret o posłudze i życiu kapłanów *Presbyterorum ordinis*; Dekret o działalności misyjnej Kościoła *Ad gentes divinitus*), ku dialogowi ekumenicznemu wszystkich chrześcijan (Dekret o ekumenizmie *Unitatis redintegratio*) i ku dialogowi z innymi religiami (Dekret o stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich *Nostra aetate*), by zakończyć na dialogu ze współczesnym światem (Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*; Deklaracja o wolności religijnej *Dignitatis humanae*).

Zamykanie się w religijnym getcie było obecne w przeszłości i nadal stanowi pokusę dla Kościoła, ale nie jest dla niego życiodajną opcją. Pierwszą wielką pokusą, jaka została przezwyciężona, było zamknięcie się w kręgu kultury żydowskiej. Otwarcie na świat helleński stanowiło dla młodej religii wielkie wyzwanie i niebezpieczeństwo. Wielu się tego obawiało. Ale, jak zauważa Joseph Ratzinger, otwarcie się chrześcijaństwa na świat kultury greckiej było „opatrnościowe”. Tu bowiem nastąpił pierwszy i najważniejszy moment dialogu i inkulturacji Ewangelii⁶⁰⁴.

Kiedy jednak chrześcijaństwo stało się oficjalną religią Cesarstwa Rzymskiego i na dobre zadomowiło się w Europie, coraz większa była pokusa samozadowolenia i samowystarczalności. Emblematycznymi przykładami są: „teologia zastępstwa” w stosunku do judaizmu rabbinicznego oraz konflikt wobec tzw. rytów chińskich w XVII i XVIII wieku. Przez wieki słowo „dialog” nie pojawiało w opisie misji ewangelizacyjnej Kościoła. Stało się centralne dopiero w nauczaniu Soboru Watykańskiego II oraz w posoborowym nauczaniu Magisterium Kościoła.

⁶⁰⁴ Joseph RATZINGER, *Wiara – prawda – tolerancja*, 78.

Przykładem jest dokument Papieskiej Rady do spraw Dialogu Międzyreligijnego i Kongregacji do spraw Ewangelizacji Narodów poświęcony misji ewangelizacyjnej Kościoła, który słowo „dialog” ma wpisane w samym jego tytule: *Dialog i przepowiadanie* (1991).

W poprzednim punkcie zostało powiedziane, że ostatni papież jednoznacznie podkreślają, iż dialog z judaizmem rabinicznym prowadzi do wzbogacenia się Kościoła. Pisząc na temat nieredukowalności judaizmu, nawiązałem do słów kard. Waltera Kaspera, który stwierdził, że „judaizm jest sakramentem każdej odmienności, którą jako taką Kościół musi nauczyć się rozeznaczyć, uznać i celebrować”⁶⁰⁵. Dialog z judaizmem jest charakterystyczny dla owego *pas sans l'autre* Kościoła. Ta jedyna w swoim rodzaju relacja między Żydami i chrześcijanami jest znacząca także dla relacji między chrześcijanami a wyznawcami innych religii. Podczas gdy Żydzi i chrześcijanie podzielają (choć różnie interpretują) Słowo Boże obecne w Starym Testamencie (Biblia Hebrajska), chrześcijanie i wyznawcy innych religii dzielą wspólne Słowo Boga zawarte w stworzeniu i wyrażone przez stworzenia. Pierwszą księgą objawienia jest bowiem stworzony wszechświat. „Nie bez innego” oznacza zatem konieczność dialogu z innymi, dzięki któremu i przez który Kościół coraz bardziej uczy się rozeznawać, uznawać i celebrować wielkość i wspaniałość Trójjedynego Boga, Stworzyciela nieba i ziemi. Drugim istotnym słowem tytułu wspomnianego watykańskiego dokumentu jest „przepowiadanie”. Chrześcijaństwo bowiem, tak jak jest religią dialogu, tak samo z istoty swojej jest religią misyjną.

Po czwarte, wyjątkowość chrześcijaństwa związana jest z misyjnym nakazem samego Chrystusa: „Dana Mi jest wszelka władza w niebie i na ziemi. Idźcie więc i nauczajcie wszystkie narody, udzielając im chrztu w imię Ojca i Syna, i Ducha Świętego. Uczcie je zachowywać wszystko, co wam przykazałem. A oto Ja jestem z wami przez wszystkie dni, aż do skończenia świata” (Mt 28,18-20). Przez wieki misja Kościoła rozumiana była w paradygmacie ekskluzywistycznym. W jednym ze swoich listów do św. Ignacego z Loyoli św. Franciszek Ksawery pisał: „Na tych terenach tylko dlatego niewielu jest chrześcijan, że brakuje ludzi, którzy by ich chrześcijanami uczynili. Jakże często sobie wyobrażam, że przebiegam przez europejskie uczelnie, zwłaszcza przez paryską, pokrzykując co jakiś czas tak, jak to robią ludzie niespełna rozumu, i tych, którzy więcej w sobie mądrości mają niż miłości, nawołuję takimi oto słowami:

⁶⁰⁵ Walter KASPER, „Address on the 37th Anniversary of *Nostra Aetate*,” Oct. 28, 2002.

Jakże wiele dusz na skutek waszego błędnego postępowania ma niebo zamknięte, a wpada do piekła!”⁶⁰⁶. Ostatnie zdanie jest charakterystyczne dla opcji ekskluzywistycznej. Wielu wyznawców religii niechrześcijańskich traci niebo i pogrąża się w otchłani piekła, ponieważ nie zostali ochrzczeni. Zatroskany o zbawienie tych ludzi św. Franciszek Ksawery oraz inni misjonarze tamtych czasów nie przestawali chrzcić wszystkich, do których docierali. On sam ochrzcił tysiące osób. Oto, jak o tym pisze w jednym ze wspomnianych listów do św. Ignacego: „Od tej chwili zatem, kiedy tu przybyłem, nie ustaję w pracy: starannie odwiedzam wioski, a dzieci jeszcze nieochrzczone chrzczę w święconej wodzie. I tak bardzo wielką liczbę dzieci oczyściłem z grzechu, a były to takie dzieci, o których się zwykło mówić, że niemal nie dostrzegają różnicy między prawicą a lewicą. A dzieci znowu mnie samemu nie pozwalały ani brewiarza odmówić, ani posiłku przyjąć, ani nawet odpocząć, dopóki ich nie nauczyłem jakiejś modlitwy. I dopiero teraz zrozumiałem, że do takich należy królestwo niebieskie”⁶⁰⁷. Nie oznacza to, że misjonarze ci nie byli zatroskani o pogłębienie wiary tych, którym tego chrztu udzielili. Najważniejsze było jednak nawracanie i przez chrzest włączenie ich do Kościoła, który jest jedyną Arką zbawienia.

Zupełnie inne jest stanowisko współczesnych teologów opcji pluralistycznej. Dla nich misja Kościoła ogranicza się do dialogu międzyreligijnego i współdziałania na rzecz pokoju i sprawiedliwości na świecie. Tak właśnie uważa wspomniany już amerykański teolog Paul Knitter, zdaniem którego misję głoszenia Ewangelii Chrystusowej Kościół winien ograniczyć do dialogu międzyreligijnego oraz do budowania wraz z innymi pokoju i sprawiedliwości na świecie⁶⁰⁸. Jak łatwo się domyślić, takie rozumienie misji Kościoła jest logiczną konsekwencją zakwestionowania przez niego prawdy o jedności i powszechności zbawczej Jezusa Chrystusa i Kościoła. W jednym z tekstów Knitter podejmuje analizę najnowszych wypowiedzi Magisterium Kościoła na temat misji Kościoła, szczególnie encykliki Jana Pawła II *Redemptoris missio* oraz

⁶⁰⁶ Św. FRANCISZEK KSAWERY, List z dnia 28 października 1542 r. i 15 stycznia 1544 r.; hiszpański tekst oryginału w *Epistolae S. Francisci Xaverii aliaque eius scripta*, red. G. SCHURHAMMER, I. WICKI, *Monumenta Historica Societatis Iesus* 67, Romae 1944, 147-148, 166-167.

⁶⁰⁷ Tamże.

⁶⁰⁸ Paul F. KNITTER, *Jesus and the Other Names. Christian Mission and Global Responsibility* (New York: Orbis Books, 1996). Paul F. KNITTER, *The Meeting of Religions: A Christian Debate*, 8-84.

dokumentu *Dialog i przepowiadanie*. W swoim komentarzu stwierdza, że podziela te same troski. Choć krytycznie odnosi się do kwestii nawracania innych na wiarę chrześcijańską, uważając, że ważniejsze i bardziej priorytetowe w misji jest działanie na rzecz nawrócenia ku Królestwu Bożemu przez zaangażowanie na rzecz sprawiedliwości i pokoju na świecie. Nie wyklucza on jednak wezwania do nawrócenia ku Chrystusowi i Kościołowi. Natomiast oświadczenie watykańskiego dokumentu, że „dialog i przepowiadanie (...) uważane są jako składniki i autentyczne formy jedynej misji ewangelizacyjnej Kościoła” (DiP, 2), Knitter zastępuje tezą: misją jest dialog. Jego zdaniem, teza ta rozwiązuje wiele dwuznaczności istniejących w dokumentach watykańskich. Według amerykańskiego teologa, przepowiadanie i dialog nie są dwoma aspektami misji ewangelizacyjnej Kościoła, ale raczej istnieje jedna aktywność, jedna misja, którą jest dialog, a wewnątrz niej, ewentualnie, mieści się przepowiadanie. Zamiast mówić o ewangelizacyjnej misji Kościoła, tak jak to czynią dokumenty watykańskie, Knitter woli mówić o „komunikacyjnej misji Kościoła”⁶⁰⁹.

Pomiędzy ekskluzywistycznym rozumieniem misji przez św. Franciszka Ksawerego a pluralistycznym jej pojmowaniem przez Paula F. Knittera znajduje się prawdziwie katolicka koncepcja misji ewangelizacyjnej Kościoła. Nakreślona jest ona przez nauczanie Soboru Watykańskiego II oraz najnowszych dokumentach Magisterium Kościoła. Doktryna o powszechnej misji Kościoła ujęta została w soborowym Dekrecie o działalności misyjnej Kościoła *Ad gentes*. W numerze 7 tego dokumentu czytamy:

Działalność misyjna ma swoje uzasadnienie w woli Boga, „który chce, aby wszyscy ludzie byli zbawieni i doszli do uznania prawdy. Bo jeden jest Bóg; jeden i pośrednik między Bogiem i ludźmi, człowiek Chrystus Jezus, który wydał samego siebie na okup za wszystkich” (1 Tm 2,4-6), „i nie ma w żadnym innym zbawienia” (Dz 4,12). Do Niego więc, poznanego przez nauczanie Kościoła, wszyscy powinni się nawrócić i przez chrzest złączyć się z Nim oraz z Kościołem, który jest Jego Ciałem. Sam Chrystus bowiem, „podkreślając wyraźnie konieczność wiary i chrztu, potwierdził równocześnie konieczność Kościoła, do którego ludzie dostają się przez chrzest jak przez bramę. Nie mogliby tedy być zbawieni ci

⁶⁰⁹ Paul F. KNITTER, *Jesus and the Other Names. Christian Mission and Global Responsibility*, 144.

ludzie, którzy wiedząc, że Kościół założony został przez Boga za pośrednictwem Chrystusa jako konieczny, mimo to nie chcieliby bądź przystąpić do niego, bądź też w nim wytrwać”. Chociaż więc wiadomymi tylko sobie drogami może Bóg doprowadzić ludzi, nieznających Ewangelii bez własnej winy, do wiary, bez której niepodobna podobać się Bogu – to jednak na Kościele ciąży konieczność i równocześnie święte prawo głoszenia Ewangelii, a wobec tego działalność misyjna tak dziś, jak i zawsze zachowuje w pełni swą moc i konieczność (DM 7).

Istota tego nauczania została na nowo wyrażona w dokumencie *Dialog i przepowiadanie* (1991), gdzie czytamy: „Dialog i przepowiadanie, każde na swoim miejscu, uważane są za składniki i autentyczne formy jednej misji ewangelizacyjnej Kościoła” (DP 2). Autorzy są przekonani, że „zamiast osłabić ich wiarę chrześcijańską, prawdziwy dialog ją pogłębi” (DP 50). Co do konkretnego kształtu tegoż dialogu przypomniane są cztery jego formy: dialog życia, dialog działania, dialog teologiczny i dialog doświadczenia duchowego. Z pierwszym z nich mamy do czynienia wówczas, kiedy ludzie starają się żyć w duchu otwartości i dobrosąsiedztwa, dzieląc wspólne radości i zmartwienia, problemy i ludzkie przedsięwzięcia. Drugi polega na współpracy wyznawców różnych religii w tych wszystkich dziełach, które przyczyniają się do humanizacji świata, budowania sprawiedliwości, solidarności i pokoju na świecie. Trzeci z wymienionych dialogów, dialog teologiczny, jest dialogiem specjalistów poszukujących pogłębienia ich własnego dziedzictwa religijnego i docenienia duchowych wartości jednych przez drugich. Natomiast czwarty dialog, dialog doświadczenia duchowego, ma miejsce wtedy, gdy osoby głęboko zakorzenione w ich własnych tradycjach religijnych dzielą duchowe bogactwa, na przykład w odniesieniu do modlitwy i kontemplacji, wiary i dróg poszukiwania Boga lub Absolutu. Przykładem takiego dialogu było modlitewne spotkanie Jana Pawła II z przedstawicielami innych religii w Asyżu w 1986 r. Dokument podkreśla, że błędne i niebezpieczne byłoby sprowadzenie dialogu międzyreligijnego jedynie do wymiany teologicznej albo do samego *praxis*. Wszystkie cztery formy są ważne i istotne, zarówno wymiana doświadczeń duchowych, jak i wymiana teologiczna oraz wspólne zaangażowanie na rzecz humanizacji świata i kultury.

Ustosunkowując się zatem do dwóch skrajnych postaw wcześniej naszkicowanych, jednej redukującej misję do samego dialogu, a dru-

giej do samego przepowiadania, właściwą postawą jest uznanie, że dialog międzyreligijny oraz przepowiadanie Jezusa Chrystusa są „dwoma autentycznymi elementami ewangelizacyjnej misji Kościoła. Obydwa są prawowite i konieczne. Są ściśle powiązane, ale nie są wymienne” (DP 77). Jeśli zatem z jednej strony pożądane jest, aby wskazywać na wartość i konieczność dialogu międzyreligijnego jako autentycznego sposobu wypełniania misji ewangelizacyjnej Kościoła, a nie jedynie jako zamaskowanego przygotowania do nawracania, to z drugiej strony, równie wyraźnie powinno się podkreślać, że wszędzie tam, gdzie jest możliwość przepowiadania, nie należy redukować misji ewangelizacyjnej do samego dialogu. „Prawdziwy dialog międzyreligijny zakłada ze strony chrześcijanina pragnienie, by dać poznać i pokochać coraz lepiej Jezusa Chrystusa, a przepowiadanie Jezusa Chrystusa winno się odbywać w ewangelicznym duchu dialogu” (DP 77).

Podsumowując: chrześcijaństwo jest religią Boga wcielonego. W tej prawdzie wiary zawarta jest cała Jego jedyność i wyjątkowość. Jego skandal i wielkość. W Jezusie Chrystusie Bóg stał się jednym z nas. Sam Bóg. Jezus nie jest jedynie „prorokiem” – jak uważają muzułmanie. Nie jest jedynie „mesjaszem, któremu się nie powiodło” – jak twierdzą niektórzy Żydzi. Nie jest też jedynie „mędrce i nauczycielem etyki” – jak uważa wielu. On jest Bogiem. Jest Bogiem, który stał się człowiekiem, by nas zbawić. Dlatego też jest On Zbawicielem świata. On i tylko On. Jezus Chrystus, Wcielony Syn Boży, Wcielony *Logos*. Nie „*Logos* jako taki” (*Logos asarkos*) oddzielony od Jezusa i działający „poza” Nim – jak twierdzą niektórzy katoliccy teologowie. Nie „kosmiczny Chrystus” – jak uważają inni – który również zbawczo działa „poza” Jezusem, Wcielonym *Logosem*. Lecz właśnie On, Jezus z Nazaretu, wcielony Syn Boży. Dlatego też Kościół, który On ustanowił, jest tak wyjątkowy i jedyny. Tylko Kościół, o ile jest w Chrystusie, jest „powszechnym sakramentem zbawienia”. Bowiem tylko w Kościele sprawowana jest Eucharystia.

CZY TEOLOGIA KOMPARATYWNA JEST ALTERNATYWĄ DLA TEOLOGII RELIGII?

Równolegle do teologii religii od wielu lat dynamicznie rozwija się nowy typ refleksji nad religiami, zwany teologią komparatywną (ang. *Comparative Theology*). Niektórzy jej zwolennicy utrzymują, że zastąpi

ona teologię religii. Podjęte w tej książce omówienie istotnych kwestii, którymi zajmuje się teologia religii, pragnę zakończyć odpowiedzią na postawione w tytule tego podpunktu pytanie: Czy teologia komparatywna jest alternatywą dla teologii religii?

Zajmujący się tą dyscypliną nauki badacze wskazują, że jej początków dopatrywać się można w misjach jezuickich w XVI-XVIII wieku w Indiach i innych krajach Dalekiego Wschodu. Jednak cel tamtej „teologii komparatywnej” miał charakter wybitnie apologetyczny i misyjny. Chodziło o dobre poznanie religii Wschodu, aby przez znajomość ich języka i kultury, doktryny i zwyczajów dotrzeć do ich wyznawców i wykazać im, że ich religie, choć zawierają „ziarna prawdy”, w Bożym planie zbawienia nie mają już racji bytu, a jedyną prawdziwą religią jest obecnie chrześcijaństwo. Odpowiadało to zaleceniu św. Ignacego z Loyoli, który radził, aby tak prowadzić rozmowę duchową, by „wejść ich drzwiami, a wyjść własnymi”⁶¹⁰.

Nie taki jest cel współczesnej teologii komparatywnej. Jak pisze Francis X. Clooney, jezuita i jeden z najbardziej znanych współczesnych katolickich teologów komparatystów, celem teologii komparatywnej jest „praktyka przemyślenia [różnych] aspektów swojej własnej tradycji religijnej poprzez studiowanie aspektów innej tradycji religijnej”⁶¹¹. Dlatego, tak naprawdę, teologia komparatywna, o której mowa, jest stosunkowo młodą dyscypliną teologiczną, szukającą jeszcze swojej metody

⁶¹⁰ W jednym z listów wyjaśnia tę zasadę: „We wszystkich rozmowach, przez które chcemy kogoś pozyskać dla większej służby Bogu, Panu naszemu, powinniśmy postępować wobec naszego rozmówcy tak samo, jak nieprzyjaciół [szatan] postępuje z dobrą duszą; [z tym, że] on chce wszystko obrócić na złe, my zaś natomiast na dobre. Nieprzyjaciół wchodzi cudzymi drzwiami, a wychodzi swoimi. Wchodząc, zupełnie nie przeciwstawia się sposobowi postępowania osoby atakowanej. Owszem, pochwała go i wchodzi w zażyłość z duszą, pociągając ją do dobrych i świętych myśli, które darzą ją pokojem. Następnie nieprzyjaciół powoli stara się wyjść własnymi drzwiami, nakładając duszę, pod pozorem dobra, do czegoś nieodpowiedniego, do błędów albo do złudzeń, zawsze mając na celu zło. Podobnie i my możemy postępować, by osiągnąć dobro. Pochwalmy więc albo zgadzajmy się z naszym rozmówcą w jakiejś szczegółowej rzeczy dobrej, nie zwracając na razie uwagi na inne rzeczy, mające w sobie domieszkę zła. W ten sposób pozyskujemy jego przychylność, a przez to zaczynamy osiągać powoli nasz cel. Tak więc wchodząc jego drzwiami wychodzimy naszymi”. Św. IGNACY LOYOLA, *Pisma Wybrane I*, (Kraków: Wydawnictwo WAM, 1968), 541-542.

⁶¹¹ Francis X. CLOONEY, *Comparative Theology*, w *The Oxford Handbook of Systematic Theology*, red. J. WEBSTER, K. TANNER, I. TORRANCE (New York: Oxford University Press, 2007), 654.

i definicji. Od ponad trzydziestu lat rozwija się zasadniczo w krajach anglojęzycznych. Jej rozwój obserwujemy także w innych krajach, jak chociażby Niemcy i Francja, gdzie punktem ciężkości jest badanie relacji chrześcijaństwa do islamu. Kontekstem teologii komparatywnej jest pluralizm religijny współczesnego świata. Clooney tak o tym pisze: „Żyjemy w świecie, gdzie różnorodność religijna w coraz większym stopniu przemienia nas, jak i wszystko dookoła. Nie ma takiej grupy, która nie znajdowałaby się poza wpływem pluralizmu (...). Żadna wspólnota, bez względu na jakich zasadach jest oparta, nie rezygnuje również ze swoich roszczeń i wierzeń. Jeśli chcemy odnaleźć sens pośród pluralizmu religijnego i zarazem zachować naszą wiarę, potrzeba pewnego rodzaju refleksji teologicznej opartej na komparatystyce”⁶¹².

Wyszczególnić można dwa zasadnicze nurty we współczesnej teologii komparatywnej⁶¹³. Pierwszy z nich łączy ściśle teologię komparatywną z teologią konfesyjną i rozumie teologię komparatywną jako hermeneutykę tekstów. Głównymi jego przedstawicielami są Francis X. Clooney oraz James Fredericks. Drugi nurt teologii komparatywnej opiera się na analizie wspólnych idei religijnych oraz na wyprowadzanych z nich ogólnych i uniwersalnych wnioskach na temat religii. Cechuje go dystans wobec własnej tradycji religijnej i jej teologii. Głównymi przedstawicielami tego nurtu są Keith Ward, Robert Neville oraz David Tracy.

Francis X. Clooney zauważa, że „teologia katolicka, która jest komparatywna” powinna zawierać cztery podstawowe elementy określające status jej metody⁶¹⁴. Pierwszym z nich jest poszukiwanie obecności Bożej w tekstach niechrześcijańskich, czyli tzw. ziaren Słowa. Drugim elementem jest analogiczny charakter teologii komparatywnej, czyli uznanie, że także teksty religii niechrześcijańskich w jakiejś mierze mają charakter objawieniowy, a nie są jedynie wyrazem

⁶¹² Francis X. CLOONEY, *Comparative Theology. Deep learning Across Religious Borders* (Wiley-Blackwell: United Kingdom, 2010), 3.

⁶¹³ W tym opracowaniu opieram się zasadniczo na dysertacji doktorskiej ks. Bogdana Wawrzaszka *Teologia komparatywna w ujęciu wybranych przedstawicieli teologii anglosaskiej i jej krytyka w świetle teologii katolickiej* napisanej pod kierunkiem ks. dra hab. Krystiana Kałuży w Instytucie Teologii Fundamentalnej Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego w 2015 r. Por. także Krystian KAŁUŻA, „Czy teologia komparatywna zastąpi teologię religii”, *Studia Oecumenica*, 16 (2016), 319-358.

⁶¹⁴ Francis X. CLOONEY, „Is Comparative Theology Catholic?”, *Studies in Interreligious Dialogue*, nr 24 (2014): 21-25.

czysto ludzkiego wysiłku poszukiwania mądrości. Trzecim elementem teologii komparatywnej jest jej zintegrowana forma. Chodzi o stwierdzenie, że w uprawianiu teologii komparatywista powinien angażować całą swoją osobę. Ostatnim, czwartym elementem wyróżnionym przez Clooney'a jest owocność teologii komparatywnej dla teologii katolickiej. Innymi słowy, teologia komparatywna powinna przyczyniać się do rozwoju teologii religii i misjologii.

Pisząc, jaka ma być teologia komparatywna, Clooney oświadcza ponadto, że powinna posiadać równocześnie charakter międzyreligijny, komparatywny, dialogiczny i konfesyjny⁶¹⁵. Międzyreligijność oznacza, że w uprawianiu teologii komparatywnej religie na siebie wzajemnie wpływają. Dokonuje się to chociażby przez szukanie elementów wspólnych różnych religii, jak i wskazywanie na to, co je różni. Komparatywność oznacza szukanie podobieństw i różnic między tradycjami religijnymi opierając się na krytycznych badaniach pism teologicznych danych tradycji. Charakter dialogiczny jest wypadkową dwóch wcześniejszych elementów teologii komparatywnej. Jak pisze Clooney, teologowie „uczą się pisać w sposób, który przemawia także do ludzi innych tradycji”⁶¹⁶. W końcu konfesyjny charakter teologii komparatywnej oznacza, że powinna ona być prowadzona z perspektywy swojej własnej tradycji religijnej, a nie z tzw. perspektywy „neutralnej”. Teologowie powinni być zdolni do przedstawienia treści ich własnej wiary jako prawdy i uczynić ją zrozumiałą nie tylko dla tych, którzy już w nią wierzą, ale również dla tych, którzy jeszcze są na zewnątrz. „Z tego powodu – oświadcza Clooney – mówię o «konfesyjnym a nawet apologetycznym» wymiarze teologii międzyreligijnej”⁶¹⁷. W duchu tych zasad metodologicznych amerykański jezuita napisał książkę *Hindu God, Christian God. How Reason Helps Break Down the Boundaries between Religions*. Rozdział drugi książki poświęcony jest argumentom na rzecz istnienia Boga. Najpierw zaprezentowane są argumenty, jakie znajdujemy we współczesnej teologii chrześcijańskiej. Następnie omówione są argumenty, jakie znajdujemy w tradycji hinduskiej. W końcu, w części podsumowującej, autor pisze o argumentach na rzecz istnienia Boga jako

⁶¹⁵ Francis X. CLOONEY, *Hindu God, Christian God. How Reason Helps Break Down the Boundaries between Religions* (Oxford University Press: New York, 2001), 7.

⁶¹⁶ Tamże, 10.

⁶¹⁷ Tamże, 11.

międzyreligijnym projekcie teologicznym. Rozdział trzeci poświęcony jest kwestii tożsamości Boga. Jego konstrukcja jest podobna. Najpierw, opierając się na teologii Hansa Ursa von Balthasara, przedstawiona jest chrześcijańska koncepcja Boga. Następnie, na podstawie tekstów hinduskich apologetów, przedstawiona jest hinduska koncepcja Boga. W końcu, w części podsumowującej, autor pisze o tożsamości Boga, czyli kim On jest i jaka jest Jego relacja do świata, w kontekście teologii międzyreligijnej. W konkluzji jednego i drugiego rozdziału Clooney zauważa, że w omawianych kwestiach „istnieją duże obszary zgody, jak również istnieje kilka istotnych różnic”⁶¹⁸.

W przeciwieństwie do Clooneya James Fredericks w swojej teologii komparatywnej nie poświęca zbyt wiele miejsca prezentacji obcej tradycji religijnej, lecz dość szybko przechodzi do porównywania tekstów. Jego komparatystyka jest dość ogólna. Francis Clooney natomiast bardzo drobiazgowo analizuje i porównuje teksty różnych tradycji religijnych, zasadniczo chrześcijańskiej i hinduskiej⁶¹⁹. Stwierdza, że praktyka teologiczno-komparatywna cechuje się zestawianiem tekstów ze sobą (*juxtaposition*), równoczesnym ich czytaniem (*reading together*) oraz widzeniem rzeczywistości religijnej przez pryzmat tekstów obydwu tradycji (*seeing through texts from two different traditions conjointly*). W książce *Seeing through Texts*⁶²⁰ Clooney zestawia tradycyjny hinduski tekst *Tiruvaymoli* z trzema tekstami chrześcijańskimi: Ewangelią św. Jana, *Podróżą umysłu do Boga* św. Bonawentury i *Ćwiczeniami duchowymi* św. Ignacego Loyoli. „Po wykonaniu właściwej pracy komparatywnej Clooney przechodzi na etap konkluzji, który również ma charakter komparatywny, tyle że dotyczy kwestii teologicznych”⁶²¹. W tym też zawiera się teologiczny charakter tak rozumianej i uprawianej teologii komparatywnej.

W odróżnieniu od takiego podejścia, drugi nurt teologii komparatywnej jest a-konfesyjny. Z tego względu bliski jest on religioznawstwu. Najwybitniejszy jego przedstawiciel, Robert Neville, proponuje model czytania komparatywnego i porównywania idei religijnych w ogóle.

⁶¹⁸ Tamże, 88.

⁶¹⁹ Bogdan WAWRZASZEK, *Teologia komparatywna*, 176-177.

⁶²⁰ Francis X. CLOONEY, *Seeing through Texts. Doing Theology among the Srivaisnavas of South India* (Sir Satguru Publications: Delhi, 1997).

⁶²¹ Bogdan WAWRZASZEK, *Teologia komparatywna*, 189.

Uważa, że proces komparatywny obejmuje trzy zasadnicze etapy: określenie kategorii komparatywnej, translacja i specyfikacja treści, komparatystyka właściwa⁶²².

Kategorię komparatywną tworzą: obiekt religijny i aspekt, w którym dokonuje się porównania przynajmniej dwóch tradycji religijnych. Kategorią komparatywną może być np. „natura ludzka” lub „natura prawdy religijnej”, czy też „rzeczywistość ostateczna”. Każda z kategorii może zostać uszczegółowiona i rozłożona na kolejne subkategorie, które znów będą zawierać ważne i interesujące aspekty, w jakich religie mogą być porównywane. Kolejny etap – translacja i specyfikacja – polega na tłumaczeniu idei religijnych danej tradycji religijnej na wspólny język kategorii komparatywnej⁶²³. W tym sensie translacja jest czymś więcej niż tylko tłumaczeniem treści na język zrozumiały dla wszystkich. „Na tym etapie precyzuje się, w jaki sposób idee, podlegające wspólnej kategorii, są do siebie podobne, w czym się różnią, uzupełniają lub też wykluczają”⁶²⁴. Komparatystyka właściwa zachodzi po procesie translacji i specyfikacji. Polega ona na analizie treści wypełniających kategorię komparatywną w celu stwierdzenia zachodzących między nimi podobieństw i różnic.

Przykładem ilustrującym taki sposób uprawiania teologii komparatywnej może być zrealizowany na uniwersytecie w Bostonie w latach 1995-1999 projekt Cross-Cultural Comparative Religious Ideas Project (CRIP). Uczestniczyli w nim specjaliści z różnych grup kulturowych i religijnych, a także teologowie komparatyści m.in. Robert Neville. Rezultatem projektu była publikacja trzech dzieł: *The Human Condition*⁶²⁵, *Ultimate Realities*⁶²⁶ oraz *Religious Truth*⁶²⁷. „Każda publikacja posiada sześć rozdziałów napisanych przez grupę specjalistów, przy czym każdy rozdział poświęcony jest jednej religii. Po zaprezentowaniu stanowisk następują rozdziały zawierające konkluzje i wnioski pochodzące

⁶²² Por. tamże 247 oraz Krystian KAŁUŻA, „Teologia komparatywna. Geneza, opcje, szanse i problemy”, *Roczniki Teologiczne* 61 (2014) z. 9: 55-60.

⁶²³ Bogdan WAWRZASZEK, *Teologia komparatywna*, 247-251.

⁶²⁴ Tamże, 249.

⁶²⁵ Robert C. NEVILLE, red., *The Human Condition. A Volume on the Comparative Religious Ideas Project* (State University of New York Press: Albany, 2001).

⁶²⁶ Robert C. NEVILLE, red., *Ultimate Realities. A Volume on the Comparative Religious Ideas Project* (State University of New York Press: Albany, 2001).

⁶²⁷ Robert C. NEVILLE, red., *Religious Truth. A Volume on the Comparative Religious Ideas Project* (State University of New York Press: Albany, 2001).

z porównań”⁶²⁸. W swojej dysertacji doktorskiej Bogdan Wawrzaszek opisał wyniki pracy zespołu Roberta Neville’a opublikowane w książce *Ultimate Realities* traktującej o tym, jak sześć największych religii świata podchodzi do kategorii Rzeczywistości Ostatecznej⁶²⁹. Opierając się na analizach tekstów i tradycji taoizmu, buddyzmu, hinduizmu, judaizmu, chrześcijaństwa i islamu utworzona została ogólna kategoria komparatywna. Zdefiniowano ją w następujący sposób: „Rzeczywistością Ostateczną jest to, co jest najważniejsze dla życia religijnego w kontekście natury rzeczywistości”⁶³⁰. Pojęcie „Rzeczywistości Ostatecznej” (*Ultimate Reality*) jest na tyle ogólne, że obejmuje zarówno monoteistyczne koncepcje Boga osobowego, jak i chińską religię Tao, dla której to, co ostateczne, zbliża się do buddyzmu i może być określone jako niebyt (*Wuji*). Na bazie tak ogólnej kategorii przedstawione zostały opisy Rzeczywistości Ostatecznej w każdej z sześciu religii. Następnie komparatyści, Neville i Wildman, napisali rozdział zatytułowany *Comparative Conclusions*, w którym formułują kilka wniosków. Po pierwsze stwierdzają, że punktem odniesienia opisów Rzeczywistości Ostatecznej przez poszczególne religie jest punkt określony jako „spektrum poglądów”, który nadaje sens uprawianiu teologii komparatywnej. W ich pracy wyłaniają się dwie zasadnicze perspektywy: spektrum ontologiczno-antropologiczne i spektrum personalistyczne. Spektrum ontologiczno-antropologiczne oznacza, że „każda z religii posiada zarówno źródło ontologiczne, jak i antropologiczne, z których czerpie inspiracje do wyrażenia swoich koncepcji”⁶³¹. Zdaniem amerykańskich komparatystów, każda religia w różny sposób rozkłada równowagę między tymi dwoma źródłami, np. buddyzm zasadniczo czerpie swoją symbolikę z antropologicznych koncepcji na temat Rzeczywistości Ostatecznej, natomiast chrześcijaństwo opiera się głównie na zasadach ontologicznych. Zdaniem Neville’a, równomierną mieszankę obydwu źródeł, za pomocą których wyrażana jest Rzeczywistość Ostateczna, reprezentuje islam⁶³². Podobnie zróżnicowane jest spektrum personalistyczne. Jedne religie postrzegają i definiują Rzeczywistość Ostateczną jako byt osobowy, inne jako byt nieosobowy.

⁶²⁸ Bogdan WAWRZASZEK, *Teologia komparatywna*, 265.

⁶²⁹ Tamże, 266-324.

⁶³⁰ Robert C. NEVILLE, red., *Ultimate Realities*, 151. Cyt. za: Bogdan WAWRZASZEK, *Teologia komparatywna*, 268.

⁶³¹ Bogdan WAWRZASZEK, *Teologia komparatywna*, 315.

⁶³² Robert C. NEVILLE, red., *Ultimate Realities*, 165. Cyt. za: Bogdan WAWRZASZEK, *Teologia komparatywna*, 315.

W kategoriach spektrum personalistycznego na jednym krańcu znajdują się koncepcje Boga osobowego judaizmu, chrześcijaństwa i islamu, a na przeciwnym bezosobowe koncepcje Rzeczywistości Ostatecznej taoizmu i po części buddyzmu oraz hinduizmu.

Powyższa charakterystyka tego nurtu teologii komparatywnej pokazuje, że bliższy jest on religioznawstwu aniżeli teologii, zwłaszcza katolickiej. Wawrzaszek zauważa, że zaproponowana przez Neville'a koncepcja uprawiania teologii komparatywnej „nie posiada wyraźnie określonego elementu teologicznego i skupia się na danych empirycznych, będących domeną religioznawstwa porównawczego”⁶³³. Dlatego, wielu pyta, czy teologia komparatywna jest jeszcze teologią, a jeśli tak, to na czym polega jej teologiczny charakter.

Clooney i Fredericks twierdzą, że teologia komparatywna jest teologią. Clooney oświadcza, że teologia komparatywna jest nią wówczas, kiedy osoba ją uprawiająca wnosi swoje przekonania religijne w obszar badań i jednocześnie pozwala, aby wpływały one na ostateczny wynik refleksji. W odróżnieniu od religioznawstwa w teologii komparatywnej nie chodzi jedynie o ustalenie, jak porównywane teksty religijne mają się do siebie. Chodzi także o wyciągnięcie pewnych wniosków dotyczących prawdy religijnej i wiedzy o Rzeczywistości Ostatecznej. Zdaniem amerykańskiego jezuitę, teologię komparatywną charakteryzuje twórcze napięcie między poszukiwaniem uniwersalnej prawdy a wiernością prawdom własnej religii⁶³⁴. Fredericks dodaje, że „uprawianie teologii komparatywnej (na sposób komparatywny) oznacza, że chrześcijanie spoglądają na prawdy zawarte w źródłach tradycji niechrześcijańskich, widząc i poszukując w nich elementów prowadzących do zrozumienia ich własnej wiary”⁶³⁵.

Podsumowując, teologia komparatywna, zwłaszcza taka, jak ją rozumieją i uprawiają Francis X. Clooney oraz James Fredericks, stanowi ważne dopełnienie dla teologii religii. Nigdy jednak – moim zdaniem – nie będzie w stanie jej zastąpić. Dopełnienie – tak! Zastąpienie – nigdy! Nie można bowiem uprawiać teologii komparatywnej bez teologii reli-

⁶³³ Bogdan WAWRZASZEK, *Teologia komparatywna*, 323.

⁶³⁴ Francis X. CLOONEY, *Theology after Vedanta. An Experiment in Comparative Theology* (Sir Satguru Publications: Delhi, India, 1993), 4-5. Za: Bogdan WAWRZASZEK, *Teologia komparatywna*, 358-359.

⁶³⁵ James FREDERICKS, *Faith among Faiths. Christian Theology and Non-Christian Religions* (Paulist Press: New York, 1999), 145. Cyt. za: Bogdan WAWRZASZEK, *Teologia komparatywna*, 362.

gii. Mają rację ci wszyscy, którzy twierdzą, że teologia komparatywna zawsze (choć, czasami czyni to nieświadomie) zakłada jedną z trzech opcji teologii religii: ekskluzywistyczną, inkluzywistyczną lub pluralistyczną. Dla przykładu Clooney i Fredericks utożsamiają się z opcją inkluzywistyczną teologii religii. Clooney oświadcza, że jego koncepcja teologii komparatywnej pozostaje w harmonii z teologią inkluzywistyczną Karla Rahnera i Jacques'a Dupuis⁶³⁶.

Niewątpliwym atutem teologii komparatywnej jest aktywne angażowanie się w dogłębne poznanie innych tradycji religijnych oraz w dialog z ich wyznawcami. Na tej drodze następuje proces uczenia się od siebie nawzajem tego, co łączy, jak i tego, co różni, oraz prowadzi do zwalczania uprzedzeń i stereotypów. „Teologia komparatywna nie poszukuje wspólnego mianownika wszystkich religii. Zamiast tego zajmuje się szczegółowymi studiami konkretnych elementów dwóch lub więcej religii”⁶³⁷. Taka umiejętność poznawania innych i uczenia się od innych jest niewątpliwie potrzebna współczesnej teologii prowadzącej dialog międzyreligijny. Potrzebna jest również tym, którzy zajmują się teologią religii, a której zasadniczym celem jest refleksja nad innymi tradycjami religijnymi z perspektywy własnej tradycji, uważanej za prawdziwą. Teologia religii i teologia komparatywna powinny zatem współdziałać i wzajemnie się dopełniać.

⁶³⁶ Francis X. CLOONEY, *Comparative Theology*, 16. Za: Bogdan WAWRZASZEK, *Teologia komparatywna*, 374-375.

⁶³⁷ Bogdan WAWRZASZEK, *Teologia komparatywna*, 378.

WYKAZ SKRÓTÓW

Cytaty biblijne pochodzą z: *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych*. Biblia Tysiąclecia, Wydanie IV. Poznań: Wydawnictwo Pallottinum, 1991.

- BF 1964 – *Breviarium Fidei. Kodeks doktrynalnych wypowiedzi Kościoła*, redakcja Jan Maria Szymusiak, Stanisław Głowa. Poznań-Warszawa-Lublin: Księgarnia św. Wojciecha, 1964.
- BF 2007 – *Breviarium Fidei. Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła*, redakcja Ignacy Bokwa. Poznań: Księgarnia św. Wojciecha, 2007.
- BTR – Biblioteka Teologii Religii. Redakcja Ireneusz Sławomir Ledwoń i współpracownicy. Wydawnictwo KUL, Lublin 2009-
- ChR – Międzynarodowa Komisja Teologiczna, „Chrześcijaństwo i religie” (1996). W: *Od wiary do teologii*. Dokumenty Międzynarodowej Komisji Teologicznej 1969-1996, redakcja Janusz Królikowski, 393-433. Kraków: Wydawnictwo Księży Sercanów, 2000.
- CSEL – *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*, Wien 1865-
- EdE – Jan Paweł II, Encyklika *Ecclesia de Eucharistia*, Watykan 2003.
- DE – Sobór Watykański II, Dekret o ekumenizmie *Unitatis redintegratio*. W: *Sobór Watykański Drugi. Konstytucje, Dekrety, Deklaracje*. Tekst łacińsko-polski, 195-221. Paris: Éditions du dialogue. Société d'éditions internationales, 1967.
- DM – Sobór Watykański II, Dekret o działalności misyjnej Kościoła *Ad gentes divinitus*. W: *Sobór Watykański Drugi. Konstytucje, Dekrety, Deklaracje*. Tekst łacińsko-polski, 421-481. Paris: Éditions du dialogue. Société d'éditions internationales, 1967.
- DRN – Sobór Watykański II, Deklaracja o stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich *Nostra aetate*. W: *Sobór Watykański Drugi. Konstytucje, Dekrety, Deklaracje*. Tekst łacińsko-polski, 327-335. Paris: Éditions du dialogue. Société d'éditions internationales, 1967.

- DeV – Jan Paweł II, Encyklika *Dominum et Vivificantem*, Watykan 1986.
- DS – Denzinger, *Symboles et definitions de la foi catholique. Enchiridion Symbolorum*, Sous la direction de Peter Hünermann. Paris: Cerf, 1997.
- DWR – Sobór Watykański II, Deklaracja o wolności religijnej *Diginitatis humanae*. W: *Sobór Watykański Drugi. Konstytucje, Dekrety, Deklaracje*. Tekst łacińsko-polski, 401-419. Paris: Éditions du dialogue. Société d'éditions internationales, 1967.
- EG – Franciszek, Posynodalna adhortacja apostolska *Evangelii gaudium*, Watykan 2013.
- EN – Paweł VI, Encyklika *Evangelii nuntiandi*, Watykan 1975.
- KDK – Sobór Watykański II, Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*. W: *Sobór Watykański Drugi. Konstytucje, Dekrety, Deklaracje*. Tekst łacińsko-polski, 533-657. Paris: Éditions du dialogue. Société d'éditions internationales, 1967.
- KK – Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium*. W: *Sobór Watykański Drugi. Konstytucje, Dekrety, Deklaracje*. Tekst łacińsko-polski, 77-175. Paris: Éditions du dialogue. Société d'éditions internationales, 1967.
- KKK – *Katechizm Kościoła Katolickiego*. Poznań: Wydawnictwo Pallottinum, 1994.
- KO – Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna o objawieniu Bożym *Dei verbum*. W: *Sobór Watykański Drugi. Konstytucje, Dekrety, Deklaracje*. Tekst łacińsko-polski, 337-357. Paris: Éditions du dialogue. Société d'éditions internationales, 1967.
- LTF – *Leksykon teologii fundamentalnej*, redakcja Marian Rusecki, Krzysztof Kucha, Ireneusz Sławomir Ledwoń, Jacenty Mastej. Lublin-Kraków: Wydawnictwo M, 2002.
- MCC – Pius XII, Encyklika *Mystici Corporis Christi*, Watykan 1943.
- NZ – Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Nadzieja zbawienia dla dzieci zmarłych bez chrztu*. Dokument watykański. Radom: Polskie Wydawnictwo Encyklopedyczne POLWEN, 2008.

- PG – *Patrologiae Cursus Completus. Series Graeca*, 1-161. Paris: Ed. J.-P. Migne, 1857-1866.
- PL – *Patrologiae Cursus Completus. Series Latina*, 1-227. Paris: Ed. J.-P. Migne, 1841-1864.
- POK – *Pisma Ojców Kościoła*, redakcja J. Sajdak, Poznań 1924-
- PSP – *Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy*. Warszawa: Akademia Teologii Katolickiej, Wydawnictwo Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego, 1969-
- RH – Jan Paweł II, Encyklika *Redemptor hominis*, Watykan 1979.
- RMi – Jan Paweł II, Encyklika *Redemptoris missio*, Watykan 1990.
- SCh – *Sources Chrétiennes*, redakcja Henri de Lubac, Jean Daniélou, Paris 1947-
- SCL – *Synody i Kolekcje Praw* (Synodi et Collectiones Legum), redakcja Arkadiusz Baron, Henryk Pietras. Kraków: Wydawnictwo WAM, 2006-
- SS – Benedykt XVI, Encyklika *Spe salvi*, Watykan 2007.
- ST – Św. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, t. 1-34, Londyn: Katolicki Ośrodek Wydawniczy „Veritas”, 1973-1998.
- VD – Benedykt XVI, Posynodalna adhortacja apostolska *Verbum Domini*, Watykan 2010.
- WZzE – Międzynarodowa Komisja Teologiczna, „Wybrane zagadnienia z eklezjologii” (1985). W: *Od wiary do teologii*. Dokumenty Międzynarodowej Komisji Teologicznej 1969-1996, redakcja Janusz Królikowski, 197-236. Kraków: Wydawnictwo Księży Sercanów, 2000.
- ŻMT – *Źródła Myśli Teologicznej*, redakcja Henryk Pietras. Kraków: Wydawnictwo WAM 1996-.

