

SZKOŁA SERAFICKA

Chrześcijaństwo pośród religii
Pluralizm czy nadrzędność?

SERIA NOWA



Chrześcijaństwo pośród religii
Pluralizm czy nadrzędność?

Redaktor serii

Witosław J. Sztyk OFM



Chrześcijaństwo pośród religii Pluralizm czy nadrzędność?

Pod redakcją
Witosława J. Sztyka OFM

SERIA NOWA



Recenzent:
ks. dr hab. Sławomir Zieliński

Opracowanie redakcyjne:
Marcin Grabski

Korekta:
Katarzyna Solecka

Projekt okładki i strony tytułowej:
Marta Szymańda

ISSN 1898-7842

© 2009 by Prowincja Wniebowzięcia NMP Zakonu Braci Mniejszych w Polsce
Katowice Panewniki

STUDIO NOA  Ireneusz Olsza
<http://www.studio-noa.pl>
e-mail: poczta@studio-noa.pl

Słowo wstępne

Jednym z częściej odnoszonych do współczesnego świata określeń jest pojęcie globalnej wioski. Choć, ściśle rzecz biorąc, dotyczy ono sfery gospodarczej i politycznej, to z pewnością nie jest dalekie od płaszczyzny religijnej, na której również – za sprawą mediów, a także coraz częstszych i bardziej ścisłych kontaktów międzyludzkich – dochodzi niemal do zatarcia granic czasu i przestrzeni oraz wzajemnego zbliżania się i przenikania różnych religii, sekt, ruchów pseudoreligijnych, ezoterycznych itp. Rezultatem tego procesu jest coraz lepsze wzajemne odkrywanie tych zjawisk i poznawanie się wyznawców lub zwolenników religii czy ruchów, a także konwersje – przejścia z religii do sekt i na odwrót. Towarzyszy temu nie tylko powszechna tolerancja i akceptacja¹ całej tej palety wierzeń i światopoglądów, lecz także relatywizacja, wyrażająca się w popularnym przekonaniu, że każda religia jest dobra i nie jest ważne, „w co ktoś wierzy”, byle „był dobrym człowiekiem”. Tym samym chrześcijaństwo sprowadza się na płaszczyznę jednej z wielu rzekomo równorzędnych religii, a aprobatę wyraża się dla niebezpiecznych nawet sekt. Podobnie zresztą jest na płaszczyźnie różnych postaw i zachowań dotyczących sfery moralnej, przy czym, niestety, tego typu sądy coraz częściej wyrażają wierzący i praktykujący katolicy. Wynika to zarówno z ignorancji w zakresie podstawowej wiedzy religijnej, obejmującej depozyt wyznawanej przez siebie wiary, jak i z braku związanej z nią postawy „apologijnej”, polegającej na umiejętności racjonalnego uzasadnienia własnej decyzji wiary, ale także na gotowości jej obrony w sytuacji zagrożenia jako wartości najwyższej. Powszechnie dziś lansowane, zwłaszcza w mediach, hasła tolerancji, równości, demokracji i szacunku dla wszelkiej odmienności sprzyjają tego typu postawom, a nierzadko nawet je kreują.

O ile tolerancja dla wyznawców innych religii oraz coraz lepsze poznanie ich doktryn czy obrzędów, jak i związanych z nimi kultur, jest zjawiskiem pozytywnym, gdyż w przeszłości różnie to wyglądało, także w łonie samego chrześcijaństwa, o tyle aprobatą zjawiska apostazji i postrzeganie wszystkich religii

¹ Dotyczy to właściwie tak zwanego świata zachodniego. Pomijamy w tym momencie fakty prześladowania – przede wszystkim chrześcijan – w muzułmańskich krajach Azji i Afryki czy w Indiach.

jako mających taką samą wartość w zakresie chociażby prawdy objawionej czy możliwości zbawczych, jest zjawiskiem niebezpiecznym, a nawet moralnie nagannym. Objawienie chrześcijańskie wyraźnie bowiem obliguje wyznawców Chrystusa do poznawania swojej wiary i jej obrony (por. 1 P 3,15), ukazując Jezusa z Nazaretu jako jedyne historyczne wcielenie Drugiej Osoby Trójcy Świętej oraz jako jedynego Zbawiciela wszystkich ludzi (por. na przykład J 1,1–3.10.14; Dz 4,12; 1 Tm 2,4–6). Świadomość tego i umiejętność racjonalnego uzasadnienia tego twierdzenia stanowią podstawową prawdę chrześcijaństwa i wręcz kryterium bycia chrześcijaninem.

Widoczny w codziennym życiu proces stopniowej relatywizacji prawd i wartości chrześcijańskich znalazł, niestety, także swoją podbudowę teoretyczną, i to na płaszczyźnie teologicznej. Właśnie w imię demokracji, tolerancji, dialogu międzyreligijnego, powstała w połowie XX wieku – w miejsce zdezakualizowanej (ale i skompromitowanej) teologii wyzwolenia – tak zwana pluralistyczna teologia religii, która głosi równorzędność wszystkich religii jako dróg do zbawienia. Teologia ta zdecydowanie odrzuca chrześcijańskie roszczenia do wyjątkowego statusu pośród religii świata, samemu zaś Jezusowi przyznaje rolę Pośrednika zbawienia co najwyżej dla samych chrześcijan, uznając Go albo za jedno z wielu wcieleń odwiecznego Słowa, albo też odmawiając Mu tej godności w ogóle – jako najwyżej wyjątkowemu człowiekowi (teza głoszona swego czasu przez „rewizjonistycznych marksistów”, uznawana także przez wielu niechrześcijan). Teologia ta sięgnęła już forów akademickich, znajdując zwłaszcza w krajach anglosaskich (ale i azjatyckich) coraz więcej zwolenników, nawet w gronie tych, którzy byli niegdyś niekwestionowanymi autorytetami na płaszczyźnie chrześcijańskiej ortodoksji. Potwierdzeniem tego jest niezwykle bogata literatura. Problem stał się palący do tego stopnia, że Stolica Apostolska uznała za niezbędne poświęcić mu znaczną część dokumentu stanowiącego swoiste doktrynalne zwieńczenie Roku Jubileuszowego 2000 – deklaracji Kongregacji Nauki Wiary *Dominus Iesus*. Ta wypowiedź Magisterium Kościoła miała być z jednej strony wyznaniem wiary w Jezusa Chrystusa jako Syna Bożego, najwyższego Objawiciela Boga i jedynego Zbawiciela całej ludzkości, z drugiej zaś – miała się odnieść jednoznacznie do aktualnych problemów dotyczących zarówno miejsca chrześcijaństwa w świecie religii, jak i pozycji oraz znaczenia Kościoła rzymskokatolickiego pośród innych Kościołów i wspólnot kościelnych. Deklaracja wzbudziła niemało kontrowersji, prowokując mnóstwo dyskusji i polemik, momentami sięgających granic hysterii. Pod adresem *Magisterium Ecclesiae* posypały się też oskarżenia o hamowanie dialogu ekumenicznego i międzyreligijnego czy o cofnięcie się w czasy przedpoborowe. Tymczasem Kościół, reprezentowany w tym wypadku przez ówczesnego prefekta Kongregacji Nauki Wiary, kardynała Josepha Ratzingera, dziś już papieża, powtórzył to, w co wierzył od samego początku swojego istnienia i co decyduje o jego tożsamości, podobnie jak o tożsamości każdego chrześcijanina. Warto więc może w tym miejscu z całym naciskiem podkreślić, że pluralistyczna teologia religii, kwestionując podstawową

prawdę chrześcijaństwa o wyjątkowości i niepowtarzalności Wydarzenia Jezusa Chrystusa, nie jest już teologią chrześcijańską, stając się co najwyżej nową religią.

Chociaż od promulgacji deklaracji *Dominus Iesus* upłynęło już kilka lat, jej treść z pewnością nie trafiła „pod strzechy”, niewiele też ośrodków akademickich w Polsce podjęło wówczas problematykę zawartą w tym dokumencie. Tymczasem pluralistyczna teologia religii znajduje coraz więcej zwolenników i teoretyków, można się więc spodziewać, że przyjęcie określonej postawy wobec głoszonych przez nią postulatów prędzej czy później może się stać wyzwaniem dla każdego wierzącego. Niezależnie zaś od tego argumenty wysuwane przeciw zwolennikom i przedstawicielom pluralistycznej teologii religii mogą być użyteczne dla każdego, kto poszukuje odpowiedzi na pytania o to, dlaczego chrześcijaństwo uważa się za religię jedyną w swoim rodzaju i wyjątkową (nawet absolutną, jak to do niedawna określano w teologii), niesprowadzalną do rzędu jednej z wielu, a także dlaczego dla chrześcijanina nie powinno być rzeczą obojętną, jaką religię człowiek wyznaje. Odpowiedzi na te pytania i na wiele innych – bezpośrednio z nimi związanych czy też z nich wynikających – znajdują się w niniejszym opracowaniu.

Książka ta stanowi pokłosie sesji naukowej *Chrześcijaństwo pośród religii. Pluralizm czy nadrzędność?*, zorganizowanej 10 maja 2007 roku w Wyższym Seminarium Duchownym Prowincji Wniebowzięcia Najświętszej Maryi Panny Zakonu Braci Mniejszych w Polsce. Intencją organizatorów i uczestników sympozjum była prezentacja relatywistycznych tez pluralistycznej teologii religii oraz polemika z nimi z perspektywy deklaracji *Dominus Iesus* i ortodoksyjnej teologii katolickiej, przy czym problematyka spotkania, podejmowana przez poszczególnych prelegentów, została wyznaczona nie przez strukturę dokumentu Kongregacji Nauki Wiary, lecz przez węzłowe postulaty głoszone przez zwolenników pluralistycznej teorii religii. Prelegentami byli wybitni znawcy problematyki z zakresu filozofii, teologii fundamentalnej i teologii religii, a także teologii dogmatycznej i biblistyki, czyli tych dyscyplin naukowych, na które bezpośrednio powołują się klasycy pluralistycznej teologii religii i z których pozycji należy kompetentnie wykazać błędny charakter ich postulatów. Główni uczestnicy katowickiego sympozjum to przedstawiciele najważniejszych ośrodków teologicznych w Polsce: Lublina, Opola, Warszawy, Krakowa i Katowic. Specjalnym gościem sesji był Jego Eminencja ksiądz kardynał profesor Stanisław Nagy SCJ, wybitny myśliciel i jeden z twórców współczesnego kształtu polskiej teologii fundamentalnej, który poprowadził część popołudniową tego spotkania.

Oddajemy więc do rąk czytelników publikację, która – mamy nadzieję – stanowi nie tylko dokumentację sympozjum, ale przede wszystkim przydatną dla każdego apologię chrześcijańskiej wiary, służącą zarówno bardziej świadomeму i racjonalnie uzasadnionemu jej wyznawaniu, jak i obronie w sytuacji licznych dziś kontestacji chrześcijańskiej doktryny.

O. Ireneusz S. Ledwoń OFM

Soteryczne znaczenie religii pozachrześcijańskich w chrześcijańskiej tradycji teologicznej i nauczaniu Kościoła

1. Wprowadzenie

Chrześcijaństwo jako nowa religia zrodziło się wprawdzie w środowisku judaizmu, ale już wkrótce jego wyjście poza Palestynę postawiło je wobec hellenizmu, politeizmu grecko-rzymskiego oraz tygla religii, sekt, misteriów i mitologii Bliskiego Wschodu. Dla młodego Kościoła, zafascynowanego Osobą i Wydarzeniem Jezusa Chrystusa oraz nowością życia w Nim, świat „pogański” pozostawał początkowo poza perspektywą teologicznej refleksji. Określenie własnej tożsamości w tym świecie zostało jednak już wkrótce w pewnym sensie wymuszone zmieniającymi się okolicznościami historycznymi, na które składały się takie wydarzenia, jak odrzucenie Kościoła przez Synagogę, coraz częstsze ataki na chrześcijaństwo ze strony rzymskich pisarzy (Celsus, Porfiriusz, Julian Apostata), a w końcu prześladowania przez władców imperium. Rękawica rzucona chrześcijaństwu przez świat grecko-rzymski została podjęta najpierw przez apologetów i pisarzy wczesnochrześcijańskich (Justyn, Tertulian, Orygenes, Klemens Aleksandryjski, Ireneusz, Augustyn), broniących chrześcijaństwa przed kłamliwymi zarzutami i paszkwilami oraz wykazujących jego wyższość nad otaczającym je politeistycznym synkretyzmem, i to pod każdym względem: filozoficznym, teologicznym i moralnym. Akcentowali oni braki pogaństwa na wszystkich tych płaszczyznach, eksponując nie tylko jego niewystarczalność, ale także moralną i doktrynalną niegodziwość.

Sytuacja, w której wyznawcy Chrystusa musieli wręcz walczyć o przetrwanie, nie pozostała bez wpływu na to, że negatywna opinia na temat religii pozachrześcijańskich nie uległa zmianie nawet wówczas, gdy chrześcijaństwo uzyskało status najpierw równorzędności wobec innych religii, a następnie także religii państwowej. Na jej utrwalenie złożyło się również wiele innych czynników. Otóż do czasu nowożytnych odkryć geograficznych granice świata były utożsamiane

z granicami *Imperium Romanum* (łącznie z Bizancjum), czemu sprzyjała także izolacja chrześcijaństwa przez islam. Poza wspomnianym politeizmem, religiami Bliskiego Wschodu oraz pejoratywnie postrzeganymi judaizmem (jego czas miał się skończyć wraz z przyjściem Chrystusa, za którego śmierć Żydzi ponosili odpowiedzialność) i islamem (Mahomet uważany był za apokaliptycznego Antychrysta) nie znano innych religii. W średniowieczu ponadto powszechne było przekonanie, że Ewangelia została już ogłoszona wszystkim narodom (tak zwany *status post Evangelium promulgatum*), w związku z czym jej nieznanomość jest zawsze zawiniona, gdyż oznacza jej świadome odrzucenie, chyba że było ono spowodowane niesprzyjającymi czynnikami obiektywnymi, uniemożliwiającymi kontakt z misjonarzem.

W teologii, mimo wielu pozytywnych wypowiedzi niektórych Ojców Kościoła na temat religii pozachrześcijańskich, a zwłaszcza greckiej filozofii (będzie o nich mowa poniżej), utrwała się skrajna interpretacja (dokonana przez św. Fulgencjusza, biskupa Ruspe) pochodzącej od św. Cypriana z Kartaginy (zmarłego w 258 roku) zasady *extra Ecclesiam salus nulla*, odmawiająca możliwości osiągnięcia zbawienia każdemu, kto przez chrzest i wiarę w Chrystusa nie wejdzie najpierw do Kościoła. Tego rodzaju ocena możliwości (a ściśle – niemożliwości) osiągnięcia zbawienia poza widzialnymi granicami Kościoła została też przyjęta przez Stolicę Apostolską, jakkolwiek w oficjalnych wypowiedziach kościelnego Urzędu Nauczycielskiego pojawiała się sporadycznie.

2. Religie w nauczaniu *Magisterium Ecclesiae*

Do II Soboru Watykańskiego problematyka religii pozachrześcijańskich oraz ich roli w historii zbawienia była obecna w nauczaniu Kościoła jedynie okazjonalnie, przy podejmowaniu między innymi takich problemów (z zakresu przede wszystkim chrystologii, eklezjologii, soteriologii i charytologii), jak zbawienie niewiernych (traktowanych indywidualnie, niezależnie od wyznawanej religii), indyferentyzm w dziedzinie religii, wyłączność zbawienia w Chrystusie, przynależność do Kościoła a zbawienie. Zwłaszcza dwie ostatnie kwestie ujmowano w duchu wspomnianej zasady *extra Ecclesiam salus nulla* (IV Sobór Laterański, Sobór Florencki). Ogólnie negatywne nastawienie chrześcijaństwa do innych religii zdecydowało między innymi o wydaniu przez Stolicę Apostolską na przełomie XII i XIII wieku zakazu uczestniczenia azjatyckich neofitów w ich rodzimych uroczystościach religijnych w Indiach oraz zakazu akomodowania przez misjonarzy obrzędów chrześcijańskich do zwyczajów lokalnych w Chinach (tak zwany spór akomodacyjny).

Należy jednak podkreślić, że w Kościele nigdy nie negowano możliwości obecności łaski poza chrześcijaństwem, a wszystkie tego rodzaju teologiczne poglądy były zdecydowanie odrzucane. Na przykład papież Pius V bullą *Ex om-*

nibus afflictionibus (1567) potępił pogląd Michaela Bajusa (1513–1589), twierdzącego, że dobre uczynki pogan są grzechem, gdyż nie są spełnione w łasce Bożej. Bullę tę potwierdzili później Grzegorz XIII (*Provisionis nostrae*, 1579) i Urban VIII (*In eminenti ecclesiae*, 1641). Podobnie Klemens XI (*Unigenitus*, 1713) potępił jansenistyczny pogląd Pasquiera Quesnela¹ o nieudzielaniu łaski Bożej poza Kościołem (*Extra Ecclesiam nulla conceditur gratia*)².

Dopiero od czasów Piusa IX w oficjalnej wykładni nauki Kościoła pojawiają się opinie na temat możliwości osiągnięcia zbawienia przez niechrześcijan w sytuacji niezawinionej i niepokonalnej nieznajomości Chrystusa i Jego nauki. Wspomniany papież w mowie konsystorialnej *Singulari quadam* (1854), podkreślając konieczność Kościoła do zbawienia, zaznaczył, że żyjący w niepokonalnej nieznajomości chrześcijaństwa mogą być zbawieni przez Boga³. Za pontyfikatu Piusa XI Stolica Apostolska wydała trzy instrukcje (1935–1936) zezwalające chrześcijanom krajów Dalekiego Wschodu na udział w uroczystościach ku czci Konfucjusza w Chinach, w lokalnych świętach zmarłych w Mandzurii⁴ oraz ku czci przodków i bohaterów narodowych w Japonii⁵. W 1939 roku odwołano zakazy dotyczące akomodacji misyjnej w Chinach⁶.

Przełomowe znaczenie dla omawianej tutaj problematyki miała dopiero encyklika Piusa XII *Mystici Corporis Christi* (1943), która zawierała naukę o skierowaniu niechrześcijan do Kościoła za pomocą intencji lub pragnienia⁷, będących dla nich podstawą możliwości osiągnięcia zbawienia. W nawiązaniu do tej encykliki Kongregacja Świętego Oficjum w dekreście *Suprema haec sacra* (1949), zawartym w liście do arcybiskupa Bostonu, kardynała Jamesa Cushinga, napisanym w związku z szerzeniem niekatolickiej nauki przez jezuitę

¹ *Le Nouveau Testament en français avec des reflexions morales sur chaque verset* [cytowana jako *Reflexions morales*], Paris 1693.

² BF VII, 139.

³ „Trzeba oczywiście przyjąć jako prawdę wiary, 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, którzy są w nieznajomości prawdziwej religii, nieznajomości nie do przezwyciężenia, żadnej nie ponoszą winy z tego powodu w oczach Pana. Lecz któż – wobec różnorodnej natury narodów, krajów, umysłów oraz wielu innych okoliczności – miałby tyle odwagi, by określić granicę tej niewiedzy?” (BF II, 32).

⁴ Kongregacja Rozkrzewienia [pisownia oryginalna – I.S.L.] Wiary, *List „Excellentia vestra” z dnia 28 V 1935 r.*, [w:] *Breviarium Missionum. Wybór dokumentów Kościoła dotyczących dzieła misyjnego*, oprac. B. Wodecki, F. Wodecki, F. Zapłata, Warszawa 1979, t. 1, s. 270–274.

⁵ Kongregacja Rozkrzewienia Wiary, *Instrukcja „Pluries instantierque” z dnia 26 V 1936 r.*, [w:] tamże, s. 275–279. U podstaw obu tych aktów stały dwa wydarzenia: oświadczenie władz Mandzurii, że państwowe uroczystości ku czci Konfucjusza nie mają cech religijnych, oraz uznanie cywilnego charakteru sintoistycznego kultu państwowego w Japonii.

⁶ *Instructio circa quasdam caeremonias super ritibus sinensibus*. Por. J. Perszon, *Akomodacja misyjna*, [w:] *Leksykon teologii fundamentalnej*, red. M. Rusecki, K. Kaucha, I. S. Ledwoń, J. Maśtej, Lublin–Kraków 2002 [dalej: *Leksykon*], s. 39.

⁷ „[...] etiamsi inscio quodam desiderio ac voto ad mysticum Redemptoris Corpus ordinentur” (DS 3821: *De salute hominum extra visibilem Ecclesiam*).

L. Feeneya z Uniwersytetu Harvarda⁸, podkreśliła, że człowiekowi, który nie może stać się rzeczywistym członkiem Kościoła, do zbawienia wystarczy złączenie z tym Kościołem intencją lub pragnieniem, przy czym pragnienie to nie musi być wyraźne – może się ono sprowadzać do dyspozycji duszy ludzkiej, zmierzającej do uzgodnienia własnej woli z wolą Bożą⁹. W trakcie II Soboru Watykańskiego papież Paweł VI ogłosił swoją programową encyklikę *Ecclesiam suam* (1964), w której zaznaczył, że dialog z religiami pozachrześcijańskimi staje się elementem nowego odniesienia Kościoła do świata. Jako partnerów tego dialogu encyklika wymienia Żydów, muzułmanów oraz wyznawców wielkich religii afrykańskich i azjatyckich, wyrażając akceptację dla obecnych w tych religiach wartości moralnych i duchowych. W tym samym 1964 roku Paweł VI utworzył Sekretariat do spraw Niechrześcijan oraz odbył pielgrzymki do Indii i do Ziemi Świętej, w czasie których spotkał się z przedstawicielami tamtejszych religii.

II Sobór Watykański, jako pierwszy w dziejach Kościoła, poświęcił religiom pozachrześcijańskim odrębny dokument, deklarację *Nostra aetate*. W opinii jednak samych ojców soboru, a także teologów i komentatorów orzeczeń koncyliarnych, deklaracja ta nie ma charakteru wypowiedzi teologicznej czy teologicznonreligijnej, ale jest wyłącznie dokumentem pastoralnym. Nie zawiera oceny wspomnianych religii, lecz mówi o praktycznym odniesieniu Kościoła względem nich, a ściślej – wobec ich wyznawców. Pytania o zbawczy i normatywny charakter religii pozachrześcijańskich sobór świadomie pozostawił otwarte, przekazując je do dalszych rozważań teologom, gdyż teologiczna refleksja nad tymi zagadnieniami zaledwie zaczęła się wówczas rozwijać.

Wspomniana deklaracja nie jest jednak jedynym dokumentem soboru na temat religii – odniesienia do nich wprost lub pośrednio zawierają się w wielu innych wypowiedziach II Soboru Watykańskiego: w konstytucjach *Dei verbum* (3, 6), *Gaudium et spes* (10–11, 22, 26, 37–38, 41, 57, 78, 36, 92), *Lumen gentium* (1–2, 13, 16–17), *Sacrosanctum concilium* (2, 7, 9, 37–38, 40), dekretach *Ad gentes divinitus* (3–4, 79) i *Optatam totius* (16), deklaracji *Dignitatis humanae* (1). Teksty te są dość zróżnicowane pod względem treści i nawiązań, różnią się też, jeśli chodzi o doniosłość i znaczenie wypowiedzi dotyczących religii pozachrześcijańskich. Ale jest rzeczą interesującą, że właśnie tutaj można znaleźć wiele danych, które mogą stanowić podstawę teologicznej refleksji nad znaczeniem religii w historii zbawienia. Przyjrzyjmy się im pokrótce.

⁸ L. Feeney stanął w obronie świeckich teologów z kolegium jezuickiego w Bostonie, wykluczonych z uczelni przez jej rektora za głoszenie nauki określonej przez Kongregację Świętego Oficjum jako niekatolicka, a polegającej na literalnej interpretacji zasady *extra Ecclesiam salus nulla* (konieczność widzialnej przynależności do Kościoła dla osiągnięcia zbawienia). Por. J.-R. Armogathe, *Oblubienica Chrystusa i Matka wierzących. W związku z deklaracją Dominus Iesus*, ComP, 1 (2002), s. 107 n. L. Feeney oskarżył nawet kardynała Jamesa Cushinga o herezję – zob. *L'affaire Feeney*, „Sommaire”, 18 (1954), s. 44–50.

⁹ DS 3866–3873: *De necessitate Ecclesiae ad salutem*.

Sobór eksponuje prawdę o powszechnej woli zbawczej Boga, a wszystkich ludzi postrzega jako pozostających w orbicie oddziaływania skutków Paschalnego Misterium Chrystusa (por. KL 5; DM 7; DWR 11; KK 16). Wyrazem tej zbawczej woli („zbawiennych zamysłów” – DRN 1), odnoszącej się do wszystkich ludzi, jest obejmująca ich Opatrzność i dobroć Boga, wyrażająca się w tym, że nigdy nie pozostawił On ludzi samym sobie, będąc zawsze niedaleko od nich (KK 16; por. Dz 17,27), nieustannie udzielając im pomocy do zbawienia (KK 2), tak że byli oni i są nadal „w rozmaity sposób przyporządkowani do Ludu Bożego”, czyli do Kościoła (KK 16). Niechrześcijanie wiodą święte życie, stanowiące owoc działającej w religiach Bożej łaski, której rezultatem są też elementy prawdy i dobra („dobra duchowe i moralne” – DRN 2; „cenne elementy religijne” – KDK 92). Religie zawierają *semina Verbi* (św. Justyn) i z tej racji stanowią dla swoich wyznawców *praeparatio evangelica*. Te nasiona Słowa znajdują się nie tylko w ludzkich umysłach czy sercach, ale także w samych religiach i kulturach narodów, w ich tradycjach i obrzędach (KK 17; DM 9), w elementach doktryny i zasadach życia moralnego – wywodzących się z danego każdemu człowiekowi Bożego światła (DRN 2; KK 16) i będących wynikiem Bożego zrządzenia (DFK 16), a więc Bożej pedagogii wobec ludzkości (DM 3; KK 16; DM 9). Niezależnie jednak od tego religie mogą zawierać elementy błędu, fałszu, wypaczenia, które należy udoskonalić, czyli dopełnić tym, co płynie z pełni Chrystusa danej Kościołowi (KK 17; DM 3, 9).

Według konstytucji *Gaudium et spes*, zwanej wielką kartą działania Ducha Świętego w świecie, był On obecny i aktywny także w „religijnych przedsięwzięciach” i w kulturach ludzkości już przed uwielbieniem Chrystusa, a więc od początku dziejów ludzkości, nie zaś dopiero od momentu wcielenia Słowa. Z kolei w dniu Pięćdziesiątnicy Duch Święty został dany Kościołowi w nowy sposób, również w nowy sposób będąc odtąd obecnym w świecie (DM 4). Chrystus, który umarł i zmartwychwstał za wszystkich ludzi, jest jedynym Zbawicielem ludzkości (KDK 10, 22, 38, 78; DM 7), a każdy człowiek ma dostęp do owoców Jego zbawczego dzieła właśnie za sprawą Ducha Świętego, nawet nieświadomie. Tym samym w każdym człowieku dobrej woli działa łaska Boża (KDK 22, 38; por. KK 16). Uwielbiony Chrystus wylał bowiem swojego Ducha, jako Ducha miłości, na wszystkie ludzkie serca (KDK 78), dzięki czemu wszystkim udziela On swoich natchnień (KDK 92), a każdego człowieka pobudza do refleksji nad sensem własnej egzystencji (KDK 41). Jest On też obecny we wszelkich dobrych i szlachetnych pragnieniach i dziełach ludzkości – nie tylko tych, które mają charakter czysto religijny, ale i tych, które w jakikolwiek sposób służą dobru człowieka.

Sobór zdaje się też akceptować, przynajmniej *implicite*, istnienie zbawczej wiary w religiach, stwierdzając, że

wiadomymi tylko sobie drogami może Bóg doprowadzić ludzi, nie znających Ewangelii bez własnej winy, do wiary, bez której niepodobna podobać się Bogu (DM 7; por. KDK 22).

Ludzie ci mogą osiągnąć zbawienie również dzięki życiu zgodnemu z nakazami własnego sumienia (KK 16). Sobór wiąże religię z objawieniem Bożym, zwłaszcza z objawieniem przez stworzenia, nazywanym w soborowych i posoborowych wypowiedziach kościelnych „świadcstwem stworzeń” (KDK 36; KO 3, 6; KK 16), z „praobjawieniem”, określanym inaczej jako objawienie pierwotne, a więc tym, które stało się udziałem pierwszych ludzi (KO 3; KDK 36). Te sposoby Bożej manifestacji mieszczą się w ogólnej historii zbawienia i jako „pomoc do zbawienia” (KK 2; KO 3) są wyrazem troski Boga o zbawienie ludzi. Objawienie przez stworzenia prowadzi wprawdzie do niepełnego, niedoskonałego poznania Boga, realizowanego „po omacku i wśród cielesnych wyobrażeń” (KK 16; por. Dz 17,27), ale zawsze towarzyszy mu zbawcza łaska (KK 16). Pełnię poznania Boga, a tym samym „pełnię życia religijnego”, można jednak znaleźć wyłącznie w chrześcijaństwie, a ściśle – w Chrystusie, który jest „drogą, prawdą i życiem” (J 14,6) i w którym Bóg wszystko ze sobą poєднаł (DRN 2).

W okresie posoborowym Sekretariat do spraw Niechrześcijan ogłosił dwa dokumenty na temat religii pozachrześcijańskich, utrzymane w duchu II Soboru Watykańskiego. *Sugestie do dialogu między religiami* (1967) zawierają przede wszystkim wskazówki dotyczące dialogu międzyreligijnego. Jeśli zaś chodzi o teologiczną ocenę samych religii, to nie kwestionując możliwości zbawienia poza chrześcijaństwem, dokument podkreśla istnienie łaski w religiach, zarówno przed historycznym zaistnieniem Kościoła, jak i poza jego widzialnymi granicami. Poznanie Boga w religiach jest możliwe dzięki objawieniu przez stworzenia i dzięki światłu, jakie wszyscy ludzie otrzymują od Boga. Sekretariat przytacza także soborową naukę o możliwości zbawienia za sprawą życia zgodnego z sumieniem i przyporządkowania do Kościoła oraz naukę o jego pośrednictwie zbawczym. Po raz pierwszy pojawia się tu doktryna o ludzkiej genezie religii pozachrześcijańskich – będąc odbiciem „historycznego charakteru człowieka”, są one

wyrazem społecznym i instytucjonalnym świadomości religijnej danego ludu [...], postawy religijnej i zasad moralnych wrytych w duszach ludzkich, [rezultatem] poszukiwania Boga przez ludzi.

Stanowią jednak wyraz woli Bożej jako „z góry zamierzone przez Boga drogi do zbawienia i do Kościoła (II, 3)”¹⁰.

Takie podejście do kwestii genezy religii, jako wywodzących się z ludzkiego poszukiwania Boga, utrzymało się w oficjalnym nauczaniu Kościoła, a także w teologii określającej siebie jako pozostającą w nurcie soborowym. Rzadko jednak przytacza się wspomnianą opinię Sekretariatu do spraw Niechrześcijan, że religie są wyrazem Bożej ekonomii i Bożej woli, a więc odgrywają pozytywną rolę w historii zbawienia.

¹⁰ *Wiara katolicka w dialogu*, Warszawa 1967, s. 163.

Drugi z sygnalizowanych dokumentów, *Postawa Kościoła katolickiego wobec wyznawców innych religii* (1984), nie wychodzi poza naukę soboru, oceniając religie pozachrześcijańskie jako partnera w dialogu z chrześcijaństwem i podkreślając, że religie zasługują na uwagę i szacunek chrześcijan ze względu na swoje duchowe dziedzictwo (nr. 33–35)¹¹.

W 1975 roku papież Paweł VI ogłosił adhortację *Evangelii nuntiandi*, stanowiącą pokłosie synodu biskupów zwołanego z okazji dziesiątej rocznicy ogłoszenia soborowego dekretu *Ad gentes divinitus*. Adhortacja podejmuje problematykę misji Kościoła w ujęciu jego dialogu ze wszystkimi ludźmi, zwłaszcza z tymi, do których Kościół zwraca się ze swoją działalnością ewangelizacyjną. W przekonaniu papieża Kościół szanuje i ceni religie pozachrześcijańskie, będące „wyrazem ducha wielu grup ludzkich” i poszukiwania Boga, szczerego, choć niedoskonałego, którego owocem jest modlitwa oraz „godne podziwu dziedzictwo tekstów głęboko religijnych” (EN 53). Religie te stanowią przygotowanie do Ewangelii, mają jednak charakter naturalny (*religiones naturales*), gdyż jedyną religią prawdziwą jest chrześcijaństwo i tylko ono może doprowadzić człowieka do rzeczywistego kontaktu z Bogiem.

Papież Jan Paweł II, podtrzymując, ale i pogłębiając naukę soborową, doceniał znaczenie pozytywnych elementów zawartych w religiach pozachrześcijańskich, uznając je nawet za środki umożliwiające Kościołowi pogłębianie własnej tożsamości i wyraz integralności objawienia Bożego (RMis 56). Dzięki temu religie, jako rezultat powszechnego działania Ducha Świętego w świecie od zarażenia dziejów ludzkości, a więc już przed wcieleniem Słowa (RHm 6; DV 53), stanowiły – i do dziś stanowią – przygotowanie do przyjęcia Ewangelii, która równocześnie jest jedynym kryterium ich oceny i w której znajdują one swoje wypełnienie. Religie leżą jednak poza nurtem objawienia, obecnego wyłącznie w przestrzeni ekonomii biblijnej, a tym samym stanowią wyraz ludzkiego zmysłu religijnego, poszukiwania przez człowieka Boga i prawdy o sensie własnej egzystencji, popartego świadectwem stworzeń o Bogu i głosem sumienia. Pełnia życia religijnego znajduje się wyłącznie w Chrystusie i założonym przez Niego Kościele (RHm 1).

Dokument Rady Biskupów do spraw Dialogu Międzyreligijnego oraz Kongregacji do spraw Ewangelizacji Narodów *Dialog i głoszenie* (1991) jest poświęcony dialogowi z religiami pozachrześcijańskimi. Przejmuje on nauczanie soboru i Jana Pawła II o religiach jako *praeparatio evangelica*, poszerzone o biblijną i patrystyczną teologię przymierzy zawieranych przez Boga w dziejach świata (w stworzeniu, Noachickiego i synaickiego), świadczących o jedności historii zbawienia obejmującej całą ludzkość i potwierdzonych przykładami „sprawiedliwych Starego Testamentu”, a także o Królestwie Bożym zainicjowanym przez Chrystusa i obejmującym wszystkie narody. Dokument zwraca uwagę na

¹¹ „Collectanea Theologica”, 55 (1985), fasc. IV, s. 143 n.

pozytywne elementy istniejące w religiach, jak również na trudności związane z brakiem teologicznych kryteriów umożliwiających rozpoznanie w nich kanałów Bożej łaski (nr. 14–32).

W tym samym nurcie nauczania mieści się deklaracja *Dominus Iesus* Kongregacji Nauki Wiary, która uznaje istnienie w religiach pozachrześcijańskich pozytywnych elementów pochodzących od Boga, będących wynikiem Bożej pedagogii i działania Ducha Świętego, otwierających ich wyznawców na działanie Boga (*praeparatio evangelica*). Ponieważ jednak religie wiążą się z przesądami i błędami, stawiają swoich wiernych w sytuacji obiektywnie niekorzystnej w porównaniu z pełnią środków zbawczych w Kościele, stanowiąc raczej przeszkodę niż pomoc w osiągnięciu zbawienia (nr. 21–22).

3. Religie w chrześcijańskiej myśli teologicznej

W dziejach chrześcijańskiej teologii refleksja nad znaczeniem religii w historii zbawienia obfitowała w dość zróżnicowane wnioski. Już w czasach patrystycznych obok opinii negatywnych z powodzeniem rozwijano teorie zarodków Słowa i przygotowania ewangelicznego. Zniknęły one na długo z teologicznej areny myślowej (mimo pewnych prób nawiązywania do nich w okresie średniowiecza), aby powrócić w dobie II Soboru Watykańskiego, który dał impuls do rozwoju teologii religii, a zwłaszcza w okresie posoborowym, wyjątkowo płodnym w rozmaite teologicznoreligijne próby rozwiązania problemu znaczenia religii.

Duże znaczenie dla ukształtowania się nowego spojrzenia na rolę religii pozachrześcijańskich w historii zbawienia miały procesy przemian, które rozpoczęły się w teologii chrześcijańskiej już w XIX wieku, a swoje apogeum osiągnęły w pierwszej połowie XX stulecia – ostatni sobór był ich ostatecznym usankcjonowaniem. Przemiany te polegały na powrocie do źródeł teologii, jakimi są Biblia i tradycja Kościoła, zwłaszcza teologia patrystyczna. Rezultatem tego podejścia było postrzeganie religii pozachrześcijańskich w kategoriach tak zwanej teorii (teologii) wypełnienia, a także teorii anonimowych chrześcijan, ogólnej i specjalnej historii zbawienia i innych. Nie bez znaczenia były tutaj osiągnięcia nauk religioznawczych, szczególnie fenomenologii religii (Mircea Eliade, Gerardus van der Leeuw). Dyscyplina ta rzuciła nowe światło na religie, obalając powszechne przekonanie o obecnym w nich kulcie elementów natury (kosmosu), które *de facto* okazują się hierofanicznymi manifestacjami bóstwa przez elementy kosmosu, symbolizujące bóstwo i będące znakiem jego obecności w świecie.

a. Teologia patrystyczna i średniowieczna

Jak już pokrótce zaznaczono wyżej, ocena religii pozachrześcijańskich w okresie wczesnego chrześcijaństwa była ogólnie negatywna – opinię taką kształtowali przede wszystkim biskupi, Ojcowie Kościoła i pisarze wczesnochrześcijańscy. Eksponowali oni negatywne strony pogaństwa, a w kwestii bóstw najchętniej przyjmowali interpretację euhemerystyczną (Tertulian, Laktancjusz, Jan Chryzostom, Cyprian, Augustyn)¹². Ewentualne pozytywne elementy doktryny tych religii tłumaczono na zasadzie zapożyczeń z judaizmu. Teologia i nauczanie magisterialne Kościoła były zdominowane przez wspomnianą już radykalną interpretację zasady *extra Ecclesiam salus nulla*. W patrystyce istniał jednak, zwłaszcza w II i III wieku, wyraźny nurt myślowy dostrzegający w religiach oraz w filozofii greckiej aktywną i zbawczą obecność i działalność Słowa Bożego przed wcieleniem (*Verbum Incarnandum; Logos asarkos*).

W przekonaniu św. Justyna (zmarłego około 165 roku) Logos, ten sam, o którym pisze autor czwartej Ewangelii w jej Prologu, zasiał swoje nasiona (*spermata tou Logou*) w świecie, w religijnych tradycjach przedchrześcijańskich i w greckiej filozofii, w których zmanifestował się częściowo (*partialiter*), w przeciwieństwie do pełni (*totaliter*) Jego objawienia się w Inkarnacji. Tym samym wszyscy ludzie partycypują w Logosie i jako tacy są chrześcijanami, choć na różne sposoby, a samo chrześcijaństwo przekracza swoje widzialne granice i istnieje już przed swoim historycznym powstaniem (*Apologia I, Apologia II*). Również św. Ireneusz z Lyonu (zmarły w 202 roku) uważa, że Słowo, przez które Bóg zawsze się wypowiada, objawiało się ludziom i było wśród nich obecne jeszcze przed Wcieleniem jako nieodłącznie związane z ludzkimi umysłami (*mentibus infixus*). Dzięki temu wszystkie teofanie Starego Testamentu są *de facto* logofaniami i przygotowaniami do Inkarnacji, która stanowi nie tylko pełnię objawienia Bożego, ale i absolutnie nowy sposób jego realizacji przez Boga. Religie pozachrześcijańskie pozostają w orbicie zawartych przez Boga przymierzy: Adamowego i Noachickiego (*Adversus Haereses*). Według Klemensa Aleksandryjskiego (zmarłego około 215 roku), filozofia grecka jest wyrazem zbawczego działania Bożej Opatrzności względem Greków, propedeutyką „filozofii Chrystusa”, ku któremu miała prowadzić umysły, jest też pierwszym „przymierzem” zawartym z nimi przez Boga. Za prawdziwych duchowych przewodników ludzkości Klemens uważał filozofów hinduskich, braminów i uczniów Buddy. Logos był więc obecny przed wcieleniem w judaizmie w greckiej filozofii i poezji oraz w religiach Indii (*Stromateis, Logos Protreptikos*). Także Bazyli, Orygenes, Laktancjusz, Tertulian i Grzegorz z Nisy dostrzegali pozytywne wartości greckiej filozofii, w której zresztą wszyscy byli doskonale wykształceni. Augustyn (zmarły w 430 roku) nie tylko przyjmował powszechną obecność i działanie Chrystusa

¹² Euhemer z Messeny (IV/III wiek przed Chrystusem), autor *Hiera anagrafe*, był twórcą ateistycznej teorii genezy religii i pojęcia bogów jako ludzi ubóstwionych po śmierci.

przed Wcieleniem, ale także podkreślał istnienie Kościoła i samego chrześcijaństwa od początków dziejów ludzkości (*Ecclesia a iusto Abel*). W jego opinii wszyscy ludzie sprawiedliwi wszystkich czasów należeli do Chrystusa i do Kościoła (*De civitate Dei, Retractationes*). W VII wieku św. Maksym Wyznawca (zmarły w 662 roku) przyjmował wcielenie Słowa w tak zwanych religiach kosmicznych, w Prawie i profetyzmie Starego Testamentu oraz w Jezusie Chrystusie¹³.

Dla patrystycznej oceny religii pozachrześcijańskich istotne znaczenie ma także praktyczne odniesienie Kościoła pierwszych wieków i Ojców Kościoła, w przeważającej mierze piastujących urząd biskupi, do wyznawców tych religii i do obiektywnych elementów te religie tworzących. Nadawanie nowego, chrześcijańskiego sensu pogańskim kategoriom religijnym to pierwsze próby procesu asymilacji, wyrażające się między innymi w akceptowaniu pogańskich imion pochodzących z mitologii (Denis, Apolinary, Celestyn) czy związanych z pogańskimi zabobonami (Eutyches, Hilary, Ambroży). Wykorzystywano również pogańską terminologię religijną do określania rzeczywistości kościelnych (na przykład *pontifex maximus*, biskup, bazylika, liturgia, chrzest), używano pogańskich symboli – na przykład Jezus jako Dobry Pasterz był ukazywany pod postacią Orfeusza, Heraklesa, dobroczyńcy Asklepiosa, Hermesa, przedstawiano Go też na rydwanie słonecznym. U autorów niechrześcijańskich poszukiwano stwierdzeń korzystnych dla chrześcijaństwa, uznając nawet istnienie czegoś w rodzaju natchnienia u niektórych autorów pogańskich (Platona, Arystotelesa czy Homera – Justyn, Klemens, Augustyn, Euzebiusz, Grzegorz z Nazjanzu, Bazyli, Ambroży). Znaczące jest częste odwoływanie się do przepowiedni sybilijskich (Teofil Antiocheński, Laktancjusz, Augustyn) czy dostrzeganie Kościoła pod rysami sybilli. Zdaniem Klemensa Aleksandryjskiego, wieszczki te mogły się cieszyć nawet pewnym natchnieniem Bożym, jak prorocy.

Także w średniowieczu, obok powszechnie przyjmowanej negatywnej oceny religii, najwięksi teologowie tego okresu uznawali fakt objawienia się Boga ludziom spoza biblijno-chrześcijańskiej historii zbawienia. Hugon od św. Wiktora (zmarły w 1141 roku) uznawał trwałość przedchrystusowej ekonomii zbawienia po zaistnieniu chrześcijaństwa i jakby niezależnie od obowiązku przyjęcia chrztu. Piotr Lombardi (zmarły w 1160 roku), przyjmując konieczność objawienia Bożego dla zbawienia człowieka, uczył o możliwości istnienia objawienia zakrytego i tajemniczego. Piotr Abelard (zmarły w 1142 roku) upodabniał starożytnych filozofów, jako posiadających Boże natchnienie, do starote-

¹³ I. S. Ledwoń, „... i nie ma w żadnym innym zbawienia”. Wyjątkowy charakter chrześcijaństwa w teologii posoborowej, Lublin 2006, s. 44–46. Por.: A. Luneau, *L'histoire du salut chez les Pères de l'Église*, Paris 1964; tenże, *Pour aider au dialogue: les Pères et les religions non chrétiennes*, „Nouvelle Revue Théologique”, 89 (1967), s. 821–841, 914–939; G. Vallée, *Le lieu patristique d'une théologie des religions*, „Sciences Ecclésiastiques”, 28 (1976), s. 55–64; G. Ryś, *Od bałwochwalców do „innych owiec”. Z dziejów stosunku chrześcijan do pogan w starożytności i średniowieczu*, „Znak”, 515 (1998), s. 15–21; V.-M. Kärkkäinen, *An Introduction to the Theology of Religions*, Downers Grove 2003, s. 56–62.

stamentalnych proroków. Podobnie Aleksander z Hales (zmarły w 1245 roku, twórca szkoły franciszkańskiej w teologii) przyznawał filozofom (ale tylko dobrym!), a nawet niewykształconym poganom, możliwość poznania objawienia Bożego przez natchnienie wewnętrzne. Święty Tomasz z Akwinu na pytanie „Utrum infidelium ritus sint tolerandi?” odpowiadał, że nie mają one „nihil veritatis aut utilitatis”. Nie wykluczał jednak indywidualnej możliwości osiągnięcia zbawienia przez pogan, którym, jego zdaniem, Bóg „per internam revelationem revelaret ea quae sunt ad credendum necessaria”, uściślając, że „multis gentilium facta fuit revelatio de Christo”. Wiara w Chrystusa *implicite* zawiera się bowiem w wierze pogan w Opatrzność Bożą, ale tylko do historycznego momentu dokonania się Inkarnacji¹⁴.

Warto w tym miejscu przywołać postać Mikołaja z Kuzy (zmarłego w 1464 roku), przez wielu uważanego już za prekursora, a nawet przedstawiciela renesansu. W dziele *De pace fidei* (1453) uznał on pokój religijny za warunek pokoju na świecie, dostrzegł pozytywne wartości w islamie, a opierając się na patrystycznej teorii *semina Verbi*, przyjął podobieństwa istniejące między sakramentami chrześcijańskimi i rytami innych religii za odbicie obecności w świecie tego samego Logosu. Konsekwentnie też uważał, że Bóg przemawiał, i to nawet przez proroków, do wszystkich ludzi, oraz że właśnie ci prorocy i doktorzy stworzyli doktryny i obrzędy każdej religii – różnorodność ta podoba się Bogu, gdyż pozwala bardziej jaśnieć Jego chwale. Ideałem Mikołaja z Kuzy był pokój oparty na porozumieniu między przywódcami różnych religii światowych, w wyniku czego powstałaby jedna religia, jakkolwiek o zróżnicowanym wyrazie zewnętrznym (*una religio in rituum varietate*)¹⁵.

Odkrycie w czasach nowożytnych nowych lądów, zamieszkujących je ludów i ich religii nie zmieniło, niestety, utrwalonego już w teologii przekonania o konieczności chrztu i przyjęcia Ewangelii dla osiągnięcia zbawienia. Jeśli nawet w nowo poznanych religiach odnajdywano jakieś pozytywne elementy, zwłaszcza zbieżne z objawieniem chrześcijańskim, interpretowano je w ramach tak zwanej teorii zapożyczeń: miały one pochodzić z objawienia biblijnego albo stanowić pozostałości rzekomej dawnej działalności chrześcijańskich misjonarzy. Mimo rozwoju dyscyplin religioznawczych w XIX wieku i coraz lepszej znajomości religii pozachrześcijańskich, aż do XX stulecia chrześcijaństwo było kojarzone z kulturą, inne religie – z pogaństwem, bałwochwalstwem, a ich wyznawcy byli „dzikusami” służącymi bożkom¹⁶.

¹⁴ Por.: H. Nys, *Le salut sans l'Évangile. Étude historique et critique du problème du „salut des infidèles” dans la littérature théologique récente (1912–1964)*, Paris 1966, s. 21–30; G. Thils, *Problemy teologii religii niechrześcijańskich*, Warszawa 1975, s. 42 n.

¹⁵ I. S. Ledwoń, „...i nie ma w żadnym innym zbawienia”..., s. 45–50.

¹⁶ Jeszcze w pochodzącym z 1966 roku komentarzu do *Nostra Aetate* znany misjonarz i teolog, H. Maurier, pisał, powołując się na Rz 3,25 n.: „Le temps du paganisme, c'est le temps de la patience de Dieu” – por. *Lecture de la Déclaration par un missionnaire d'Afrique*, [w:] *Les rela-*

Dodajmy, że objawienie Boże w teologii scholastycznej było rozumiane jako słowo Boże, doktryna (*locutio Dei manifestans et attestans*), w wyniku czego teologowie w odniesieniu do kwestii zbawienia niechrześcijan stawiali pytania o liczbę prawd niezbędnych do podjęcia nadprzyrodzonego aktu wiary teologicznej, a więc usprawiedliwiającej i zbawczej, oraz o sposób objawienia przez Boga tych prawd konkretnemu człowiekowi. Ten sposób myślenia konsekwentnie cechował również neoscholastykę¹⁷.

Wraz z wyodrębnianiem się poszczególnych dyscyplin teologicznych kwestia zbawienia niechrześcijan znalazła się w ramach przedmiotu apologetyki, w której podręcznikach, w traktatach *De religione in genere* oraz *De religione revelata*, dominował jednak skrajny rewelacjonizm oraz wspomniane już teorie zapożyczeń i oszustwa, w świetle których chrześcijaństwo stanowiło jedyną religię objawioną i zbawczą. Także w literaturze misjologicznej nadal jako motyw działalności ewangelizacyjnej Kościoła funkcjonowało pragnienie zbawienia dusz i wyrwania ich z objęć piekła czy szatana. Same religie pozachrześcijańskie ukazywano jako bałwochwalstwo, które należy bezwzględnie wytepić.

b. Współczesne modele teologiczne

Wśród dotychczasowych prób przedstawienia relacji chrześcijaństwa do religii pozachrześcijańskich można wyróżnić trzy główne ujęcia (modele, paradygmaty): ekskluzywistyczne, inkluzywistyczne oraz pluralistyczno-relatywistyczne¹⁸. Wszystkie one wychodzą od dwóch podstawowych aksjomatów: (1) że zbawienie można osiągnąć tylko w Jezusie Chrystusie oraz (2) że istnieje powszechna wola zbawcza Boga dotycząca każdego bez wyjątku człowieka. Wyróżnienie powyższych stanowisk zależy od położenia akcentu na jedno z powyższych założeń lub na oba równocześnie.

Ekskluzywizm, zwany też eklezjocentryzmem, uwzględniający tylko pierwszy z powyższych aksjomatów, opiera się na przekonaniu, że rzeczywiste poznanie i doświadczenie Boga występuje wyłącznie w chrześcijaństwie jako jedynej religii prawdziwej. Inne religie dysponują jedynie niewyraźnym obrazem Boga i mają nikły walor zbawczy lub też nie mają go w ogóle. Są uważane za dzieło czysto ludzkie, skażone wieloma błędami, w skrajnych interpretacjach nawet

tions de l'Église avec les religions non chrétiennes. Déclaration „Nostra aetate”, éd. A.-M. Henry, Paris 1966, s. 159.

¹⁷ H. Nys. *Le salut sans l'Évangile...*; L. Artigas, *Teologia della religione*, [w:] *Le scienze della religione oggi*, ed. C. Cantone, Roma 1978, s. 251–255; I. S. Ledwoń, *Extra Ecclesiam salus nulla*, [w:] *Leksykon*, s. 389–391; tenże. *Kościół a religie pozachrześcijańskie*, [w:] *Kościół w czasach Jana Pawła II*, red. M. Rusecki, K. Kaucha, J. Mastej, Lublin 2005, s. 175–179; tenże, „...i nie ma w żadnym innym zbawienia”..., s. 183–185.

¹⁸ Podział ten, z pewnymi modyfikacjami, pochodzi od J. P. Schinellera, *Christ and Church: A Spectrum of Views*. „Theological Studies”, 37 (1976), s. 551–562.

za twory szatańskie. Paradygmat ekskluzywistyczny dominował w oficjalnej teologii katolickiej do połowy XX wieku („afery” L. Feeneya).

Za przykład tego rodzaju stanowiska podaje się także dialektyczną teologię Karla Bartha. Jego poglądy tkwią korzeniami w teologii Marcina Lutra, uznającego chrześcijaństwo za *vera et unica religio*, w której zbawienie uzyskuje się przez wiarę, natomiast wszystkie inne religie są złem same w sobie – jako ludzkie oczekiwanie na zbawienie mające się dokonać dzięki uczynom człowieka (u ojców reformacji po raz pierwszy pojawiło się też określenie religii pozachrześcijańskich jako wyniku działania szatana). Teologia dialektyczna stanowiła jednak reakcję na teologię liberalną, która, jako wyrastająca z filozofii i mentalności oświecenia oraz z jego koncepcji religii rozumu, doprowadziła do naturalizacji objawienia i Osoby Jezusa, dystansując się i „uwalniając” od wyznaniowych pism (źródeł biblijnych) i tradycji religijnej, przy zachowaniu całkowitego subiektywizmu wierzącego i krytycznego historycyzmu (A. B. Ritschl, A. von Harnack, E. Troeltsch). W ramach teologii liberalnej zanegowano nie tylko natychniiony charakter i historyczną wartość relacji ewangelicznych, ale także boską świadomość Jezusa z Nazaretu, a w skrajnych wypadkach (tak zwany kierunek mitologiczny) – nawet Jego historyczne istnienie (H. S. Reimarus, D. F. Strauss, A. Drews). Chrześcijaństwo tym samym zostało sprowadzone na płaszczyznę jednej z wielu religii, które zresztą stanowią wyłącznie historyczną manifestację jedynej religii rozumu. Karl Barth tymczasem, głosząc ekskluzywny chrystocentryzm, uznał każdą religię za wyraz ludzkiej pychy i pokusy samousprawiedliwienia przed Bogiem, za niewiarę i dzieło czysto ludzkie stojące poza i ponad objawieniem – poza słowem Bożym istnieje bowiem tylko fałsz i kłamstwo. Jedyna i ekskluzywna prawda Boża jest obecna wyłącznie w chrześcijaństwie¹⁹.

Mysł Karla Bartha zradykalizowali jeszcze kontynuatorzy jego poglądów, między innymi Hans Kraemer, Emil Brunner i Dietrich Bonhoeffer: religie, ich zdaniem, są wyrazem ludzkiego nieposłuszeństwa wobec Boga, zaślepienia, wysiłku upadłych stworzeń zmierzającego do uzyskania odkupienia, które jednak może się dokonać jedynie w Chrystusie, tylko bowiem w Chrystusie i w Kościele są obecne objawienie, łaska, wiara i zbawienie²⁰.

Inkluzywizm (chrystocentryzm) akcentuje oba powyższe aksjomaty, dopuszczając istnienie prawdziwego poznania i doświadczenia Boga poza ekonomią judaistyczno-chrześcijańską, lecz pełnię tego poznania i doświadczenia widzi wyłącznie w chrześcijaństwie jako religii wyjątkowej i nadrzędnej. Uznaje

¹⁹ J. Ratzinger, *Wiara, prawda, tolerancja. Chrześcijaństwo a religie świata*, Kielce 2004, s. 41, zwraca jednak uwagę, że Karl Barth nie postrzega innych religii jako wrogich wobec chrześcijaństwa, lecz podkreśla, że wyłącznie wiara chrześcijańska daje zbawienie. Nie chodzi mu więc o przeciwstawianie chrześcijaństwa jako religii absolutnej religiom pozachrześcijańskim, ale raczej o ukazanie religii, będącej domeną czysto ludzkich działań, jako przeciwieństwa wiary.

²⁰ I. S. Ledwoń, „...i nie ma w żadnym innym zbawienia”..., s. 65–84. We współczesnej myśli protestanckiej podobne stanowisko prezentują H. A. Netland, A. D. Clarke, B. W. Winter.

więc zbawczą wartość religii pozachrześcijańskich, ale zbawienie w nich obecne postrzega jako pochodzące od Chrystusa i Kościoła. Akceptuje także możliwości zbawcze tkwiące w religiach, jakkolwiek zakres tych możliwości różnie jest ujmowany i uzasadniany przez poszczególnych autorów, proponujących różne odpowiedzi na pytania, czy istnieje możliwość osiągnięcia zbawienia w religiach tylko dzięki udzielanej w nich łasce Chrystusa, czy też religie mają charakter zbawczy jako zamierzone przez Boga środki zbawienia, jednak nie bez pośrednictwa Chrystusa. Chodzi więc o określenie, jaka jest rola religii w Bożej ekonomii zbawienia.

Spośród teorii, które były próbami udzielenia odpowiedzi na te pytania, chronologicznie pierwsza była teoria (teologia) wypełnienia. Opiera się ona na przekonaniu, że religie pozachrześcijańskie stanowią *praeparatio evangelica* w stosunku do chrześcijaństwa, przygotowując mu drogę podobnie jak Jan Chrzciel Chrystusowi. Nie wynikają one jednak z objawienia Bożego, lecz z religijnych dążeń ludzkości, wspomaganych uprzednim działaniem łaski Bożej w ludzkich sercach. Jako namiastka prawdziwej religii, swoją rolę spełniają dopiero w chrześcijaństwie (R. Guardini, Y. Congar, H. de Lubac, H. U. von Balthasar). Teoria ta do dziś jest najczęściej przyjmowana przez teologów tak zwanej opcji soborowej, mimo że pod jej adresem wysuwa się coraz więcej zastrzeżeń. Trudno bowiem mówić o utracie znaczenia religii pozachrześcijańskich po zaistnieniu chrześcijaństwa, kiedy nie tylko nadal one istnieją, ale co więcej – wykazują się dużą żywotnością i aktywnością misyjną, zdobywając nowych wyznawców, wobec których z perspektywy chrześcijańskiej pojawia się ponownie pytanie o możliwość ich zbawienia. Uznanie obecnych w religiach pozytywnych i nadprzyrodzonych wartości jedynie za „przynależące” do chrześcijaństwa, mimo postrzegania ich jako pochodzących od Chrystusa, stanowi pewnego rodzaju zawłaszczenie tych religii przez chrześcijaństwo²¹. Przede wszystkim zaś teoria wypełnienia nie odpowiada na pytanie o znaczenie religii w Bożej ekonomii zbawienia i o ewentualną możliwość zbawienia w nich. Zdaniem Claude’a Geffré, w teologii tej ciągle pobrzmiwa Hegłowska koncepcja chrześcijaństwa jako religii absolutnej, a może nawet Hegłowski model rozwoju rzeczywistości i religii, sugeruje ona bowiem pewną ewolucję w świecie religii – od pozachrześcijańskich do chrześcijaństwa. Natomiast chrześcijaństwo nie jest prostą kontynuacją religii przedchrystusowych, lecz jest w stosunku do nich przeskokiem i zerwaniem, jest nową jakością, podobnie zresztą jak Chrystusowe objawienie w stosunku do każdego innego rodzaju objawienia²².

²¹ Niektórzy przedstawiciele buddyzmu głoszą dziś własną odmianę teorii wypełnienia, zgodnie z którą chrześcijaństwo jest etapem przejściowym i przygotowaniem do pełni życia religijnego w buddyzmie.

²² *La théologie des religions non chrétiennes vingt ans après Vatican II*, „Islamochristiana”, 11 (1985), s. 122.

Teoria historycznej obecności Chrystusa została wysunięta przez Raimona Panikara²³. Jej współcześni zwolennicy (G. Thils, K. McNamara, H. Nys, E. de Paris, A. Röper) stoją na stanowisku, że nie wystarczy uznać możliwość działania zbawczej mocy Chrystusa w duszach jednostek, lecz zbawczą wartość należy przyznać samym religiom pozachrześcijańskim jako obiektywnym, historycznym zjawiskom i instytucjom, zachowującym soteryczne znaczenie również po przyjściu Chrystusa i po ustanowieniu przezeń nowej ekonomii. Niechrześcijanie są zbawiani przez Chrystusa, którego zbawcza moc działa realnie, choć jest On ukryty, w ich religiach i przez nie – nawet jeśli wyznawcy tych religii nie poznali orędzia ewangelicznego.

Karl Rahner w teorii anonimowych chrześcijan uznaje powszechną wolę zbawczą Boga oraz trwałe ukierunkowanie (wychylenie) świata i ludzkiej natury na Boga, czego konsekwencją jest uniwersalizm łaski, która zawsze dąży do obiektywizacji, historyzacji i inkarnacji. Relacja łaski do natury nie jest rozumiana na sposób scholastyczny, „warstwowy”, łaska stanowi bowiem wewnętrzne i aktywne centrum natury, jej możliwość i zarazem wypełnienie. Miejsce spotkania natury i łaski to „egzystencjał nadprzyrodzony”, ukazujący status człowieka jako pozostającego zawsze w sytuacji zbawczej i umożliwiający przyjęcie łaski, nawet jeśli ona nie jest przez człowieka uświadomiona jako dar Boży. Na tak „przygotowaną” naturę ludzką nakłada się Boża oferta zbawcza przyjmowana w wierze. Jednak dla człowieka, który jej nie zna, nadprzyrodzona wiara także jest dostępna, jakkolwiek tylko *implicite*, wówczas, gdy człowiek przyjmuje siebie wraz z całą konstytucją własnej natury i według tej natury postępuje. Taki akt jest wiarą anonimową, ale i wiarą w sensie właściwym, a więc teologalną – usprawiedliwiającą i zbawczą. Ponieważ wiara anonimowa i nadprzyrodzony egzystencjał są ze swojej natury skierowane na objawienie historyczne i na związaną z nim łaskę udzielaną w Chrystusie, człowiek podejmujący tego rodzaju akt wiary staje się anonimowym chrześcijaninem. Gdy jednak objawienie Chrystusowe staje się dostępne dla ludzkiego umysłu, człowiek ma obowiązek przyjęcia go lub odrzucenia – nie ma możliwości powrotu na płaszczyznę wiary anonimowej. Wiara *implicite* jest więc akceptowana przez Boga jako usprawiedliwiająca i zbawcza tylko tam, gdzie w grę nie wchodzi jej zniesienie przez wiarę *explicite*. Jest ona bowiem z natury wiarą tymczasową, oczekującą na wypełnienie. Skoro, jak wspomniano, łaska ma charakter inkarnacyjny, a inkarnacja ta dokonuje się w historii i społeczności ludzkiej, i tam też się konkretyzuje, staje się ona osiągalna przez widzialne znaki i słyszalny język. Także manifestacja łaski w Chrystusie jest ukierunkowana na człowieka i spotyka go, sięga jego wnętrza nie bezpośrednio, lecz za pośrednictwem kategoryalnych mediów tam, gdzie człowiek żyje, czyli w społeczności i w historii, a dokładnie – w historii zbawienia. Łaska i objawienie potrzebują więc religii jako niezbędnej instancji pośrednictwa

²³ *The Unknown Christ of Hinduism*, London 1964.

zbawczego, tym bardziej że człowiek nie egzystuje jedynie w swojej prywatności czy wewnętrzności, ale jest istotą o naturze społecznej. Podobnie jak w swoim bytowaniu osobowym funkcjonuje w relacjach społecznych, tak też swoją religijną relację z Bogiem realizuje w sposób nieodłączny od tradycji i wspólnoty religijnej, w której żyje. Religie pozachrześcijańskie stają się więc religiami prawnomocnymi (*legitimae religiones*), ale prawomocność ta jest uzasadniona tylko do momentu ich spotkania z chrześcijaństwem i Ewangelią. Odnosi się więc wyłącznie do religii przedchrześcijańskich, przy czym to „przed” jest rozumiane przez Karla Rahnera bardziej w sensie teologicznym niż chronologicznym: „przedchrześcijański” oznacza „przed spotkaniem z obiektywnie obowiązującą religią Chrystusa”. Ponieważ chrześcijaństwo musi napotkać człowieka, przyjść do niego na drodze historycznej, a moment początkowy przyjścia Ewangelii na świat może być czasowo bardzo odległy od momentu jej spotkania z konkretną religią pozachrześcijańską, „przedchrześcijańskość” trwa do momentu, w którym – jak pisze Karl Rahner – chrześcijaństwo stanie się realną wielkością wewnątrz danej historii i kultury, rzeczywistym, historycznym momentem tej kultury²⁴. Po nastaniu tego *terminus ad quem*, czyli po spotkaniu z Chrystusowym orędem, religia pozachrześcijańska traci rację bytu i swoją prawomocność²⁵.

W teologii Karla Rahnera pojawiły się także pojęcia powszechnej (ogólnej) oraz szczegółowej i specjalnej historii zbawienia – pierwsza miałaby być procesem obejmującym całą ludzkość, w tym wszystkie religie, druga, zapodmiotowana w dziejach Izraela, stanowiłaby przygotowanie na przyjście Chrystusa, trzecia wreszcie byłaby zrealizowana w Wydarzeniu Jezusa Chrystusa i kontynuowana w Jego Kościele²⁶. Pojęcie historii zbawienia przyjęło się w doktrynie II Soboru Watykańskiego, a rozwinięte zostało w teologii okresu następującego bezpośrednio po soborze (A. Darlap, H. R. Schlette, G. Thils), przy czym dziś najczęściej przyjmuje się, za Adolfem Darlapem, dwuczłonowy podział historii zbawienia: na powszechną (ogólną), obejmującą całość dziejów zbawienia ludzkości i jej religie, oraz specjalną, odnoszącą się do ekonomii biblijnej²⁷. Stary Testament jest tutaj traktowany łącznie z Nowym Testamentem jako jego przygotowanie. *De facto* chodzi jednak o jedną historię zbawienia, na dwa sposoby realizowaną przez Boga w dziejach świata.

Relatywistyczny pluralizm (teocentryzm), akceptując tylko fakt powszechnej woli zbawczej Boga, relatywizuje chrześcijaństwo, traktując je jako jedną

²⁴ *Das Christentum und die nichtchristlichen Religionen*, „Schriften zur Theologie”, 5 (1962), s. 139–144.

²⁵ I. S. Ledwoń, „...i nie ma w żadnym innym zbawienia”..., s. 148–158.

²⁶ K. Rahner, *Weltgeschichte und Heilsgeschichte*, „Schriften zur Theologie”, 5 (1962), s. 115–135; tenże, *Podstawowy wykład wiary*, Warszawa 1987, s. 124 n.; K. Rahner, H. Vorgrimler, *Mały słownik teologiczny*, Warszawa 1987, kol. 142 n.

²⁷ A. Darlap, *Die Grundlagen heilsgeschichtlicher Theologie*, [w:] *Mysterium salutis. Grundriss heilsgeschichtlicher Dogmatik*, t. 1, hrsg. v. J. Feiner, M. Löhrer, Einsiedeln–Zürich–Köln 1965, s. 1–156.

z wielu pełnoprawnych dróg zbawienia prowadzących do jednego i jedyne-
go Boga. Różne religie są tylko rozmaitymi wyrazami poznania i doświadcze-
nia Boga, wspólnego im i w równym stopniu dostępnego. To, że żadna religia
nie jest zdolna do pełnego i adekwatnego wyrażenia prawdy Bożej, wyklucza
możliwość jakiegokolwiek wyodrębniania chrześcijaństwa spośród innych re-
ligii (J. Hick, A. Race, S. J. Samartha, P. F. Knitter i inni), nie ma bowiem żad-
nej możliwości zweryfikowania obiektywnej prawdziwości którejkolwiek religii
(W. C. Smith). Chrystus jest tylko wzorcem pośrednika zbawienia albo jednym
z wielu takich pośredników, obecnych na wielu równorzędnych drogach zba-
wienia. Nie jest On tożsamy z odwiecznym Logosem, ale jest jedną z wielu Je-
go manifestacji w świecie – utożsamia się z Chrystusem, ale Chrystus jest kimś
więcej niż tylko Jezusem: jest jedną z wielu nazw jednej uniwersalnej, transcen-
dentnej Rzeczywistości. Pluralistyczno-relatywistyczna teologia religii, propa-
gując hasła wolności, demokracji i dialogu, zajęła, zdaniem Josepha Ratzinge-
ra, miejsce teologii wyzwolenia. Jej poglądy mają charakter redukcjonizmów
w stosunku do ortodoksyjnej, klasycznej chrystologii chrześcijańskiej, sprowa-
dzających całość objawieniowo-zbawczego dzieła Jezusa Chrystusa do jedne-
go z jego aspektów. W pewnym sensie nawiązuje ona do dawnych błędów teo-
logicznych obecnych w dziejach chrześcijaństwa, dotyczących między innymi
jedności dwu natur w Jezusie Chrystusie (nestorianizm, monofizytyzm, arian-
izm) czy rozdziału Jezusa historii od Chrystusa wiary (H. S. Reimarus, R. Bult-
mann), odwołuje się także do mitologicznych, synkretystyczno-symbolicznych
teorii dotyczących historyczności Jezusa. U ich podstaw leżą określone aprio-
ryczne założenia natury teologicznej (nieaktualność wielu tradycyjnych prawd
chrześcijańskich, niemożność ujęcia i adekwatnego wyrażenia prawdy Bożej
przez jakąkolwiek religię) i filozoficznej (kantyzm, relatywizm i subiektywizm
poznawczy, odrzucenie metafizyki), jak również filozoficznie zdeterminowana
egzegeza (Kantowskie rozróżnienie między fenomenem a noumenem) kwestio-
nująca mesjańską świadomość Jezusa²⁸.

* * *

Współczesne dyskusje teologicznoreligijne na temat soterycznego statusu
religii pozachrześcijańskich koncentrują się w zasadzie wokół jednego podsta-
wowego problemu: czy religie te mają charakter zbawczy jako zamierzone przez

²⁸ Por. I. S. Ledwoń, *Pluralistyczna teologia religii*, [w:] *Teologia religii. Chrześcijański punkt widzenia*, red. G. Dziewulski, Łódź–Kraków 2007, s. 35–54. To, co powiedziano wyżej na temat pluralistycznej (czy ściślej – pluralistyczno-relatywistycznej) teologii religii, było niezbędne do całościowego ujęcia omawianego tutaj zagadnienia współczesnych paradygmatów teologicznoreli-
gijnych. Szczegółowa prezentacja poglądów pluralistów stanowi osnowę całej niniejszej publikacji.

Boga i pełniące określoną funkcję w historii zbawienia, czy też ich wyznawcy zbawiają się niezależnie od wyznawanej religii²⁹. Rzecz jasna, chrześcijańska teologia religii, chcąc nie tylko pozostać wierną tradycji wiary Kościoła, ale także zachować to, co stanowi *proprium christianum*, a więc wiarę w Jezusa Chrystusa jako Wcielonego Syna Bożego, nie może zakwestionować Jego jedynego zbawczego (w tym i objawieniowego) pośrednictwa – dlatego pluralistyczna teologia religii nie jest *de facto* chrześcijańską teologią, lecz jest już nową religią. Na straży takiego ujęcia zagadnienia stoi też niezmiennie *Magisterium Ecclesiae*, wyrażające oficjalne stanowisko Kościoła. W ramach toczonych przez teologów dyskusji dotyczących sposobu, w jaki jest udzielana poza chrześcijaństwem zbawcza łaska Chrystusa (paradygmat inkluzywistyczny), *Magisterium Ecclesiae* zdaje się preferować tę ostatnią: religie stanowią *praeparatio evangelica* i swoją ostateczną skuteczność osiągają w chrześcijaństwie. Pozostaje jednak kilka problemów, których dokumenty kościelne nie precyzują, w tym przede wszystkim pytania o kryteria prawdziwości religii, jej genezy, o związek między objawieniem i zbawieniem, o znaczenie pluralizmu religii w świecie i w historii. Oczywiście jak długo toczyć się będą dyskusje teologiczne, tak długo *Magisterium Ecclesiae* nie zajmie ostatecznego stanowiska w tych kwestiach. Warto jednak dodać, że jedną z prób całościowego opracowania tej problematyki stanowi teoria objawieniowej genezy religii, która zostanie omówiona pokrótce w innym artykule w niniejszej publikacji, dotyczącym pluralizmu religii *de iure*.

Należy także podkreślić, że od czasów soborowego otwarcia się Kościoła na świat religie pozachrześcijańskie są traktowane z najwyższym szacunkiem – jako partnerzy w dialogu i współpracy na rzecz doczesnego i wiecznego dobra ludzkości³⁰. Dialog międzyreligijny jednak nie może być prowadzony za cenę niedostrzegania różnic między chrześcijaństwem i religiami, a nawet między nimi samymi, zwłaszcza zaś za cenę odrzucenia wiary w boską godność Jezusa z Nazaretu.

²⁹ Dzięki życiu zgodnemu z sumieniem, jak chętnie podkreślają wypowiedzi magisterialne. Pozostaje jednak zasadnicze pytanie: czy sumienie człowieka religijnego, jakiegokolwiek religii by on nie wyznawał, może funkcjonować niezależnie od niej, czy to raczej doktryna i normy moralne religii kształtują to sumienie? Odpowiedź wydaje się dość jednoznaczna.

³⁰ Zob. J. Urban, *Dialog międzyreligijny w posoborowych dokumentach Kościoła*, Opole 1999.

O. Grzegorz Chrzanowski OP

Filozoficzne podstawy pluralistycznej teologii religii

Zanim przejdę do przedstawienia wybranych filozoficznych założeń pluralistycznej teologii religii, pragnę uczynić kilka uwag wstępnych. Przede wszystkim termin „teologia pluralistyczna” jest bardzo ogólny. Nie mam wystarczających kompetencji, aby przedstawić wszystkie filozoficzne założenia tak rozległego nurtu teologicznego, jakim jest teologia pluralistyczna w jej różnych odmianach. Dlatego ograniczę się do jednego przedstawiciela pluralizmu – brytyjskiego filozofa religii i teologa Johna Hicka. Mam nadzieję, że wywołane tym ograniczeniem uczucie zawodu zostanie nieco złagodzone, jeśli dodam, że od pewnego czasu jest on nie tylko najbardziej znanym, ale także przez wielu – w tym również przez Josepha Ratzingera, który polemizował z Johnem Hickiem zanim jeszcze został papieżem – uważanym za najważniejszego przedstawiciela tego nurtu¹.

Formacja intelektualna Johna Hicka jest przede wszystkim formacją filozoficzną. W zasadzie do pierwszej połowy lat siedemdziesiątych XX wieku, czyli do momentu zajęcia się tematem eschatologii, a później pluralizmu religijnego, John Hick porusza tematy tradycyjnie podejmowane przez analityczną filozofię religii. Są to zagadnienia: argumentów za istnieniem Boga, teodycei, analizy wiary religijnej, racjonalności wiary i sensowności języka religijnego. Oczywiście uprawianie filozofii religii w paradygmacie filozofii analitycznej zakłada dobrą znajomość teologii i klasyków myśli chrześcijańskiej. Należy jednak pamiętać, że o filozoficznym charakterze swojego dorobku i „hipotezy pluralistycznej”, jak sam ją określa, John Hick mówi wprost, wyjaśniając we wstępie do książki *An Interpretation of Religion. Human Responses to the Transcendent*, że podejmowana przezeń interpretacja religii nie ma ani charakteru naturalistycznego, ani konfesyjnego. Interpretacja naturalistyczna usiłowałaby tłumaczyć fenomen religii jako zjawisko czysto ludzkie, naturalne, niepociągające za sobą

¹ Zob.: *Problemy chrześcijaństwa w XXI wieku. Rozmowa z kard. Józefem Ratzingerem*, „Biuletyn KAI”, 7 listopada 2000 roku; J. Ratzinger, *Wiara, prawda, tolerancja. Chrześcijaństwo a religie świata*, przeł. R. Zajączkowski, Kielce 2004, s. 93–110.

z konieczności wiary w istnienie Boga lub innej nieosobowej sfery nadprzyrodzonej. Interpretacja konfesyjna z kolei tłumaczyłaby religię z punktu widzenia konkretnego wyznania, nosiłaby więc znamiona interpretacji teologicznej. Dystansując się metodologicznie zarówno od wszelkich form redukcjonizmu religijnego, jak i od wywodzących się z wnętrza konkretnej religii teologicznych ocen doświadczenia religijnego ludzkości, John Hick zamierza przedstawić – jak pisze – religijną interpretację religii:

Rodzaj teorii, który rzadko był podejmowany, jest religijna, lecz nie konfesyjna interpretacja religii w wielości jej form; to właśnie będę się starał tutaj przedstawić².

W innym miejscu, polemizując z jednym ze swoich krytyków, Gavinem D'Costą, który powiada, że teoria pluralistyczna jest tylko jeszcze jedną formą odrzucanego przez pluralistów ekskluzywizmu, John Hick stwierdza:

W rzeczywistości religijny ekskluzywizm i religijny pluralizm przynależą do odmiennych logicznych rodzajów, pierwszy jako będący samopotwierdzającym się twierdzeniem wiary, drugi jako **filozoficzna** [podkreślenie – G.C.] hipoteza³.

Nie miejsce tu na podejmowanie po raz kolejny debaty na temat różnic między teologią a filozofią religii, należy jednak zaznaczyć, że interdyscyplinarny charakter analiz John Hicka sprawia, że z punktu widzenia metody powstaje pytanie, czy autor wypowiada się jako chrześcijański teolog, czy raczej jako filozof usiłujący zrozumieć ogólne relacje między religiami świata i ich postulowaną transcendentną podstawą. Wybitni krytycy hipotezy pluralistycznej, Kenneth Rose i Gavin D'Costa, są zdania, że nie jest to już chrześcijańska teologia religii, lecz raczej filozofia pluralizmu religijnego, czy też filozofia religii świata⁴.

Po tym krótkim wstępie przejdę do omówienia kolejnych zagadnień. Najpierw przedstawię pluralistyczną teologię religii Johna Hicka, a następnie wybrane przeze mnie jej filozoficzne podstawy: sceptycyzm religijny, relatywizm i epistemologię Immanuela Kanta.

² J. Hick, *An Interpretation of Religion: Human Responses to the Transcendent*, New Haven 1989, s. 1 [przekład własny].

³ Tenże, *The Possibility of Religious Pluralism*, [w:] *Dialogues in the Philosophy of Religion*, Palgrave 2001, s. 171.

⁴ G. D'Costa, *Theology and Religious Pluralism. The Challenge of Other Religions*, Oxford 1986, s. 39; K. Rose, *Knowing the Real. John Hick on the Cognitivity of Religious and Religious Pluralism*, New York 1996, s. 70.

1. Hipoteza pluralistyczna Johna Hicka

Począwszy od lat siedemdziesiątych XX wieku John Hick konsekwentnie rozwija stanowisko pluralistyczne, znane początkowo jako „przewrót kopernikański” w teologii religii⁵. Wyznawcy tradycyjnego dogmatu „poza Kościołem nie ma zbawienia”, jak powiada John Hick, dominującego w Kościele do XX stulecia, mogą być porównani ze zwolennikami astronomii Ptolemeusza w jej schyłkowej fazie. Z jednej strony teolodzy starają się podtrzymać tradycyjny dogmat, głoszący, że poza Kościołem nie ma zbawienia, z drugiej zaś strony niewielu traktuje ograniczenie zbawienia do Kościoła dosłownie. Dopuszcza się pogląd, że niechrześcijanin może być zbawiony, jeśli żyje moralnie, a jego nieznanomość Ewangelii nie jest zawiniona. Podobnie było w czasach Mikołaja Kopernika. Gdy w miarę rozwoju astronomii na podstawie danych pochodzących z obserwacji zaczęto kwestionować stary, Ptolemeuszowski obraz kosmosu – z Ziemią w centrum oraz gwiazdami i planetami krążącymi wokół niej, wówczas zamiast porzucić starą teorię, zaczęto ją modyfikować, zmieniając torry planet czy dodając tak zwane epicykle. Również dziś teologia religii zawiera epicykle, które próbują pogodzić dogmat *Extra Ecclesiam* z bogactwem życia religijnego ludzkości. John Hick pisze:

Kiedy spotykamy wyznawcę innej religii dodajemy epicykl do teorii, który sprawia, że choć świadomie przynależy on do innej religii, to w sposób nieświadomy lub wewnętrzny może być chrześcijaninem [...]. Każdy, kto nie jest niewolniczo przywiązany do pierwotnego dogmatu, dostrzeże prawdopodobnie sztuczność oraz małą siłę dowodową utworzonego obrazu i będzie gotów na przewrót kopernikański w swojej teologii religii⁶.

Rewolucja w chrześcijańskiej teologii religii oznacza, że religie świata nie mogą już dłużej być postrzegane jako krążące wokół chrześcijaństwa. W nowej epoce religijnego ekumenizmu to Bóg ma się znaleźć w centrum religijnego uniwersum i to wokół niego krążą wszystkie religie.

Opisana wyżej teoria została poddana szerokiej krytyce, dotyczącej szczególnie znaczenia słowa „Bóg”. Pod wpływem zarzutów John Hick zmodyfikował swoje stanowisko, nawiązując do Kantowskiego rozróżnienia między fenomenem, czyli rzeczywistością taką, jaka jawi nam się w akcie poznania, a sferą noumenalną, nieuchwytną dla naszego poznania oraz istniejącą niezależnie od jakichkolwiek naszych aktów poznawczych, rzeczą samą w sobie, *Ding an sich*. Rzeczywistość fenomenalna i rzeczywistość noumenalna są jedną i tą samą rzeczywistością, rozróżnioną jedynie ze względu na możliwości poznawcze człowieka. Opierając się na Kantowskim rozróżnieniu, John Hick twierdzi, że

⁵ J. Hick, *The Copernican Revolution in Theology*, [w:] *God and the Universe of Faiths*, London 1977, s. 120.

⁶ Tamże, s. 125.

Ostateczna Boska Rzeczywistość w swoim aspekcie noumenalnym jest niedostępna ludzkiemu poznaniu, może jednak być doświadczana jako wiele fenomenów religijnych, które mogą przybrać formę osobowych bóstw lub nieosobowych absolutów:

Boska Rzeczywistość jest doświadczana i przemyślana przez rozmaite ludzkie umysłowości ukształtowane przez różne tradycje religijne jako wiele bóstw i absolutów opisywanych przez fenomenologię religii. Owe boskie osoby i nieosobowe metafizyczne przedstawienia, jak będę je nazywał, nie mają charakteru iluzorycznego, lecz empiryczny, to znaczy doświadczalny, i są rzeczywiste jako prawdziwe przejawy Boskiej Rzeczywistości⁷.

Ważne miejsce w teorii Johna Hicka zajmuje chrystologia. Dla angielskiego teologa Jezus Chrystus jest jedną z wielu wybitnych postaci życia religijnego ludzkości, ale nie Synem Bożym⁸. Uznanie Jezusa za Boga jest sprzeczne z Jego intencją – powiada John Hick – ponieważ sam Jezus nigdy nie głosił, że jest Bogiem. Ubóstwienie Jezusa to zasługa rozwoju teologii pierwszych chrześcijan. W teologii pierwszych Ojców Kościoła dokonał się znamienity proces diwinizacji Jezusa z Nazaretu: od metaforycznego pojmowania Jezusa jako Syna Bożego (*Son of God*) do metafizycznego rozumienia Jezusa jako Boga Syna (*God the Son*), drugiej osoby Trójcy Świętej. Końcowym aktem tego procesu było orzeczenie dogmatyczne o unii hipostatycznej, czyli dogmat o zjednoczeniu natury Boskiej i ludzkiej w osobie Chrystusa, ogłoszony na Soborze Chalcedońskim w 451 roku. Podobne procesy ubóstwienia założycieli religii, uważa John Hick, dokonywały się także w innych tradycjach, na przykład uznanie Buddy za boga w niektórych szkołach buddyzmu mahajany.

2. Sceptycyzm religijny

Termin „sceptycyzm”, pochodzący od greckiego słowa *skeptómai* – ‘rozglądać się uważnie, badać dokładnie, rozpatrywać’ – może być rozumiany wieloznacznie⁹. Zarówno jednak sceptycyzm w ujęciu potocznym (brak wiary, wątpliwanie, chwiejność w postępowaniu), jak i sceptycyzm psychologiczny (skłonność do roztrząsania, uwarunkowana poczuciem braku pewności postawa poszukiwania racjonalnej motywacji), zawdzięczają swoje rozumienie sceptycyzmowi w znaczeniu filozoficznym. W swoim podstawowym, a więc filozoficznym znaczeniu sceptycyzm oznacza

⁷ Tenże, *An Interpretation of Religion...*, s. 242 [przekład własny].

⁸ Tenże, *Jesus and the World Religions*, [w:] *The Myth of God Incarnate*, ed. J. Hick, London 1993, s. 210.

⁹ Zob. *Sceptycyzm*, [hasło w:] *Filozofia a nauka. Zarys encyklopedyczny*, red. Z. Cackowski, J. Kmita, K. Szaniawski, P. J. Smoczyński, Warszawa 1987, s. 621–636.

pogląd filozoficzny negujący możliwość poznania prawdy w obiektywnym (inaczej klasycznym, czyli odpowiadającym definicji: zdanie jest prawdziwe wtedy i tylko wtedy, gdy jest tak, jak ono głosi) znaczeniu słowa „prawda” i propagujący w związku z tym tzw. postawę sceptyczną, polegającą przede wszystkim na wstrzemięźliwości poznawczej, czyli na powstrzymywaniu się od wydawania sądów¹⁰.

Opierając się na powyższej definicji, można wyróżnić sceptycyzm filozoficzny: teoretyczny, normatywny i metodyczny¹¹.

Sceptycyzm teoretyczny to stanowisko epistemologiczne zmierzające do wykazania bezpodstawności poznawczych kryteriów prawdy w zakresie sądów o rzeczywistości transcendentnej. Może on być zupełny (odrzućcenie jakichkolwiek sądów o rzeczywistości zewnętrznej) lub częściowy (odrzućcenie sądów pewnego typu o tej rzeczywistości lub sądów o pewnych jej dziedzinach).

Sceptycyzm normatywny wyraża się w dyrektywie nakazującej powstrzymać się od wydawania sądów wobec braku zadowalającego kryterium rozstrzygania o prawdzie lub fałszu. Może być skrajny lub umiarkowany. Sceptycyzm skrajny nakazuje wyrzec się wyboru zarówno wobec tezy, jak i jej negacji (starożytna zasada *epoché*), sceptycyzm umiarkowany dopuszcza możliwość „przychylenia się” do jakiejś tezy na przykład ze względu na kryteria użyteczności czy zadowolenia estetycznego.

Sceptycyzm metodyczny tak naprawdę nie jest sceptycyzmem. Polega na chwilowym powstrzymywaniu się od uznania jakiegoś sądu lub jego przeczenia, aby przez poddawanie w wątpliwość rozstrzygnąć o prawdzie lub fałszu. Przy czym nie wątpi się, że w zasadzie twierdzenie jest rozstrzygalne.

Rozpatrując rzecz z punktu widzenia historii filozofii, sceptycyzm jako kierunek filozoficzny sięga korzeniami początków myśli ludzkiej. Co interesujące – jednym z pierwszych przejawów tej postawy był sceptycyzm religijny Ksenofanesa z Kolofonu, szczególnie zaś jego krytyka antropomorficznej i politeistycznej religii Greków:

Nie było i nigdy nie będzie – powiada Ksenofanes – człowieka posiadającego jasną wiedzę o bogach i w ogóle o tych wszystkich rzeczach, o których ja mówię. Zaprawdę choćby się nawet komuś zdarzyło powiedzieć coś arcsłusznego, to jednak on sam o tym nie wie, albowiem mniemanie, tylko mniemanie jest udziałem wszystkich ludzi¹².

¹⁰ Tamże, s. 621.

¹¹ Zob. I. Dąmbska, *O rodzajach sceptycyzmu*, „Kwartalnik Filozoficzny”, 17 (1948), 1–2, s. 79–86.

¹² Zob. *Sceptycyzm...*, s. 623.

a. Zagadnienie prawdy w dialogu międzyreligijnym

Być może najwyraźniej sceptycyzm Johna Hicka przejawia się w jego omówieniu zagadnienia prawdy w dialogu międzyreligijnym oraz w pragmatycznym i funkcjonalistycznym rozumieniu religii. Zaczniemy od zagadnienia prawdy.

Gdy porównujemy religie, dostrzegamy, że w większości z nich, jeśli nie we wszystkich, występują twierdzenia, z których wiele rości sobie prawo do bycia prawdziwymi sądami o rzeczywistości (*conflicting truth-claims*), a które są negowane przez inne twierdzenia w tej samej religii lub w innych religiach¹³. John Hick dzieli sprzeczne twierdzenia religijne na trzy podstawowe typy: (1) sprzeczne twierdzenia na temat faktów historycznych, (2) sprzeczne twierdzenia na temat faktów pozahistorycznych, nazywanych niekiedy przez autora twierdzeniami metafizycznymi, (3) mity i ostateczne tajemnice ludzkiej egzystencji¹⁴.

Sprzeczności w twierdzeniach historycznych dotyczą minionych wydarzeń, które z zasady są dostępne ludzkiej obserwacji. Wierzący są przekonani, że wszystkie te domniemane wydarzenia zaszły naprawdę i gdyby ktoś był obecny w danym miejscu i czasie i miał odpowiednie wyposażenie, mógłby wszystko zarejestrować, na przykład na taśmie magnetofonowej, lub sfotografować. Z zasady należą one do widzialnych, słyszalnych i dotykalnych elementów tworzących przeszłą historię.

John Hick rozróżnia kilka typów takich twierdzeń, których nie będziemy w tym miejscu szczegółowo omawiać. Być może najlepszy przykład sprzeczności stanowią wierzenia utrzymywane jako prawdziwe w jednej tradycji religijnej, a zanegowane *explicite* w drugiej. Chrześcijanie na przykład wierzą, że Jezus Chrystus umarł na krzyżu, czemu zaprzeczają muzułmanie na podstawie cytatu z Koranu:

[...] Podczas gdy oni Go nie zabili ani Go nie ukrzyżowali, tylko im się tak zdawało; i, zaprawdę, ci, którzy się różnią w tej sprawie, są z pewnością w wątpleniu; oni nie mają o tym żadnej wiedzy, idą tylko za przypuszczeniem; oni Go nie zabili z pewnością¹⁵.

Wobec tego typu roszczeń prawdziwościowych należy przyjąć – twierdzi John Hick – że mogą one być rozstrzygnięte jedynie przez bezstronną ocenę dowodów historycznych. W praktyce jednak takie racjonalne rozwiązanie jest niemożliwe do zrealizowania.

Drugi typ sprzecznych roszczeń prawdziwościowych dotyczy zagadnień, które mają w zasadzie prawdziwą lub fałszywą odpowiedź, ale nie może być ona ustalona za pomocą historycznych ani empirycznych dowodów¹⁶. Zgodnie

¹³ J. Hick, *An Interpretation of Religion...*, s. 362–376.

¹⁴ Tamże, s. 362.

¹⁵ *Koran*, 4,156, przeł. J. Bielawski, Warszawa 1986, s. 862.

¹⁶ Zob. J. Hick, *An Interpretation of Religion...*, s. 365.

z tym John Hick określa ten rodzaj zagadnień jako problematykę dotyczącą faktów pozahistorycznych. Konflikt szczególnie wyraźnie zarysowuje się między tradycjami o pochodzeniu indyjskim a tradycjami o pochodzeniu semickim. Hindusi wierzą, że czasowa egzystencja nie ma ani początku, ani kresu, podczas gdy chrześcijanie, żydzi oraz muzułmanie są przekonani, że świat został zapoczątkowany przez stwórczy akt Boga i osiągnie swój kres w kulminacyjnym momencie boskiego sądu. Wyznawcy religii Dalekiego Wschodu w większości wierzą w kolejne uwarunkowane karmicznie inkarnacje ludzkiego pierwiastka podmiotowego, podczas gdy wyznawcy religii profetycznych wierzą w niepowtarzalność ludzkiej egzystencji.

Mity i ostateczne tajemnice ludzkiej egzystencji – jak dotąd John Hick traktował wszystkie wypowiedzi pozahistoryczne jak stwierdzenia o faktach, bo tak też najczęściej są one rozumiane w wypowiedziach ludzi wierzących. Coraz częściej zdajemy sobie jednak sprawę z mitycznego, a więc nierzeczywistego charakteru wielu wypowiedzi pozahistorycznych. Analizę mitycznego charakteru wypowiedzi pozahistorycznych John Hick rozpoczyna od przedstawienia własnej definicji mitu.

Jest ona oparta na rozróżnieniu między prawdą dosłowną i prawdą mitologiczną (*literal and mythological truth*)¹⁷. Dosłowna prawda lub fałsz twierdzenia o faktach polega na zgodności lub braku zgodności twierdzenia z faktami. Do twierdzeń o faktach stosuje się kryterium weryfikacji.

Z kolei prawda mitologiczna ma charakter praktyczny i egzystencjalny:

Zdanie lub zbiór zdań na temat *x* są mitologicznie prawdziwe nie wtedy, gdy są one prawdziwe dosłownie, ale gdy dążą do wywołania odpowiedniej dyspozycyjnej postawy (*dispositional attitude*) względem *x*. [...] Zgodność mitu z rzeczywistością nie polega na dosłownej zgodności tego, co zostało powiedziane, z faktami, ale na dostosowaniu do mitycznego desygnatu dyspozycji behawioralnych, które wypowiedź mityczna pragnie wywołać u słuchacza¹⁸.

John Hick ilustruje swoją definicję mitu przykładem wyobrażonego niesprawiedliwego spisku uknutego przeciw niewinnej osobie. Chcąc wyrazić swoją dezaprobatę wobec takich działań, świadek mógłby powiedzieć, że to nieetyczne postępowanie jest dziełem diabła. Mówiąc tak jednak, nie miałby na myśli wskazania sprawcy, ale wyrażenie swojego negatywnego stosunku do czyjegoś zachowania. Zdanie nie byłoby więc prawdziwe w sensie dosłownym, ale mitologicznym, to znaczy miałoby za cel wywołanie u słuchacza odpowiedniej – w tym wypadku negatywnej – reakcji (*an appropriate dispositional response*). Wypowiedź mityczna ma zatem zmusić jej odbiorcę do określonego zachowania, sugeruje tym samym, czy raczej naprowadza na pewien sposób reagowania, podobnie jak dostrzeżenie niebezpieczeństwa prowadzi do wywołania strachu,

¹⁷ Zob. tamże, s. 348.

¹⁸ Tamże.

a doznanie miłości – do jej odwzajemnienia. O Boskiej Rzeczywistości nie możemy wypowiadać się dosłownie, ale jedynie pośrednio i mitologicznie.

b. Religia jako „skuteczny środek”

W konsekwencji prawda w religii ma przede wszystkim znaczenie pragmatyczne, a sama religia jest postrzegana jedynie przez pryzmat jej funkcji. W artykule *Religion as „Skilful Means”*¹⁹ John Hick przywołuje buddyjskie pojęcie *upaya*, oznaczające „zręczny sposób” lub „skuteczny środek” (*skilful means*). Pojęcie to można rozumieć dwojako – wąsko i szeroko. W węższym znaczeniu wiąże się ono z pewną strategią pedagogiczną, zakładającą, że nauczyciel jest w posiadaniu prawd, które mają być zakomunikowane uczniom tak, aby doszli oni do samodzielnego postrzegania tych prawd. W dokumentach buddyjskich czytamy, że Budda chętnie posługiwał się przypowieściami czy porównaniami i często zadawał zręcznie naprowadzające pytania. Jest rzeczą oczywistą, stwierdza John Hick, że tego typu metodami pedagogiki religijnej posługiwało się wielu nauczycieli duchowych ludzkości, między innymi Jezus Chrystus²⁰.

W szerszym znaczeniu pojęcie *upaya* wyraża, zdaniem Johna Hicka, głęboki wgląd w naturę buddyzmu i być może także w naturę religii jako takiej. Tłumaczy to buddyjska przypowieść o tratwie²¹. Pewien człowiek stanął nad brzegiem rzeki i spostrzegł, że podczas gdy na brzegu, na którym się właśnie znajduje, grożą mu niebezpieczeństwa, drugi brzeg jest całkowicie bezpiecznym miejscem. Postanowił więc się tam przedostać, a skoro nie było mostu ani łodzi, zbudował tratwę. Po wyjściu na brzeg zamiast natychmiast porzucić tratwę i wyruszyć w dalszą drogę, zabrał ją ze sobą. Tymczasem powinien był po prostu zostawić tratwę i pójść dalej.

John Hick nie ogranicza swoich wniosków epistemologicznych jedynie do buddyzmu. Dostrzega raczej pewną strukturę obecną w języku wszystkich religii – każda religia ma cel, do którego prowadzi, i metody, które ułatwiają podążanie do niego. Co to oznacza dla chrześcijaństwa? Centralnym doświadczeniem chrześcijaństwa miałoby być przekroczenie naszego z natury skupionego na sobie „ja”, tak aby móc powiedzieć za Świętym Pawłem: „żyję już nie ja, ale żyje we mnie Chrystus” (Ga 2,20). Istotą chrześcijaństwa byłaby ofiarna miłość bliźniego²². Występujące w chrześcijaństwie teorie teologiczne (grzechu pierworodnego, odkupienia przez krzyż, dogmatu o Trójcy Świętej, Jezusa jako wcielnego Boga), obraz nieba, obraz czyśćca i inne prawdy religijne wyjaśniają i uzasadniają to podstawowe chrześcijańskie doświadczenie. Zdaniem Johna Hicka,

¹⁹ Zob. tenże, *Disputed Questions in Theology and the Philosophy of Religion*, New Haven 1993, s. 119–138.

²⁰ Tamże, s. 119.

²¹ Tamże, s. 120.

²² Zob. tamże, s. 131.

nie są to jednak teorie i twierdzenia o faktach, ale „zręczne sposoby”, których celem jest doprowadzenie człowieka do przeżycia podstawowego chrześcijańskiego doświadczenia. Nie są to również wieczne i nieomyłne prawdy, tylko opracowane pojęciowo teorie, które co prawda czasem okazywały się skuteczne, ale nie można ich traktować jako skutecznych zawsze. Zarówno buddyzm, jak i chrześcijaństwo możemy więc traktować jako „zręczne sposoby”, narzędzia mające dopomóc w przejściu do nowego, radykalnie przekształconego sposobu bycia. Tak rozumiana religia ma bardzo pragmatyczny cel, którym jest przekształcenie osoby, i szczególną funkcję – bycie narzędziem tego przekształcenia²³.

3. Relatywizm

Pojęcie relatywizmu ma wiele znaczeń i zastosowań, a obejmuje takie dziedziny, jak semantyka, epistemologia, ontologia, etyka, estetyka, religia. Najogólniej relatywizm można zdefiniować jako

stanowisko filozoficzne, które odrzuca tezę o istnieniu, ostatecznych lub fundamentalnych twierdzeń o świecie, które mają charakter powszechnie obowiązujący²⁴.

Jeden z pierwszych zwolenników relatywizmu, grecki filozof Protagoras z Abdery (491/481–410 rok przed naszą erą), twierdził, że „o każdej rzeczy istnieją dwa sądy wzajemnie sprzeczne”²⁵. Podstawowym aksjomatem Protagorasa było twierdzenie:

człowiek jest miarą wszystkich rzeczy, istniejących, że istnieją, i nie istniejących, że nie istnieją²⁶.

„Miarą” oznacza normę sądu, a „rzecz” – wszystkie fakty w ogóle. Głosząc zasadę *homo-mensura*, Protagoras negował istnienie absolutnego kryterium, które pozawalałoby odróżnić byt od niebytu lub prawdę od fałszu. Kryterium istnieje, ale jest ono względne i jest nim człowiek. I to nawet nie człowiek jako gatunek, lecz po prostu człowiek jako jednostka. Obrazowo poglądy Protagorasa przedstawia Platon w dialogu *Teajtet*:

Nieprawdaż, tak jakoś powiada [Protagoras – G.C.], że jaką się każda rzecz mnie wydaje, taką też i jest dla mnie, a jaką się wydaje tobie, taką jest znów dla ciebie. Człowiek ty i człowiek ja? [...] Nieprawdaż, że czasem, kiedy wiatr wieje, jeden i ten sam, to jeden z nas marznie, a drugi nie? I jeden marznie

²³ Tamże, s. 135.

²⁴ A. Chmielewski, *Niewspółmierność, nieprzekładalność, konflikt. Relatywizm we współczesnej filozofii analitycznej*, Wrocław 1997, s. 52–53.

²⁵ D. Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, przeł. I. Krońska, Warszawa 1988, s. 51–52.

²⁶ G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, przeł. E. I. Zieliński, t. 1, Lublin 1994, s. 246.

lekko, a drugi mocno? [...] Więc czy wtedy powiemy, że wiatr jest sam w sobie zimny, albo nie jest zimny? Czy też posłuchamy Protagorasa, że dla tego, który marznie, jest zimny, inaczej dla tego, który nie marznie, nie jest?²⁷

Relatywizm zakłada więc istnienie wielu prawd. Nie jest tak, powiada Protagoras, że z dwóch ludzi różnie odczuwających wiatr jeden ma rację, a drugi się myli.

Człowiek uznający wiatr za zimny nie myli się, ponieważ odczuwa go jako zimny i wcale nie jest w błędzie, nawet jeśli drugi człowiek uznaje wiatr za ciepły: jemu jest po prostu zimno. Dla każdego z tych ludzi to, co jest im naczynie dane jest absolutnie prawdziwe²⁸

– pisze polski filozof Adam Chmielewski. Oznacza to, że według stanowiska Protagorasa jednostki, a szerzej: także grupy społeczne, religijne, ideologiczne, mają własne kryteria wyboru przekonań. Mogą to być kryteria czysto pragmatyczne lub inne kryteria wyboru tego, co prawdziwe i fałszywe, dobre i złe. Najważniejsze z relatywistycznych twierdzeń polega na tym, zauważa Adam Chmielewski, że

to, co jest uznawane za prawdziwe, jest zależne – a więc względne – od określonych społeczeństw, wspólnot i związanych z nimi sposobów myślenia, języków, czy „schematów pojęciowych”²⁹.

Relatywista znacznie różni się od sceptyka. Sceptyk i rzecznik prawdy absolutnej – mimo odmiennego podejścia do możliwości poznania prawdy – zgadzają się w jednej rzeczy, w tej mianowicie, że istnieje coś absolutnego. Dla sceptyka będzie to niemożliwość posiadania prawdy, dla rzecznika prawdy absolutnej będzie to jego doktryna. Wbrew temu relatywista twierdzi, że istnieje wiele różnych prawd i wiele systemów prawd. W jego rozumieniu sąd o prawdziwości określonego twierdzenia wygłoszonego przez daną osobę i obowiązujący dla niej nie musi być obowiązujący dla innej osoby, ale to nie oznacza, że jedna z tych osób jest irracjonalna lub się myli.

Relatywizm jako zjawisko opisywane przez filozofów ma także odmianę społeczną, powszechną w naszej epoce – związaną z procesami modernizacji i pluralizacji życia we współczesnym świecie. Przez większą część historii, powiada socjolog Peter Berger, ludzie żyli we wspólnotach, które charakteryzował bardzo wysoki stopień zgody na temat podstawowych założeń poznawczych, normatywnych, religijnych i innych. Utrzymywanie konsensusu wymagało istnienia dość szczelnych barier zarówno geograficznych, jak i społecznych między wspólnotą a światem zewnętrznym. Współcześnie z wielu oczywistych powodów taki stan separacji społeczeństw jest niemal niemożliwy do osiągnięcia. Żyjemy, mając

²⁷ Platon, *Teajtet*, 152ab, przeł. W. Witwicki (za: G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*..., s. 248).

²⁸ A. Chmielewski, *Niewspółmierność, nieprzekładalność, konflikt*..., s. 41–42.

²⁹ Tamże, s. 40.

świadomość pluralizmu norm etycznych, religii i stylów życia. Konsekwencją tego, że coraz szersze obszary życia tracą swoje dawniej niekwestionowane normy, jest konieczność dokonywania coraz bardziej fundamentalnych wyborów, zastanawiania się nad nowymi podstawowymi normami. Modernizacja oznacza przejście – i to na skalę wcześniej niespotykaną – od kondycji losu do kondycji wyboru. Końcowy wynik tej transformacji można zawrzeć w stwierdzeniu sformułowanym przez Petera Bergera: „pewność staje się znacznie trudniejsza do osiągnięcia”³⁰. Z jednej strony może to oznaczać wyzwolenie od skostniałych norm społecznych i religijnych, z drugiej zaś konstatację, że nierzadko relatywizacja norm wiedzie do rozpaczliwego poszukiwania pewności, niekiedy w formie ideologii fundamentalistycznej.

Relatywizm stał się także problemem dla wiary w naszych czasach. Jak pisze Joseph Ratzinger, choć nie możemy odmówić relatywizmowi pewnej dozy słuszności w dziedzinie stosunków społeczno-politycznych, to jednak na polu religii i etyki przynosi on złe skutki³¹. Każdy, kto wierzy, że w osobie i dziele Jezusa Chrystusa znajduje się jakaś wiążąca prawda, z perspektywy relatywistycznej może być uznany za fundamentalistę. Niemiecki teolog twierdzi:

Relatywizm który dziś rządzi umysłami, wprowadza pewien rodzaj anarchizmu moralnego i intelektualnego, który prowadzi do tego, że ludzie nie zadowalają się już jedną prawdą. Głoszenie własnej prawdy uchodzi teraz za przejaw nietolerancji. [...] Chrześcijanin nie może zrezygnować z poznawania prawdy objawionej mu w Jezusie Chrystusie, jedynym Synu Bożym³².

a. Wiara jako „doświadczenie-jako”

Relatywizm w teorii Johna Hicka nie tylko jest związany z jego poglądami na temat pluralizmu religijnego, ale pojawia się także w sformułowanej wcześniej koncepcji wiary jako „doświadczenia-jako” (*experiencing-as*). Zdaniem tego angielskiego teologa, świat doświadczany przez człowieka jest niejednoznaczny religijnie, to znaczy może skłaniać zarówno do przyjęcia postawy religijnej, jak i naturalistycznej, czyli agnostycznej albo ateistycznej. Wobec religijnej niejednoznaczności wszechświata koniecznością staje się przyjęcie jakiejś opcji, podstawowy wybór epistemologiczny. Dokonuje się on w akcie wiary.

Punktem wyjścia koncepcji wiary jako „doświadczenia-jako” John Hick czyni stanowisko Ludwiga Wittgensteina, który w *Dociekaniach filozoficznych* zwrócił uwagę na dwuznaczność percepcji i utworzył kategorię „widzenia-jako” (*seeing-*

³⁰ P. Berger, *Relatywizm i fundamentalizm. Dwie twarze nowoczesności*, przeł. T. Bieroń, „Europa. Tygodnik idei”, 23 września 2006 roku, s. 5.

³¹ J. Ratzinger, *Wiara, prawda, tolerancja...*, s. 93–110.

³² M. Cool, *Laickość nie jest dana na zawsze. Wywiad z kardynałem Josephem Ratzingerem, prefektem Kongregacji Doktryny wiary*, „Gazeta Wyborcza”, 26–27 kwietnia 1997 roku, s. 19 (za: A. Chmielewski, *Niewspółmierność, nieprzekładalność, konflikt...*, s. 29).

-as), ilustrując rozważane zagadnienie przykładem obrazów-zagadek, dwu-
znacznych diagramów, często używanych w testach psychologicznych (kostka
Neckera, kaczko-królik Jastrowa, pucharo-twarze Khmera)³³. Ludwig Wittgen-
stein uważa, że kategoria „widzenia-jako” znajduje zastosowanie jedynie w sy-
tuacji, gdy interpretujemy niejednoznaczne obrazy lub obiekty. Bardzo często
w wypadku tych dwuwymiarowych spostrzeżeń zauważamy, że nasza percepcja
przeskakuje tam i z powrotem od jednego do drugiego sposobu postrzegania³⁴.

John Hick przejmuje kategorię „widzenia-jako” i rozszerza jej zastosowa-
nie. Jego zdaniem, interpretujemy nie tylko w sytuacjach wątpliwych (jeśli na
przykład postrzegamy guzowatą wypukłość na gałęzi jako wiewiórkę), ale tak-
że wtedy, kiedy poznajemy poprawnie, to znaczy gdy widzimy wiewiórkę jako
wiewiórkę, a guz na gałęzi jako guz. Interpretujemy nawet wówczas, gdy ob-
cujemy z przedmiotami tak dla nas oczywistymi, jak widelec na stole. Nie jest
wcale rzeczą absurdalną, zdaniem Johna Hicka, powiedzieć, że widzimy przed-
miot na stole jako widelec i że rzeczywiście jest to widelec. Widelec rozpozna-
jemy łatwo, tak że nawet nie zdajemy sobie sprawy z zachodzenia procesu roz-
poznawania. Ale gdyby na przykład widelec miał bardzo nietypowy kształt lub
gdyby pokazać go człowiekowi z epoki kamienia łupanego, człowiek ten mógłby
go uznać za przedmiot o nieznanym przeznaczeniu, a może nawet za przedmiot
sakralny. Znaczenie przedmiotu nie znajduje się w nim samym, lecz jest okre-
ślone przez cel, dla którego został on wykonany, a cel wyłania się zawsze z kul-
tutowego kontekstu. Rozpoznanie lub identyfikacja jest „doświadczeniem-jako”
za pomocą pojęcia:

Rozpoznać coś lub zidentyfikować znaczy „doświadczyć-czegoś-jako” w ka-
tegoriach pojęciowych, a nasze pojęcia są tworem społecznymi nabierają-
cymi życia w konkretnym środowisku językowym³⁵.

Ten epistemologiczny wzorzec znajduje zastosowanie także w sferze religii,
w pismach Starego i Nowego Testamentu. Biblia hebrajska była pisana z punk-
tu widzenia profetycznej świadomości, postrzegającej Boga jako aktywnego
uczestnika historii Narodu Wybranego. Bóg zawiera przymierze z Patriarcha-
mi, wyprowadza lud Izraela z Egiptu, prowadzi przez pustynię do Ziemi Obie-
canej, posyła sędziów, królów i proroków oraz przez wiele innych znaków czyn-
nie współdziała ze swoim ludem. Profetyczna interpretacja historii, zaznacza
John Hick, nie jest prowadzoną *post factum* refleksją historiozoficzną. Ma ona
swoje źródło w doświadczeniach samych proroków jako uczestników wydarzeń

³³ L. Wittgenstein, *Dociekania filozoficzne*, przeł. B. Wolniewicz, Warszawa 2004, cz. 2, s. 11.
Szerzej na temat inspiracji filozofią Ludwiga Wittgensteina oraz polemiki Johna Hicka z neo-
wittgensteinowską filozofią religii – zob. *Seeing-as and Religious Experience*, [w:] *Problems of Re-
ligions Pluralism*, New York, 1985, s. 16–27.

³⁴ J. Hick, *Wiara chrześcijańska w świetle koncepcji „doświadczenia-jako”*, przeł. E. Wolicka,
„Znak”, 1 (1994), s. 68.

³⁵ Tamże, s. 70.

własnych czasów. Oczywiście historia Narodu Wybranego, o czym przypomina skrupulatnie John Hick, może być doświadczana i interpretowana jako seria zupełnie świeckich wydarzeń, bez żadnego religijnego znaczenia.

Podobnie jest na kartach Ewangelii. Gdy uczniowie porzucali swoje dawne życie, aby pójść za Jezusem, jest rzeczą jasną – uważa John Hick – że czynili tak, bo doświadczali Jezusa jako Chrystusa. Uznanie Jezusa Chrystusa za mesjasza stanowi szczególnie religijny sposób „doświadczania-jako” i jednocześnie odpowiedź na pewien obiektywnie niejednoznaczny fenomen. Przecież niektórzy współcześni Jezusowi postrzegali Go raczej jako cudotwórcę, nieortodoksyjnego nauczyciela czy też niebezpiecznego przywódcę politycznego niż mesjasza. Religijne znaczenie życia Jezusa nie było bezsprzecznie jednoznaczne dla wszystkich.

b. Racjonalność przeświadczenia religijnego jako punkt wyjścia „hipotezy pluralistycznej”

John Hick pyta, co to znaczy racjonalne przeświadczenie (*rational belief*)³⁶. Jeśli mówiąc o przeświadczeniu, myślimy o zdaniu, które uznajemy za prawdziwe, to mamy do czynienia nie tyle z racjonalnym przeświadczeniem, ile z wypadkiem racjonalnego uznawania. Zdania mogą być prawdziwe lub fałszywe, dobrze lub źle sformułowane, ale nie można mówić, że są racjonalne lub nieracjonalne. To ludzie, a w konsekwencji ich stany i czynności, także więc czynności uznawania, podlegają ocenie ze względu na swoją racjonalność lub jej brak. Poza zdaniami analitycznymi, które są prawdziwe na mocy definicji i dlatego uznawane racjonalnie przez każdego, kto je rozumie, racjonalność czynności uznawania musi być orzekana osobno w każdym wypadku. Racjonalność bowiem, powiada John Hick,

jest to funkcja relacji zachodzącej pomiędzy uznawanym zdaniem, a świadectwem, na podstawie którego jest ono uznawane przez tego, kto je uznaje³⁷.

Dla osoby *X* może być racjonalne uznanie zdania *p*, z kolei dla osoby *Y* uznanie zdania *p* może być nieracjonalne, ponieważ ze względu na dane dostępne osobie *X* zdanie *p* zasługuje na uznanie, a ze względu na dane dostępne osobie *Y* zdanie *p* nie zasługuje na uznanie. Problem racjonalności przeświadczenia o realnym istnieniu Boga jest zatem

zagadnieniem racjonalności uznawania przez konkretną osobę, ze względu na dane, jakimi ona się posługuje, lub racjonalności uznawania przez klasę ludzi, którzy dysponują tym samym zespołem danych³⁸.

³⁶ Zob. tenże, *Argumenty za istnieniem Boga*, przeł. M. Kuniński, Kraków 1994, s. 172–196.

³⁷ Tamże, s. 182.

³⁸ Tamże.

Doświadczenie religijne jest fundamentem racjonalności wiary. Czy wierzący postępuje jednak racjonalnie, ufając własnemu doświadczeniu religijnemu i opierając na nim swoje życie? Czy ma on prawo do posiadania pewności, że Bóg istnieje? Doświadczenie religijne nie jest doświadczeniem innego świata, ale innym sposobem doświadczenia tego samego świata³⁹. Jest doświadczeniem przyporządkowanym do epistemologicznego wzorca „doświadczenia-jako”. W wypadku najwybitniejszych postaci religijnych, takich jak Jezus Chrystus, św. Paweł, św. Franciszek, ich religijny sposób doświadczenia świata i związana z tym „świadomość Boga” były do tego stopnia żywe, że Bóg był równie niewątpliwym czynnikiem obecnym w ich doświadczeniu, jak otaczający ich świat. Bóg był znany prorokom i świętym jako współdziałająca wola, jako bezpośrednio dana rzeczywistość osoby, z którą należało się liczyć⁴⁰. Ktoś, kto posiada przemożne i trwałe poczucie istnienia w obecności Boga – twierdzi John Hick – ma prawo być przekonany, że Bóg istnieje. Osoba religijna, doświadczająca życia w kategoriach Boskiej obecności, jest racjonalnie uprawomocniona do posiadania przekonania, że to, w co wierzy, rzeczywiście jest, to znaczy, że Bóg istnieje. Píše John Hick:

Było rzeczą racjonalną dla niektórych ludzi w przeszłości jest racjonalne dla niektórych teraz i będzie prawdopodobnie racjonalne w przyszłości dla niektórych wierzyć w rzeczywistość Boga. Czy jest bowiem coś racjonalne dla danej osoby i w danym czasie, zależy w dużej części od tego, co nazywamy, w cybernetycznym znaczeniu, informacyjnym lub poznawczym dopływem danych [*information or cognitive input*]. Dopływem, który jest najistotniejszy w tym wypadku, jest doświadczenie religijne⁴¹.

Przekonanie o racjonalności przeświadczeń religijnych w chrześcijaństwie i brak wyraźnego powodu dla odmówienia prawa do racjonalnego uznawania religijnych twierdzeń w religiach niechrześcijańskich stanowią punkt wyjścia sformułowania hipotezy pluralistycznej. W konkluzji rozdziału *Racjonalne bezdowodowe przeświadczenie teistyczne* z książki *Argumenty za istnieniem Boga* John Hick rozważa znaczenie pluralizmu religijnego w świetle swojej koncepcji racjonalności wiary⁴². Jeśli chrześcijanie roszczą sobie prawo do epistemo-

³⁹ Zob. tamże, s. 185.

⁴⁰ John Hick stawia także pytanie o racjonalność przeświadczenia „zwykłego wierzącego”, który nie ma silnego doświadczenia *sacrum*. Jego mniej intensywne doświadczenie religijne – odpowiada autor – jest wspierane przez zawarte w religii opisy doświadczeń wybitnych jednostek religijnych. Własne doświadczenie religijne oraz oddziaływanie świadectwa świętych jest wystarczającą podstawą racjonalności wiary. „Lecz jeśli ktoś przeżywa swoje życie religijnie jedynie okazjonalnie i w wąskim zakresie, może się zdarzyć – i to uczyni jego doświadczenie możliwym i racjonalnym – że znajdzie się pod tak przemożnym wpływem relacji o *mahatmas*, że jego własne doświadczenie zostanie wsparte przez ich wyraźniejsze doświadczenie transcendencji” (tenże, *An Interpretation of Religion*..., s. 223).

⁴¹ Tamże, s. 211.

⁴² Por. tenże, *Argumenty za istnieniem Boga*..., s. 192. Jest to również punkt wyjścia w prezentacji hipotezy religijnej, [w:] tenże, *An Interpretation of Religion*..., s. 233.

logicznego ugruntowania swoich twierdzeń religijnych na podstawie własnego doświadczenia religijnego, to należy z całą powagą i starannością uznać za racjonalny fakt, że wyznawcy innych religii wyznają swoje przekonania religijne na podstawie własnego doświadczenia i opierając się na podobnych uzasadnieniach epistemologicznych. Jak przyznaje to sam John Hick, zagadnienie racjonalności przekonań religijnych opartych na szczególnym dla każdej religii doświadczeniu religijnym jest punktem wyjścia jego pluralistycznej hipotezy⁴³.

Czy jednak argument o racjonalności przeświadczenia na podstawie doświadczenia nie dowodzi zbyt wiele? Przyjmując racjonalność własnego przeświadczenia o istnieniu Boga, chrześcijanin musi jednocześnie zgodzić się na racjonalność przeświadczenia buddysty usprawiedliwiającą buddyjską wizję świata, człowieka i bóstwa. Nie powinniśmy wahać się zaakceptować tego wniosku – twierdzi John Hick⁴⁴.

4. Epistemologia Immanuela Kanta a hipoteza pluralistyczna

To, jak John Hick wykorzystuje rozróżnienie noumenu i fenomenu w ramach hipotezy pluralistycznej, różni się od ujęcia, jakie stosuje Immanuel Kant w swojej epistemologii. Jest to zastosowanie, po które Immanuel Kant nigdy nie sięgnął w wypadku doświadczenia Boga – jego analiza dotyczyła jedynie badania poznania zmysłowego⁴⁵. Wiedząc, że takie wykorzystanie filozofii krytycznej Immanuela Kanta do analizy doświadczenia religijnego może być uznane za nadużycie, John Hick uprzedza krytykę:

W swoim omówieniu tej kategorii Immanuel Kant był zainteresowany wyłącznie konstrukcją świata fizycznego w poznaniu zmysłowym. Osoba zainteresowana konstrukcją świata boskiego w obrębie doświadczenia religijnego staje wobec opcji przyjęcia lub odrzucenia Kantowskiego rozumienia poznania zmysłowego. Żadna z tych teorii ani nie domaga się drugiej, ani nie jest z nią niezgodna. Odnotowaliśmy już, że Kantowska epistemologia religii nie była powiązana z Kantowskim rozumieniem poznania zmysłowego. Lecz fakt ten nie powstrzymuje innych, zainspirowanych przez jego podstawową myśl, od postrzegania religijnego i zmysłowego doświadczenia jako należących do tego samego rodzaju i tym samym rozciągnięcia Kantowskiej analizy jednego typu poznania, we właściwie zaadoptowanej postaci, do drugiego rodzaju poznania⁴⁶.

⁴³ Zob. tenże, *Introduction: Climbing the Foothills of Understanding – An Intellectual Autobiography*, [w:] *Dialogues in the Philosophy...*, s. 6–7.

⁴⁴ Zob. tenże, *Argumenty za istnieniem Boga...*, s. 193.

⁴⁵ Zob. K. Rose, *Knowing the Real...*, s. 74.

⁴⁶ J. Hick, *An Interpretation of Religion...*, s. 244.

Podporządkowując doświadczenie religijne temu samemu schematowi co doświadczenie zmysłowe w epistemologii Immanuela Kanta, John Hick pragnie przekonać, że religijne doświadczenia mają do czynienia tylko z religijnymi fenomenami, będącymi skonstruowanymi przez ludzi ujęciami Boskiej Rzeczywistości, jak Allah, Jahwe, Kriszna, Brahman czy Tao. Nigdy nie jesteśmy w stanie doświadczyć ostatecznej rzeczywistości religijnej samej w sobie. Zdaniem Kenneth Rose, to stanowisko jest nawet bardziej radykalne niż stanowisko samego Immanuela Kanta, który dopuszcza możliwość zaistnienia intelektualnej intuicji noumenu, choć – jak twierdzi – obecnie ludzkie istoty nie mają tej władzy. Ludzie posiadają jedynie intuicję zmysłową⁴⁷. Bez wątpienia w tym miejscu stajemy wobec niepokojącego paradoksu epistemologii religii Johna Hicka. Możemy bowiem myśleć o noumenalnej Boskiej Rzeczywistości, medytować o niej, a nawet ją czcić, ale nigdy nie będziemy mogli jej poznać ani doświadczyć⁴⁸. Niepoznawalna i niemożliwa do doświadczenia Boska Rzeczywistość *an Sich* może być przedmiotem całej serii doświadczeń, jednak nie odzwierciedlają one treści noumenalnej: Boska Rzeczywistość jest całkowicie neutralna wobec religijnych kategorii. Nic – z wyjątkiem prostego faktu domniemanej egzystencji – nie bierze udziału w konstrukcji fenomenologicznych obrazów boskiej rzeczywistości.

Boska rzeczywistość nie jest znana bezpośrednio, *an Sich*. Lecz kiedy ludzie odnoszą się do niej w modusie spotkania Ja–Ty, doświadcniają ją jako osobową. [...] Gdy zaś ludzie odnoszą się do niej w modusie świadomości nieosobowej, doświadcniają Rzeczywistości Boskiej jako nieosobowej⁴⁹

– pisze John Hick. Zdaniem Kenneth Rose, takie wytłumaczenie związku między noumenem a fenomenem w doświadczeniu religijnym oznacza jedynie, że oprócz niemożliwego do zweryfikowania roszczenia, że noumenalna Boska Rzeczywistość istnieje, filozofia religii Johna Hicka popada ostatecznie w niekognitywistyczny funkcjonalizm⁵⁰.

Kenneth Rose zwraca również uwagę na fundamentalną sprzeczność w definiowaniu przez Johna Hicka noumenalnej Boskiej Rzeczywistości⁵¹. Sprzeczność polega na określaniu Boskiej Rzeczywistości jednocześnie za pomocą kategorii postulatów i przyczyny. Niekiedy noumenalna Boska Rzeczywistość jest definiowana w kategoriach transcendentálnych, jako „konieczny postulat”. John Hick pisze:

Skoro noumenalna Boska Rzeczywistość nie jest i nie może być doświadczana w granicach ludzkiego poznania, to dlaczego mamy postulować taką niepoznaną i niepoznawalną *Ding an Sich*? Odpowiedź jest taka, że boski noumen

⁴⁷ K. Rose, *Knowing the Real...*, s. 75.

⁴⁸ Tamże, s. 76.

⁴⁹ J. Hick, *An Interpretation of Religion...*, s. 245.

⁵⁰ K. Rose, *Knowing the Real...*, s. 80.

⁵¹ Tamże, s. 108–114.

jest koniecznym postulatem pluralistycznego życia ludzkości. [...] Postulujemy Rzeczywistość Boską *an Sich* jako podstawę prawdziwościowego charakteru tego zakresu form religijnego doświadczenia⁵².

Innym razem John Hick nadaje jej charakter przyczyny indukującej doświadczenie religijne:

Jedyne, do czego jesteśmy upoważnieni, mówiąc o noumenalnej Rzeczywistości Boskiej [...] jest to, że jest rzeczywistością, której wpływ wytwarza, we współpracy z ludzkim umysłem, fenomenalny świat naszego doświadczenia⁵³.

Jeśli Boska Rzeczywistość jest czynnikiem przyczynowym, nie może być jednocześnie transcendentalnym postulatem, bo ten jest, według Immanuela Kanta, tylko pojęciem. Zdaniem Kenneth Rose, różnica między tymi dwoma stanowiskami jest uderzająca i nie do pogodzenia⁵⁴. John Hick nie może się zdecydować, które stanowisko przyjąć, i często stara się połączyć oba te ujęcia:

Rzeczywistość Boska *an Sich* jest postulowanym przez nas przedzałożeniem [...] religijnego doświadczenia i religijnego życia, podczas gdy bogowie, a także doświadczane mistycznie Brahman, Sunyata i inne, są fenomenalnymi manifestacjami Boskiej Rzeczywistości zachodzącymi w obrębie religijnego doświadczenia⁵⁵.

Nie jest rzeczą logicznie spójną, uważa Kenneth Rose, twierdzić, że postulowany transcendentalny obiekt, jakim jest Boska Rzeczywistość, ma swoje przejawy, że oddziałuje na ludzkie procesy poznawcze i generuje doświadczenie religijne. Wbrew temu, co pisze John Hick, niemożliwy do doświadczenia transcendentalny postulat nie może oddziaływać na ludzką świadomość. W jaki sposób coś, do czego nie odnosi się pojęcie przyczyny, może mieć na coś wpływ? John Hick – twierdzi Kenneth Rose – nie udziela jasnej odpowiedzi na to pytanie⁵⁶. Podstawowe pytanie brzmi jednak następująco: Czy John Hick traktuje

⁵² J. Hick, *An Interpretation of Religion...*, s. 249.

⁵³ Tamże, s. 243.

⁵⁴ Warto w tym miejscu przytoczyć komentarz Fredericka Coplestona: „[...] transcendentalne idee czystego rozumu nie mają zastosowania «konstytutywnego», co znaczy, że nie dają nam one poznania odpowiadających im przedmiotów. Uschematyzowane kategorie intelektu zastosowane do danych zmysłowej naoczności «konstytuują» przedmioty i w ten sposób umożliwiają poznawanie ich. Natomiast transcendentalne idee czystego rozumu nie mogą być stosowane do danych zmysłowej naoczności, ani też żaden z odpowiadających im przedmiotów nie jest doprowadzany do naoczności czysto intelektualnej, gdyż nie rozporządzamy władzą takiej naoczności. Tak więc idee transcendentalne nie mają zastosowania konstytutywnego i nie rozszerzają naszego poznania. Jeśli używamy ich, by wykraczać poza sferę doświadczenia i by stwierdzić istnienie rzeczy nie występujących w doświadczeniu, nieuchronnie wkleamy się w te pozory, których ujawnienie jest celem dialektyki transcendentalnej” (F. Copleston, *Historia filozofii*, t. 6, przeł. J. Łoziński, Warszawa 1996, s. 325).

⁵⁵ J. Hick, *An Interpretation of Religion...*, s. 243.

⁵⁶ K. Rose, *Knowing the Real...*, s. 108.

noumenalną Boską Rzeczywistość jako postulat spełniający zasady *quasi*-kantowskiej logiki transcendentальной, czy jest to jeszcze jedna, obok biologicznego procesu poznawczego i uwarunkowań kulturowych, przyczyna doświadczenia religijnego? Jeśli John Hick traktuje noumenalną Boską Rzeczywistość jako postulat, sprzeczność pozostaje. Jeśli zaś jako częściową przyczynę doświadczenia religijnego, stanowisko to może się obronić pod warunkiem odrzucenia Kantowskiego rozróżnienia na noumen i fenomen⁵⁷.

5. Konkluzja: o potrzebie pewności

Powyżej zostały przedstawione wybrane filozoficzne założenia pluralistycznej teologii religii: sceptycyzm religijny, relatywizm oraz teoria poznania Immanuela Kanta. Wszystkie trzy to założenia o charakterze epistemologicznym. Nie jest moim celem odmawianie wartości na polu filozofii sceptycyzmowi, relatywizmowi czy Kantowskiej epistemologii.

Sceptycyzm – oczywiście poza radykalną odmianą, która paraliżuje jakikolwiek dyskurs, uniemożliwiając twierdzenie lub negowanie czegokolwiek – jest stanowiskiem, które może być przydatne w ugruntowaniu poznania. Szczególnie sceptycyzm metodyczny, czego mamy przykłady w filozofii Kartezjusza czy falsyfikacjonizmie Karla Poppera, może prowadzić do interesujących rezultatów.

Relatywizm zmusza do przemyślenia własnej filozofii, religii czy systemu wartości. Z jednej strony, głosząc pluralizm, wielość oraz równorzędność religii i światopoglądów, może mobilizować do głębszego namysłu nad swoimi poglądami. Z drugiej strony, może również uczyć autentycznej tolerancji i szacunku wobec innych stanowisk.

Zastosowanie epistemologii Immanuela Kanta w teologii pluralizmu religijnego budzi być może największy sprzeciw. Ponieważ John Hick posługuje się Kantowskimi kategoriami całkowicie odmiennie niż sam ich twórca, Kenneth Rose proponuje, aby hipotezę Johna Hicka określać raczej jako *quasi*-kantowską. Zapożyczając od Immanuela Kanta kluczowe rozróżnienie noumenu i fenomenu, John Hick tworzy epistemologię religii, która, w jego zamyśle, ma zagwarantować kognitywny charakter języka religijnego i jednocześnie wytłumaczyć różnorodność religii świata. Dodatkowo uzasadnia użycie Kantowskiej dychotomii noumenu i fenomenu, odwołując się do obecnych w każdej religii elementów apofatycznych. Wszystkie religie głoszą istnienie elementu tajemnicy w doświadczeniu religijnym. Mistrz Eckhart rozróżnia między Bóstwem (*Godhead*, *Gottheit*, *Deitas*) a Bogiem (*God*, *Gott*, *Deus*), z kolei Paul Tillich mówi o „Bogu ponad Bogiem teizmu”⁵⁸. Majmonides wprowadza rozróżnienie na istotę Boga

⁵⁷ Tamże, s. 109–110.

⁵⁸ Zob. P. Tillich, *Męstwo bycia*, przeł. H. Bednarek, Poznań 1994, s. 198.

i jego przejawy, kabaliści zaś odróżniają *En-Sof*, boską Rzeczywistość niedostępną ludzkiemu opisowi, od Boga objawienia. Podobnie ma się rzecz z taoizmem, podkreślającym niewyraźność Tao, i w hinduizmie, który mówi o *nirguna Brahman*, czyli Brahmanie bez atrybutów, którego opis przekracza możliwości ludzkiego języka, i *saguna Brahman*, czyli Brahmanie z atrybutami, znanemu ludzkiemu doświadczeniu jako Iswara, osobowy stwórca i władca kosmosu.

Jednak epistemologia religii Johna Hicka jest tak radykalną wersją teologii negatywnej, że właściwie żadne roszczenie do poznania Boga nie tylko w nim samym, ale nawet w jego przejawach nie ma racji bytu. Analiza konsekwencji użytego przez Johna Hicka rozróżnienia między noumenalną Boską Rzeczywistością, a fenomenologicznymi obrazami, każe przypomnieć uwagę, jaką uczynił David Hume na temat domniemanego przedmiotu doświadczenia mistycznego i jego niepojmowalności:

Czy pozbawiona znaczenia nazwa ma tak wielką wagę? I czym wy, mistycy, głoszący absolutną niepojętość bóstwa, różnicie się od sceptyków lub ateistów, którzy twierdzą, że pierwsza przyczyna wszechrzeczy jest nieznana i nie da się objąć rozumem?⁵⁹

Dlaczego człowieka religijnego nie zadowala tak radykalna apofatyczność? Ponieważ religia to dziedzina, która wymaga od człowieka zaangażowania. Wspomniany już niemiecki teolog Paul Tillich powiadał, że troska ostateczna, obiecując człowiekowi absolutne spełnienie, domaga się jednocześnie absolutnego zaangażowania⁶⁰. Trudno angażować się w konkretną religię – a przecież wybór ostatecznej troski oznacza zaangażowanie w konkretną religię czy światopogląd – gdy wszystkie są jednakowo skutecznymi drogami zbawienia, z jednej strony są jednakowo prawdziwe, a drugiej – w pewnym sensie jednakowo nieprawdziwe i relatywne. Również człowiek religijny szuka pewności. Myśliciele religijni mówią o szczególnej pewności obecnej w wierze. Co prawda wierząc, wierzymy w treści, które nie są osiągalne ani przez bezpośredni wgląd, ani dla myślenia logicznego, *creduntur absentia*, według wyrażenia św. Augustyna⁶¹. Drugą istotną cechą aktu wiary jest jednak bezwarunkowe uznanie danego stanu rzeczy za prawdę. Wierzyć znaczy uznawać coś za rzeczywiste i prawdziwe. Wierząc, twierdzi Josef Pieper, mamy do czynienia nie tylko z pewnym stanem rzeczy, ale jednocześnie z kimś, ze świadkiem, który poręcza ten stan rzeczy i na którym wierzący polega. Wiara urzeczywistnia się w czystej formie, gdy akceptuje się jako prawdę wypowiedź drugiego, któremu się ufa i – co więcej – gdy nie czyni się tego z żadnego innego powodu, jak tylko dlatego, że mówi to ta właśnie osoba. Klasyczna koncepcja wiary, którą przedstawił Josef Pieper, idąc za św. Augustynem, św. Tomaszem z Akwinu i innymi klasykami myśli chrześcijańskiej,

⁵⁹ D. Hume, *Dialogi o religii naturalnej*, przeł. A. Hochfeldowa, Warszawa 1962, s. 43.

⁶⁰ P. Tillich, *Dynamika wiary*, przeł. A. Szostkiewicz, Poznań 1987, s. 31–33.

⁶¹ J. Pieper, *O miłości, nadziei i wierze*, przeł. I. Gano, K. Michalski, Poznań 200, s. 203.

stwierdza, że żaden człowiek nie może być obdarzony tak wielkim zaufaniem, jedynie sam Bóg, który się objawia w Jezusie Chrystusie. W świetle epistemologii religii Johna Hicka i jego chrystologii, również Chrystus przestaje być wiarygodnym świadkiem. Wiara pojmowana jako „doświadczenie-jako” staje się uwarunkowanym historycznie i kulturowo sposobem interpretacji, który nie pociąga za sobą roszczenia do prawdy w znaczeniu korespondencyjnym. Wiara traci obecny w niej element pewności związany z zaufaniem świadkowi, który poręcza, świadczy o przedmiocie wiary. Taka jest jedna z konsekwencji przyjęcia do końca konsekwencji hipotezy pluralistycznej.

Ks. Wacław Borek

Kontestacja wyjątkowości chrześcijaństwa z pozycji egzegetyczno-teologicznych

1. *Status quaestionis* zawarty w temacie

Ciężar gatunkowy naszego spojrzenia na zagadnienie kontestacji wyjątkowości chrześcijaństwa w tak sprecyzowanym przez organizatorów temacie sympozjum będzie spoczywał w pierwszym rzędzie na narzędziu tego oglądu, obejmie bowiem perspektywy, czy też pozycje egzegetyczno-teologiczne.

W teologii katolickiej – upraszczając trochę sprawę – można wyróżnić trzy główne działy: tak zwaną teologię pozytywną, której podstawowym działem jest biblistyka, teologię systematyczną i teologię praktyczną. Ponieważ

teologia pozytywna zajmuje się odczytaniem i zrozumieniem tego, co jest podane jako objawiony przez Boga fundament dalszego teologicznego myślenia¹,

wypływa z niej zatem teologia biblijna, chociaż ukonstytuowała się ona po wykrystalizowaniu się teologii dogmatycznej² i zdaje się, że ich drogi ciągle się rozchodzą. Bardzo ogólnie trzeba powiedzieć, że przeciwstawianie sobie teologii biblijnej i teologii systematycznej jest coraz bardziej precyzyjne, na miarę, w której dogmatyka nie jest w stanie uwzględnić różnic szczególnego charakteru świadectw biblijnych Starego i Nowego Testamentu. Pokusa kroczenia po

¹ Ł. Kamykowski, *Podstawowe elementy nowej chrześcijańskiej teologii judaizmu*, [w:] *Dialog u progu Auschwitz*, Kraków 2003.

² Nella tradizionale trattazione degli inizi della «teologia biblica» ci si limita ad osservare che nell'ortodossia riformata la *theologia bilica* altro non era che un'appendice della sistematica, che serviva a raccogliere e analizzare i *dicta probantia* dei singoli *loci*” (H.-J. Kraus, *La teologia biblica. Storia e problematica*, Brescia 1979, s. 30). Po takim postawieniu tezy autor ukazuje jednak początki teologii biblijnej, sięgającej swoimi korzeniami już 1560 roku. Trzeba o tym wspomnieć, aby nie zniekształcić jego myśli.

drogach wyznaczonych przez teologię religii, zajmującą się między innymi wyjątkowością Jezusa, w dobie dialogów międzyreligijnych powodowała, że zamierzalem sięgnąć po prace wybitnych dogmatyków, jak choćby obecnego na tej sali księdza profesora Zbigniewa Kubackiego SJ, czy też po opracowania profesora Giovanniego Odassa, który zajmuje się biblijnymi perspektywami teologii religii³, i profesora Gerharda Gädego⁴. To prawda, że uznanie Chrystusa za jedynego zbawiciela i pośrednika między Bogiem a ludźmi oraz usprawiedliwienie przez wiarę stanowi kwestię kluczową dla badań teologicznych, rozwiązania zaś szuka się między innymi za pomocą egzegezy biblijnej. To prawda, że rozwinęły się dwa przeciwstawne stanowiska teologiczne: tendencja eksklusywistyczna, która głosi wiarę w Chrystusa jako jedynego zbawiciela, dochodząc do wykluczenia ze zbawienia tych, którzy żyją poza Ewangelią, oraz tendencja pluralistyczna, która głosząc zbawienie dla wszystkich ludzi w obrębie własnej religii, dochodzi do „relatywizacji” postaci Chrystusa jako jedynego zbawiciela i pośrednika, a więc do relatywizacji wyznania, które stanowi podstawową treść świadectwa Nowego Testamentu. Jest także postawa inkluzywistyczna. Ale intuicyjnie wyczuwamy, że chociaż mamy w tym wypadku do czynienia w punkcie wyjścia z egzegezą, to nie o to chodzi w zadanym temacie. Nie możemy więc pozwolić sobie na błędy metodologiczne, mieszając dogmatykę z egzegezą, gdyż właśnie doprecyzowanie zaproponowanego w temacie sympozjum pola badawczego stanowi pierwszy człon perspektyw postrzegania zagadnienia, a mianowicie – egzegeza. To wszystko zaś sugeruje pole badań naukowych, po którym będziemy się poruszać. Ponieważ rzeczą wtórną względem egzegezy jest teologia – chociaż długo w Kościele zachodnim identyfikowano ją ze znajomością Pisma Świętego – to trzeba nam najpierw bardzo wyraźnie zdefiniować, co rozumiemy pod pojęciem egzegezy. Chodzi o stosowanie zasad i reguł hermeneutycznych w celu wydobycia prawdziwego sensu tekstu biblijnego⁵:

Tak rozumiana egzegeza biblijna jest zróżnicowana – od form prostych przez parenetyczno-katechetyczne aż po analityczno-naukowe⁶.

W praktyce mamy do czynienia z przekładem czy też tłumaczeniem na języki nowożytnie tekstu biblijnego, domaga się on więc badań filologiczno-literackich, z krytyką tekstu włącznie, a następnie omówienia zawartych w tym tekście prawd teologicznych oraz wydobycia i ukazania wartości kerygmatycznych. Omówienie prawd jest związane z interpretacją Pisma Świętego. Temu służą różne metody i podejścia – jak definiuje to Papieska Komisja Biblijna. Przez

³ Por. G. Odasso, *Biblia i religie. Biblijne perspektywy teologii religii*, przeł. S. Obirek, Kraków 2005.

⁴ Por. G. Gäde, *L'interiorismo, nuova via della teologia della religioni*, HTh, 3 (2002), s. 347–366.

⁵ Por. J. Homerski, *Egzegeza biblijna*, [hasło w:] *Encyklopedia katolicka*, red. L. Bienkowski i in., t. 4, Lublin 1995, kol. 710.

⁶ Tamże.

słowo „metoda” Papieska Komisja Biblijna rozumie zespół dociekań zastosowanych do wyjaśnienia tekstu, a przez termin „podejście” (*aproccio, Zugang*) – pewien aspekt (na przykład socjologiczny, antropologiczny, psychologiczny, feministyczny), pod kątem którego bada się tekst biblijny⁷.

Dlaczego tak dużo czasu poświęcam na ten dość akademicki dyskurs? Czynię to, żebyśmy sobie uświadomili, na którym z przedstawionych przeze mnie etapów analizy i interpretacji tekstów może dojść do zróżnicowania poglądów.

Czego dotyczą te poglądy? Wyjątkowości chrześcijaństwa⁸, to znaczy tej religii monoteistycznej, która zawdzięcza swoje powstanie eklezjotwórczej działalności Jezusa. Jak wiemy, istotę chrześcijaństwa stanowi właśnie osoba Jezusa Chrystusa. Dlatego też rodzi się wątpliwość, czy jakiś egzegeta, a później teolog biblijny, może podważyć wyjątkowość chrześcijaństwa? Z punktu widzenia teologii religii odpowiedź wydaje się twierdząca⁹, ale nie jest taka z punktu widzenia egzegety.

„Kontestacja wyjątkowości chrześcijaństwa z pozycji egzegetyczno-teologicznych” – czy w tak sformułowanym temacie nie jest tylko zakamuflowany literacko piękny, a naukowo poprawny bipolarizm: chrześcijaństwo a judaizm? Nas, chrześcijan, i wyznawców judaizmu łączy Biblia, ale chciałoby się od razu dodać z przekąsem, że zamknięta Biblia, gdyż otwarta, to znaczy objaśniana dzięki egzegezie i teologii – dzieli¹⁰:

Teologia biblijna, niejako ze swej natury, dąży do odczytania przesłania Bożego zawartego w Biblii w sposób integralny, dokonując syntezy i ujmując je globalnie. Nie może jednak tracić z oczu tego, że objawienie miało charakter stopniowy i dokonywało się etapami, w których spotykają się, różniące się często w sposób zasadniczy, konkretne uwarunkowane czasem i miejscem koncepcje teologiczne. Modyfikowanie przez autorów biblijnych sposobu patrzenia na odziedziczone po poprzednich pokoleniach tradycje, dokonywało się pod wpływem zmian politycznych, społecznych i religijnych pozwalających na dojrzewanie przesłania Bożego, jego aktualizowanie i coraz pełniejsze rozumienie¹¹.

Skutkiem buntu przeciwko mentalności – jeśli wolno mi ją tak określić – religijnie poprawnej były rodzące się teologie, do których dodawano coraz różniejsze przymiotniki, od północnoamerykańskiej teologii murzyńskiej i południowoamerykańskiej teologii wyzwolenia aż do teologii feministycznej. Może właśnie także tutaj należałoby szukać tej kontestacji wyjątkowości chrześcijaństwa?

⁷ *Interpretacja Biblii w Kościele. Dokument Papieskiej Komisji Biblijnej*, Warszawa 1999, s. 29.

⁸ *Chrześcijaństwo*, [hasło w:] *Encyklopedia katolicka...*, t. 3, kol. 397.

⁹ Por. Z. Kubacki, *Jedyność Jezusa Chrystusa*, Warszawa 2005, s. 16.

¹⁰ Por. W. Chrostowski, *Biblijny Izrael – dzieje i religia*, Gniezno 1998, s. 187.

¹¹ J. Lemański, *Arka Przymierza w dziejach Narodu Wybranego*, Szczecin 2006, s. 9.

W każdym razie, różne odpowiedzi udzielane na postawione przez Jezusa pod Cezareą Filipową pytanie: „Za kogo uważają mnie ludzie” (Mk 8,27), pojawiają także współcześnie, co świadczy o stałej aktualności Jego zapytania.

Nasze rozważania powinny zatem przebiegać co najmniej dwutorowo. Najpierw postaram się ukazać osobę oraz posłannictwo Jezusa w biblijnej egzegezie judaistycznej¹², z jednoczesnym wskazaniem na konsekwencje, jakie z tego płyną dla postrzegania chrześcijaństwa. Następnie spróbuję zarysować to, co nazwałem podejściami kontekstualnym w interpretacji Biblii, gdyż podejście teologii wyzwolenia i podejście feministyczne to przykłady kontestacji zawołanej lub też ukrytej.

2. Egzegeza judaistyczna¹³

Niechęć i sprzeciw wobec Jezusa ze strony Narodu Wybranego zostały już ukazane w Ewangeliach. Pominę jednak analizę tego okresu, gdyż są to relacje chrześcijańskie dotyczące w pewnym sensie religijnych przeciwników. Punkt 575. Katechizmu Kościoła katolickiego brzmi:

Wiele czynów i słów Jezusa było więc „znakiem sprzeciwu” (Łk 2,34) bardziej dla autorytetów religijnych w Jerozolimie, tych, których Ewangelia św. Jana nazwała „Żydami”, niż dla wspólnoty ludu Bożego.

Dlatego też nie chciałbym odwoływać się do ksiąg nowotestamentowych. Zaskakujące może się jednak okazać to, że z I wieku nie ma żadnych wzmianek o czynach i słowach Jezusa zapisanych w literaturze rabinicznej¹⁴. Trzeba nam zatem skoncentrować się na zapisach pobiblijnej tradycji żydowskiej, które znalazły wyraz w Misznie i Talmudach. Miszna to prawniczy kodeks judaistyczny sformułowany około 200 roku po Chrystusie, czyli pierwszy dokument judaizmu rabinackiego. Talmudy zaś są systematycznymi komentarzami do Miszny. Mamy do czynienia z dwoma Talmudami. Jeden z nich nazywa się Jerozolimski, choć jest także znany pod nazwą Palestyński, i powstał około 400 roku naszej ery. Drugi to Talmud Babiloński, datowany między 500 a 600 rokiem po Chrystusie¹⁵. Talmud Palestyński kładzie nacisk na egzegezę Miszny, poświęcając temu zadaniu 90 procent tekstu. W egzegezie Miszny oba Talmudy objaśniają słowa i frazy, omawiają biblijne źródła praw Miszny, wyjaśniają sprzeczne

¹² *Bible et sciences des religions*, ed. F. Mies, Presses Universitaires de Namur, Namur 2005.

¹³ Za: W. Chrostowski, *Żydzi i religia żydowska a Jezus Chrystus*, „Ateneum Kapłańskie”, 136 (2001), z. 1.

¹⁴ Por. D. Vetter, *Jezus Chrystus. Judaizm*, [hasło w:] A. T. Khoury, *Leksykon podstawowych pojęć religijnych. Judaizm Chrześcijaństwo Islam*, przeł. J. Marzęcki, Warszawa 1998, kol. 344.

¹⁵ Por. J. H. Platt, *Talmud*, [w:] *Słownik wiedzy biblijnej*, red. B. M. Metzger, M. D. Coogan, Warszawa 1996, s. 757.

przypadki i zasady, które wymagały uzgodnienia [...]. Talmud Babiloński różni się od Palestyńskiego pod jednym ważnym względem. W Talmudzie Palestyńskim podstawowa struktura redakcyjna opiera się wyłącznie na Misznie, natomiast w Talmudzie babilońskim nie tylko na Misznie, lecz także na obszernych fragmentach Pisma Świętego. W Talmudzie Babilońskim nawiązania do Jezusa występują przede wszystkim przy sposobności podawania rozstrzygnięć prawnych. Każdy rabin do dziś dokonuje rozstrzygnięć dotyczących prawa religijnego zwanego halachą, a ponieważ nie ma najwyższej instancji, poszczególni rabini działają samodzielnie więc i nawiązania do Jezusa są bardzo indywidualne. Wiele do myślenia daje fakt, że zazwyczaj nie ma wzmianek o Jezusie tam, gdzie należałoby się ich spodziewać, natomiast pojawiają się one w takich miejscach, w których nie pasują do kontekstu.

W Talmudzie Babilońskim cuda Jezusa opisane na kartach Ewangelii są postrzegane jako przejawy czarnoksięstwa. O Jezusie mówi się, że miał tylko pięciu niezbyt udanych uczniów i nie zasługuje na szacunek, bo naigrawał się ze słów mędrców. Jego najcięższy grzech polega jednak na tym, że zwiódł i sprowadził Izraelitów na złą drogę. Na czterdzieści dni przed ukrzyżowaniem obwieszczono publicznie powody skazania Jezusa na śmierć, szukając okoliczności, które umożliwiłyby oczyszczenie oskarżonego z zarzutów i ewentualne uniewinnienie, ale nie zgłosił się nikt, kto podałyby jakiegokolwiek usprawiedliwienie na korzyść Jezusa. Dlatego został ukrzyżowany jako heretyk i zwodziciel. Jeśli w takim świetle przedstawia się osobę Jezusa, to tym samym podważa się oczywiście istotę chrześcijaństwa. Całości tego misternego obrazu dopełnia Miszna, z której się dowiadujemy, że Jezus był nieślubnym dzieckiem cudzołożnicy (Miszna, Jebamot IV, 3b, 49a).

Tak ukazane opinie o Jezusie przerodziły się w X wieku w *Toledot Jeszu*, czyli historię Jezusa. Ukształtowana na wzór średniowiecznego romansu satyryczna opowieść stanowiła szyderczą imitację życia Jezusa. Naśladując stylem i treścią Ewangelię według Świętego Mateusza, Jezus został w niej przedstawiony karykaturalnie, poczynając od okoliczności poczęcia przez Maryję, aż po ostatnie chwile swojego ziemskiego życia. Aż do XIX wieku, rozpowszechniona w wielu wersjach, historia ta krążyła wśród Żydów. Żydowski historyk Heinrich Graetz nazwał ją nędznym kiczem skompilowanym z fragmentarycznych przekazów Talmudu o Jezusie¹⁶. Ta wewnątrzżydowska krytyka świadczy o tym, z jak bardzo wypaczonym i nieprzyzwoitym obrazem mamy tam do czynienia.

Najbardziej złagodzoną formę negacji działalności Jezusa przedstawiają niektórzy współcześni żydowscy egzegeci. Dobry znawca tej tematyki w Polsce, profesor Waldemar Chrostowski, zwraca uwagę na nowe postrzeganie Jezusa w teologii żydowskiej, lansowane przez rabina Byrona L. Sherwina. Uznaje on w Jezusie jednego z Mesjaszów żydowskich, którym się nie powiodło, lub za tego, który nie dopełnił swojej misji,

¹⁶ Por. S. Krauss, *Leben Jesu nach jüdischen Quellen*, [b.m.w.] 1902 (za: D. Vetter, *Jezus Christus...*, kol. 346).

gdyż nie dokonał ostatecznego i zupełnego odkupienia świata. Gdyby mu się całkiem powiodło, to paruzja – powtórne przyjście – nie byłaby konieczna¹⁷.

Byron L. Sherwin, będąc pod przeogromnym wpływem Majmonidesa, wyznaje:

Jeśli nie odnosi on pełnego sukcesu lub też zostaje zabity, to jasne, że nie jest on [ostatecznym] Mesjaszem przyobiecany przez Torę¹⁸.

Jeszcze inaczej, choć odmiennie od podstawowego żydowskiego pojmowania Jezusa, widzi to Franz Rosenzweig:

Jesteśmy zgodni co do tego, co Chrystus i Jego Kościół znaczą w świecie: nikt nie przychodzi do Ojca inaczej niż przez Niego. Nikt nie przychodzi do Ojca – inaczej jednak bywa, gdy nie musi się już przychodzić do Ojca, ponieważ już się jest u Niego. A tak jest w przypadku ludu Izraela¹⁹.

Z tego ujęcia wynika niezbiecie, że kwestia żydowskich zapatrywań na Jezusa łączy się nierozdzielnie ze sprawą żydowskiej teologii chrześcijaństwa.

3. Podejścia kontekstualne

Dokument Papieskiej Komisji Biblijnej w ostatniej grupie przybliżeń tekstu biblijnego nawiązuje do podejścia teologii wyzwolenia i podejścia feministycznego. Zdaniem autorów dokumentu interpretacja tekstu zawsze zależy od mentalności i zainteresowań jego czytelników. Zwracają oni szczególną uwagę na pewne aspekty i nawet o tym nie myśląc, zaniedbują inne. Nie uniknie się zatem tego, że egzegeci zaadaptują w swoich pracach nowe punkty widzenia odpowiadające współczesnym prądom myślowym, które nie otrzymały dotąd wystarczającego miejsca.

Jednym z takich prądów myślowych jest bez wątpienia ruch feministyczny, a co za tym idzie – feministyczna egzegeza i teologia.

3.1. Teologia feministyczna a kontestacja chrześcijaństwa

Abstrahując od nurtów skrajnych – gynocentrycznych, które znajdują oparcie w założonym kościele kobiet (Frauenkirche), chciałbym ukazać nurt ogólnie nazywany reformistycznym, postrzegający chrześcijaństwo jako zdeformowane przez patriachalizm i wprowadzający wiele postulatów egzegetycznych, a wśród

¹⁷ Za: B. L. Sherwin, *A wy za kogo mnie uważacie?*, [w:] *Duchowe dziedzictwo Żydów polskich*, przeł. W. Chrostowski, Warszawa 1995, s. 298.

¹⁸ Za Muszyński, *Sukces nie jest imieniem Bożym*, „Więź”, 4 (1993), s. 8.

¹⁹ D. Vetter, *Jezus Chrystus...*, kol. 346–347.

nich nową interpretację faktu wcielenia Jezusa jako mężczyzny. Chrześcijaństwo, akcentując Boże synostwo Jezusa Chrystusa, stało się „religią ojca”²⁰, tym samym jest jeszcze bardziej zmaskulinizowane od judaizmu. Egzegeza feministyczna nie odrzuca postaci historycznego Jezusa jako mężczyzny, ale z soteriologicznego punktu widzenia argumentując tylko człowieczeństwo Jezusa teologiki feministki pytają o to, czy odmowa święceń dla kobiet ze względu na ich płeć nie jest równoznaczna z wykluczeniem kobiet z uczestnictwa w odkupieniu?²¹ Egzegeza feministyczna zmusza nas ponadto do nowego postrzegania postaci Jezusa z Nazaretu, uwzględniającego Jego postawy wobec kobiet, kiedy zapraszał je do zbawczego dialogu czy powoływał na uczniów (Łk 8,1–3). Na tle tego podejścia do kobiet wybitnie wybija się osoba Marii Magdaleny, która wśród świadków Zmartwychwstania zawsze w grupie kobiet jest wymieniana na pierwszym miejscu i dlatego zasługuje na miano Apostołki Apostołów. O tym, jak dalece krople tych poglądów drążą skałę młodych umysłów, świadczy fakt, że teologia przenika do szeroko spopularyzowanej literatury, jak *Kod Leonarda da Vinci*, i każe stawiać pytania o świętego Graala – czyli szczątki Marii Magdaleny i jej potomków, którzy nosili w sobie świętą krew Jezusa. Reperkusje takiego myślenia to negacja wyjątkowości chrześcijaństwa.

Teologia feministyczna jest przede wszystkim reakcją na dotychczasową – androcentryczną teologię. Nowe więc, kontekstualne podejście do Biblii spisanej przez mężczyzn każe podważać reprezentantom tego nurtu część testów biblijnych jako nienatchnionych, ale nazywanych wprost „tekstami terroru”. Oprócz niedoceniań Biblii mamy także do czynienia z jej przecenianiem. Zjawisko to zachodzi wszędzie tam, gdzie badaczki skupiły się na ujawnianiu kobiecych obrazów Boga. I tak, możemy spotkać Boga jako rodzącą (na przykład Iz 42,11; Pwt 32,18), karmiącą matkę (Iz 49,15; Lb 11,11–13; Ps 131,1–2; Oz 11,4), położną (Iz 66,5–13; Ps. 22,10 n.), gospodynię (Ps 131,2; Łk 15,8–10)²². Podejście kontekstualne, o którym cały czas mówię, zdaniem Phillisa Tribble’a może sprawić, że „konteksty mogą zmieniać teksty”. Przykładu takiego dostarcza nam niemiecka teologka i poetka Dorothee Sölle. Pozwolę sobie zacytować jedynie zakończenie *Medytacji nad Łukaszem* jej autorstwa, a właściwie medytacji nad pieśnią *Magnificat*²³:

Napisane jest, że Maryja rzekła: On przejawia moc ramienia swego i rozprasa pysznych. Strąca władców z tronu i wywyższa ponizonych. Dziś mówimy to tak: wywłaszczymy naszych posiadaczy i będziemy wyśmiewać się z tych, którzy znają istotę kobiecości. Skończy się panowanie samców nad samicami. Przedmioty staną się podmiotami, uzyskają własne lepsze prawo. Napisane

²⁰ E. Adamiak, *O co chodzi w teologii feministycznej*, „Więź”, 1 (1993), s. 72.

²¹ Por. tamże, s. 75.

²² Tamże, s. 74.

²³ Za: E. J. Jezierska OSU, *Podejście feministyczne w Interpretacji Biblii*, [w:] *Interpretacja Biblii w Kościele...*, s. 165–166.

jest, że Maryja rzekła: głodnych napełnił dobrami, a bogatych z niczym odprawiał, wspominał na miłosierdzie swoje i roztoczył opiekę nad Izraelem służąc swoim. Dziś mówimy to tak: kobiety polecą na Księżyc i będą rozstrzygać w parlamentach. Ich pragnienie samostanowienia zostanie spełnione, a żądza panowania pozostanie pusta. Ich lęki staną się nieuzasadnione i skończy się wyzysk.

Protestancki teolog von Noordmann uważa, że pieśń Maryi na nowo odczytana może się stać pieśnią walki z niesprawiedliwością świata, a poważne traktowanie Maryi może oznaczać dynamit pod męskimi strukturami Kościoła.

3.2. Teologia wyzwolenia a kontestacja wyjątkowości chrześcijaństwa

W ostatnim punkcie pragnę jedynie krótko poruszyć zagadnienie kontestacji wyjątkowości chrześcijaństwa, jaka dokonuje się na obrzeżach egzegezy i teologii uprawianych – przepraszam za określenie – patologicznie. „Analiza marksistowska zastosowana w teologii wiedzie do ateizmu i zbrojnej rewolucji” – powiedział kiedyś pochodzący z Brazylii kardynał Cláudio Hummes. Teza głosząca identyczność socjalizmu z chrześcijaństwem doprowadziła w konsekwencji do postrzegania Jezusa jako rewolucjonisty społecznego. A od takiej interpretacji Pisma Świętego był już tylko krok, aby w skrajnych nurtach teologii wyzwolenia ogłosić, że w

społeczeństwie kapitalistycznym nie jest możliwe sprawowanie Eucharystii. Stan permanentnej „walki klas” sprawia, że poszczególne klasy społeczne żyją we wzajemnej nienawiści. Przyjmowanie komunii w „strukturach zła” jest przeciwieństwem świętokradztwem. Dopiero obalenie „zbrodniczego” ustroju i „zastąpienie go chrześcijańskim socjalizmem”, pozwoli na przyjmowanie konsekrowanej hostii bez przeszkód²⁴.

W takich klimatach rodziło się „świeckie chrześcijaństwo”. Czy było ono wyjątkowe? Tak, ale nie w tym sensie, w jakim chcielibyśmy postrzegać naszą religię. Teologia wyzwolenia głosi wyzwolenie z ucisku ustroju kapitalistycznego i odnajduje prawdziwy powiew chrześcijaństwa w ustroju socjalistycznym – ucieleśnieniem Królestwa Bożego na ziemi jest marksizm, jak dowodzi peruwiański teolog Gustavo Gutierrez²⁵. Dosadniej myśl tę wyraził pisarz, polityk i zakonnik nikaraguański ojciec Ernesto Cardinal:

To właśnie ewangelia Jezusa Chrystusa uczyniła ze mnie marksistę. Jestem marksistą, który wierzy w Boga, który idzie w ślady Chrystusa i który jest rewolucjonistą dla jego królowania²⁶.

²⁴ M. Poradowski, *Kościół od wewnątrz zagrożony*, Wrocław 2001, s. 131.

²⁵ Por. G. Gutiérrez, *Teologia wyzwolenia. Historia – polityka – zbawienie*, przeł. J. Szewczyk, Warszawa 1976.

²⁶ Za: D. Zalewski, *Katolewica, czyli wyśniony Kościół bezbożnika*, Komorów 1998, s. 62.

Wnioski

Jan Paweł II w książce *Przekroczyć próg nadziei* również wspomina zadane przez Jezusa pytanie, którym się już wcześniej posłużyłem. Pytanie, które zdaje się fundamentalne wszędzie tam, gdzie jest mowa o wyjątkowości chrześcijaństwa. Papież zwrócił uwagę na Piotra, który dał trafną odpowiedź, widząc w Jezusie i Mesjasza i Syna Bożego. Skomentował jednak reakcję Piotra, kiedy Zbawiciel zapowiedział, że będzie cierpiał:

Tak więc Piotr nie lękał się Boga, który stał się człowiekiem. Natomiast lękał się o Syna Bożego jako człowieka. Nie mógł bowiem przyjąć, że będzie on biczowany i cierniem ukoronowany, i w końcu ukrzyżowany. Tego Piotr nie mógł przyjąć. Tego się lękał. I Chrystus za to Piotra surowo skarcił. Ale go nie odrzucił²⁷.

Wyjątkowość chrześcijaństwa opiera się na wyjątkowości Jezusa Chrystusa. Przyjąć Jezusa w chrześcijańskim tego słowa znaczeniu to znaczy uznać w Nim Syna Bożego i wyznawać Go jako prawdziwego człowieka i prawdziwego Boga. Właśnie tutaj drogi chrześcijan i innych ludzi się rozchodzą. Wyznanie synostwa Bożego Jezusa przesądza o naszej religijnej tożsamości.

Skoro Pismo Święte uważa się za Słowo pochodzące od Boga, będące *norma normans non normata* w życiu i nauczaniu Kościoła, w jego modlitwie i teologii to jest czymś zupełnie oczywistym, że trudno jest w tym ujęciu podważać wyjątkowość elementów konstytutywnych takiej religii. Kontestacja wyjątkowości chrześcijaństwa z pozycji egzegetyczno-teologicznych to na pierwszy rzut oka temat – jak ktoś zauważył – który jest sprzeczny sam w sobie, bo egzegeza tekstów biblijnych nie powinna podważać fundamentów Kościoła chrześcijańskiego w swojej całości tak boleśnie podzielonego. W myśl zasady, że nie podcina się gałęzi, na której się siedzi, trudno poddawać w wątpliwość wyjątkowość chrześcijaństwa z pozycji egzegetycznych, chyba że samemu nie zrozumiało się istoty omawianej tutaj religii. Jak starałem się pokazać, można to uczynić tylko z pozycji egzegezy niechrześcijańskiej, czyli judaistycznej, odwołującej się jednak w swoich korzeniach do tych samych tekstów świętej księgi, lub z pozycji egzegetyczno-teologicznych wypaczeń.

A może całe to przedłożenie należało rozpocząć od grudnia 1979 roku, kiedy to zasłużony modernistyczny teolog, uznawany za jednego z najwybitniejszych z żyjących, został pozbawiony prawa nauczania teologii katolickiej. Przysięga antymodernistyczna, zalecona wszystkim kapłanom znacznie wcześniej przez św. Piusa X, położyła praktycznie kres rewolucji modernistycznej. Pod pokrywą sztucznej prawowierności nadal jednak tliły się ogniki nowej rebelii. Na początku lat pięćdziesiątych XX wieku powracające zjawisko dostrzegł papież

²⁷ Jan Paweł II, *Przekroczyć próg nadziei*, Lublin 1994, s. 28.

Pius XII. Zdając sobie sprawę z zachodzących procesów, próbował powstrzymać powracającą modernistyczną falę o znacznie większej sile niż przed niespełna wiekiem. W encyklice *Humani generis* potępił współczesne mu doktryny wywierające wpływ na myślicieli katolickich. Krytykował egzystencjalizm, immanentyzm, pragmatyzm, idealizm, materializm dialektyczny i historyczny. Wydaje się, że pod wieloma względami ta encyklika była jednak głosem wołającego na puszczy. Czy wielu egzegetów będzie jeszcze wykrzywiało piękno chrześcijaństwa? Pewnie tak – i będzie to trwało tak długo, jak długo partyturę stworzoną przez prawdziwego geniusza będą wykonywali partacze. Nie kończy się wystąpienia w minorowych tonacjach. Ja jednak pozwalam sobie na to ze względu na negatywne ujęcie tematu.

Marta Romaszko

Kontestacja wyjątkowości chrześcijaństwa z pozycji egzegetyczno-teologicznych

Pluralistyczno-relatywistyczna teologia religii¹ swoim oddziaływaniem obejmuje coraz większą część społeczności obszaru euroatlantyckiego. Jej głównymi przedstawicielami są: J. Hick², P. F. Knitter³ oraz R. Panikkar⁴.

¹ W literaturze teologiczno-religijnej najczęściej występuje określenie „pluralistyczna teologia religii”. Nomenklatura ta, zdaniem I. S. Ledwonia, nie jest precyzyjna, może bowiem oznaczać zarówno pluralizm religii, a więc fakt istnienia wielości religii w świecie, jak i „pluralizm teologiczno-religijny”, czyli wielość możliwych ujęć samej teologii religii w ramach każdego z paradygmatów. Lepszym określeniem jest „pluralistyczno-relatywistyczna teologia religii”, oddająca jej istotę, którą jest relatywizowanie wyjątkowości chrześcijaństwa i zbawczej jedyności Chrystusa.

² J. Hick urodził się w 1922 roku w Yorkshire (Wielka Brytania). Studia filozoficzne odbył w Edynburgu i Oxfordzie. Wykładał filozofię religii w Stanach Zjednoczonych (Cornell University i Princeton Theological Seminary) oraz w Cambridge i Birmingham. Szerzej – zob. G. Chrzanowski, *Zagadka radykalnego pluralizmu religijnego*, [w:] *Leksykon wielkich teologów XX/XXI wieku*, red. J. Majewski, J. Makowski, t. 2. Warszawa 2004, s. 192. Najważniejsze publikacje J. Hicka dotyczące pluralistycznej teologii religii to: *God and the Universe of Faiths* (New York 1973), *God Has Many Names: Britain's New Religious Pluralism* (London 1982), *An Interpretation of Religion: Human Responses to the Transcendent* (New Haven 1989), *The Myth of Christian Uniqueness: Toward a Pluralistic Theology of Religions* (New York 1987 – współredaktor tomu).

³ P. F. Knitter urodził się w 1939 roku w Chicago, w 1960 roku odbył studia w Rzymie, Münster i Marburgu. Wykładał teologię w Chicago na Catholic Theological Union, a od 1975 roku – w Xavier University (Cincinnati), także po odejściu z kapłaństwa. Jest żonaty, ma dwoje dorosłych dzieci. P. F. Knitter jest autorem wielu książek, do ważniejszych należą: *Towards a Protestant Theology of Religions* (Marburg 1974), *No Other Name? A Critical Survey of Christian Attitudes toward World Religions* (Maryknoll 1985), *The Myth of Christian Uniqueness: Toward a Pluralistic Theology of Religions* (Maryknoll 1987), *Ein Gott – viele Religionen: Gegen den Absolutheitsanspruch des Christentums* (Münich 1988), *One Earth Many Religions: Multifaith Dialogue and Global Responsibility* (Maryknoll 1995), *Jesus and the Other Names: Christian Mission and Global Responsibility* (Maryknoll 1996). Por. też *The Uniqueness of Jesus*, red. P. F. Knitter, L. Swidler, P. Mojzes, Maryknoll 1997.

⁴ R. Panikkar urodził się w 1918 roku w Hiszpanii, jest synem Hindusa i Hiszpanki, katolicki. Wyrastał w środowisku, w którym obok siebie istniały dwie kultury oraz dwie religie, poza

Pluralizm w sferze religii zdaje się już niezaprzeczalnym faktem. Wzajemne przenikanie kultur, ideologii, światopoglądów skłania do refleksji nad zaistnieniem rzeczywistością, co sprzyja relatywizacji, która swoim oddziaływaniem obejmuje także religię. Co więcej, coraz częściej z różnych stron padają pytania dotyczące religii: „Dlaczego jest ich tak wiele?”, „Czy osobowa jedność Boga nie zakłada istnienia tylko jednej religii?”, „Czy wszystkie religie są w tym samym stopniu prawdziwe?”, „Czy istniejące religie mają ze sobą coś wspólnego?”, „Jaka powinna być relacja między nimi?”.

Zdaniem czołowych przedstawicieli omawianego nurtu, pluralizm religijny nie jest abstrakcyjnym problemem, ale jest już nowo doświadczaną rzeczywistością. Wszechobecne środki masowego przekazu, pogłębione badania nad religią, dialog międzyreligijny – to czynniki, które ułatwiają rozprzestrzenianie się powyższych idei. Wystarczy tylko przyjrzeć się półkom amerykańskich czy europejskich księgarni, w których można spotkać wypełnione po brzegi regały zawierające literaturę z zakresu szeroko pojętego religioznawstwa, filozofii religii czy też publikacje dotyczące określonych religii obok tradycyjnych prac chrześcijańskich. Chrześcijanie różnych wyznań coraz częściej pogłębiają swoją wiedzę religijną, szukając między innymi odpowiedzi na nurtujące ich pytania.

Pluraliści, redukując znaczenie Wydarzenia Chrystusa, opierają się na wielu tezach, które można zaklasyfikować do trzech nurtów: filozoficznego, historyczno-krytyczno-egzegetycznego i teologicznego⁵. Ze względu na złożoną i różnorodną problematykę oraz bogatą literaturę przedmiotu⁶, w niniejszym opracowaniu zostanie omówiony jedynie nurt egzegetyczny i teologiczny.

Biblią czytał Bhagawadgitę czy Wedy. Zdecydowany wpływ na jego wychowanie miała matka, co sprawiło, że uczęszczał do jezuickiej szkoły, a następnie wstąpił do katolickiego seminarium jezuickiego, gdzie w 1946 roku otrzymał święcenia kapłańskie. Następnie studiował w Barcelonie, Bonn, Madrycie i Rzymie. Ma trzy doktoraty: z filozofii (1945 rok), z chemii (1958 rok) oraz z teologii (1961 rok). Zob.: C. G. MacPherson, *A Critical Reading of the Development of Raimon Panikkar's Thought on the Trinity*, New York–London 1996, s. 1–2; Z. Kubacki, *Nieznany Chrystus hinduizmu*, [w:] *Leksykon wielkich teologów...*, s. 322. R. Panikkar jest autorem około 30 książek i ponad 500 artykułów. W tym miejscu warto przywołać najważniejsze, które wywarły wpływ na rozwój pluralistycznej teologii religii: *The Trinity and the Religious Experience of Man* (New York 1973), *The Silence of God. The Answer of the Buddha* (New York 1989), *The Unknown Christ of Hinduism. Towards an Ecumenical Christophany* (London 1981).

⁵ J. Dupuis, *Chrześcijaństwo i religie. Od konfrontacji do dialogu*, Kraków 2003, s. 225–226.

⁶ Warto przywołać chociaż kilka opracowań: Ch. Davis, *Christ and the World Religions*, New York 1971; *Christian Faith in a Religiously Plural World*, red. D. Dawe, C. Dawe, New York 1978; *Christ's Lordship and Religious Pluralism*, red. G. H. Anderson, T. F. Stransky, New York 1981; R. F. Aldwinckle, *Jesus – A Savior or the Savior? Religious Pluralism in Christian Perspective*, Macon 1982; W. Buhlmann, *God's Chosen Peoples*, New York 1982; A. Race, *Christians and Religious Pluralism: Patterns in the Christian Theology of Religions*, New York 1983; N. Anderson, *Christianity and World Religions: The Challenge of Pluralism*, Downers Grove 1984 [wydanie drugie]; H. Coward, *Pluralism: Challenge to World Religions*, New York 1985; S. M. Heim, *Is Christ the Only Way? Christian Faith in a Pluralistic World*, Valley Forge 1985; K. Cracknell, *Towards a New Relationship: Christians and People of Other Faith*, London 1986; *Toward a Univer-*

I. Podstawy egzegetyczne

W warstwie egzegetycznej podstawy pluralistyczno-relatywistycznej teologii religii są wyznaczone przede wszystkim przez nurt biograficznych poszukiwań Jezusa (*Leben-Jesu-Forschung*), nurt egzystencjalny, metodę historyczno-krytyczną, oświeceniowo-nowożytnie rozumienie języka religijnego. Tego typu założenia w konsekwencji prowadzą do zakwestionowania podstawowych prawd doktryny chrześcijańskiej.

1.1. Prekursorzy

Ogromny wpływ na pluralistyczno-relatywistyczną teologię religii miały tendencje sięgające do dorobku myślicieli oświeceniowych. Jednym z uczonych, który podjął próbę ukazania historycznej postaci Jezusa z Nazaretu, był H. S. Reimarus, który w książkach *O historii Zmartwychwstania* oraz *O celach Jezusa i Jego uczniów* stwierdził, że celem Jezusa było założenie ziemskiego królestwa oraz wyzwolenie narodu żydowskiego spod panowania Cesarstwa Rzymskiego. Jego plany jednak się nie powiodły, o czym świadczą między innymi wypowiedziane na krzyżu słowa: „Boże mój, Boże mój, czemuś Mnie opuścił?” (Mk 15,34). Jego uczniowie, nie mogąc pogodzić się z porażką swojego Mistrza, wykradli ciało, rozgłaszając przy tym fałszywą naukę o zmartwychwstaniu oraz nadając Jezusowi boskie prerogatywy. Wszystkie te działania, według H. S. Reimarus, legły u podstaw chrześcijaństwa⁷.

Pluralistyczna egzegeza czerpie również z wypracowanego przez D. F. Straussa pojęcia mitu, dla którego mit nowotestamentowy jest tylko przedstawieniem określonych prawd w pojęciach historycznych skonkretyzowanych w osobie Jezusa Chrystusa. Pojęcie mitu pojawia się chociażby w myśli J. Hicka – jego zdaniem, język religijny jest złożony z mitów, których w żaden sposób nie należy utożsamiać z twierdzeniami metafizycznymi, mit zatem nie eksponuje określonych prawd teologicznych, ale ma charakter ekspresywny. Co więcej, mit jest rozszerzoną metaforą, której brakuje granic semantycznych, dlatego też określone tezy nie mogą być zastąpione przez dosłowne stwierdzenia. Reperkusje

sal Theology of Religion, red. L. Swidler, New York 1987; G. D'Costa, *John Hick's Theology of Religions: A Critical Evaluation*, Maryland 1987; A. Pieris, *An Asian Theology of Liberation*, New York 1988; M. Barnes, *Christian Identity and Religious Pluralism: Religions in Conversation*, Nashville 1989; W. C. Placher, *Unapologetic Theology: A Christian Voice in a Pluralistic Conversation*, Louisville 1989; E. Hillman, *Many Paths: A Catholic Approach to Religious Pluralism*, New York 1989; *Religious Pluralism and Unbelief: Studies Critical and Comparative*, red. I. Hamnett, New York 1990.

⁷ Podobne poglądy głosił również francuski historyk i filozof E. Renan, który w książce *Życie Jezusa* dokonał swego rodzaju podziału między „Jezusem galilejskim” i „Jezusem jerozolimskim”.

tego typu stanowiska łatwo przewidzieć: tak ujęta prawda nie ma sensu ontologicznego ani tym bardziej metafizycznego, lecz ma jedynie sens metaforyczny⁸.

Nie sposób również pominąć rozróżnienia, jakiego dokonał M. Kähler, między tym, co historyczne, a tym, co dziejowe. Ma ono konkretne zastosowanie w interpretacji osoby Jezusa. Historycznym elementem jest egzystencja Jezusa z Nazaretu, „dziejowość” zaś wyraża się przede wszystkim w kerygmacie głoszonym przez pierwotną gminę chrześcijańską. Zdaniem M. Kählera, nie ma żadnej ciągłości między Jezusem historycznym a Chrystusem biblijnym.

W pluralistycznej teologii religii pobrzmiewa również echo radykalnego zakwestionowania tezy *universale concretum*⁹. Zdaniem krytyka tej tezy, G. F. Lessinga, konkretne wydarzenie historyczne nie może mieć uniwersalnego odniesienia. Tego typu pogląd godzi w podstawowe przekonania wiary chrześcijańskiej, że Wydarzenie Jezusa Chrystusa jest źródłem zbawienia dla wszystkich ludzi.

Niekwestionowany wpływ na kształtowanie się poglądów pluralistyczno--relatywistycznej teologii religii mieli A. von Harnack i R. Bultmann. Zdaniem pierwszego myśliciela, chrześcijaństwo jest przedstawione w formie przesyczonej racjonalizmem wiary¹⁰. Jej twórca, A. Harnack, w dziele *Istota chrześcijaństwa*¹¹ tworzy obraz Jezusa indywidualisty i moralisty, który kult zastępuje moralnością, a kolektyw – jednostką¹². Podstawową tezę książki A. Harnacka jest przekonanie, że nie Syn, ale Ojciec należy do Ewangelii. Podczas gdy wiara w Syna oddzielała chrześcijan od niechrześcijan oraz dzieliła chrześcijan różnych denominacji, znajomość Ojca może łączyć. Syn należy do niewielu, Ojciec do wszystkich. To, co dzieliła wiara, miłość może połączyć, stąd też zwolennicy A. Harnacka wysunęli postulat, żeby cofnąć się poza głoszenie Chrystusa będącego przedmiotem wiary, która dzieli, do Jezusa i Jego przesłania o jednoczącej potężnej miłości przy jednym Ojcu i wielu braciach.

Innym nurtem obecnym w literaturze teologicznej była redukcja Osoby Jezusa Chrystusa tylko do wymiaru kerygmy (przepowiadania). Głównym przedstawicielem takiego poglądu był R. Bultmann, który wytyczył szlaki protestanckiej teologii na wiele lat. Duży wpływ na kształt jego poglądów miał M. Heidegger, dzięki któremu R. Bultmann określił związek między egzystencjalnym do-

⁸ J. Hick, *Piąty wymiar. Odkrywanie duchowego królestwa*, Poznań 2005, s. 343–349.

⁹ W dziejach teologii chrześcijańskiej możemy spotkać wielu myślicieli podejmujących powyższe zagadnienie, są to między innymi: Ireneusz z Lyonu, który wprowadził pojęcie *anakefalaiosis* (rekapitulacja całego stworzenia w jednej osobie), Klemens Aleksandryjski (chrystologia Logosu – Chrystus widziany jako zasada całej rzeczywistości), Augustyn (Chrystus będący pełnią zjednoczenia całej ludzkości), Mikołaj z Kuzy (w Chrystusie ukazuje się pełnia bezgraniczności Boga i kontyngencjalność stworzenia), K. Rahner (Jezus będący realnym symbolem samoudzielania Boga człowiekowi), H. U. von Balthasar (uniwersalna miłość Boga objawia się konkretnej historii człowieka).

¹⁰ J. Ratzinger, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, Kraków 2006, s. 205.

¹¹ A. Harnack, *Wesen des Christentums*, Warszawa 1909.

¹² J. Ratzinger, *W drodze do Jezusa Chrystusa*, Kraków 2005, s. 63.

świadczeniem wiary a historią, z kolei dzięki W. Diltheyowi wysunął tezę o braku bezpośredniego ujęcia rzeczy samej w sobie i że najogólniej ujęte poznanie dokonuje się zawsze przez zewnętrzne fenomeny. Marburski teolog postulował przeprowadzenie egzystencjalnej interpretacji Nowego Testamentu. Jego zdaniem, na etapie tradycji przekazywano pojedyncze, lapidarne opowiadania o Jezusie, które potem zostały twórczo przepracowane przez pierwotną gminę chrześcijańską. Dlatego też Ewangelie nie są świadectwem historycznym o Jezusie, ale świadectwem wiary, ich teksty zaś są prześięknięte językiem mitologicznym. O Jezusie można stwierdzić tylko tyle, że był kaznodzieją nawołującym do uznania uniwersalnych wartości, czyli życia, godności i posłuszeństwa Bogu, oraz że poniósł On śmierć na krzyżu. Ewangelia nie jest zatem zapisem historycznych wydarzeń, a jedynie świadectwem wiary uczniów, którzy spotykają zmartwychwstałego Chrystusa w kerygmie – wydarzenie to stanowi fundament zbawienia. Dla marburskiego uczonego nie jest istotne, czy Jezus zmartwychwstał. Najważniejsza jest egzystencjalna interpretacja tego wydarzenia – człowiek w wydarzeniu krzyża potrafi odkryć wielkość Boga, ukorzyć się przed Jego potęgą, wstąpić na drogę Jego przykazań i wtedy następuje prawdziwa rezurekcja, Chrystus zaś jest realnie obecny w przepowiadaniu. W ten sposób nie ma żadnej różnicy między ludźmi żyjącymi w pierwotnej gminie chrześcijańskiej a człowiekiem żyjącym w XXI wieku.

Bezpośrednim nawiązaniem do myśli R. Bultmanna jest pytanie stawiane przez część pluralistów: „Jak historyczny Jezus stał się przepowiadającym przez Kościół Synem Bożym?”. Odpowiedź jest prozaiczna: przypadkowo głoszony Chrystus został utożsamiony z historycznym Jezusem, wskutek czego narodziła się nauka o ukrzyżowanym Synu Bożym. Z kolei ortodoksyjna prawda chrześcijańska, głosząca naukę o wcieleniu, jest uważana za mit nie do przyjęcia we współczesnym świecie¹³. Podobny obraz Jezusa historycznego znajdujemy dzisiaj u głównych przedstawicieli pluralistycznej teologii religii. Na uwagę zasługuje wypowiedź J. Hicka, który twierdzi, że Jezus podzielał tendencje apokaliptyczne swoich czasów, oczekując tym samym rychłego wkroczenia Boga w historię człowieka, czego konsekwencją miało być nastanie Królestwa Bożego na ziemi. Co więcej, czuł się powołany przez Boga do odgrywania niepowtarzalnej roli ostatniego proroka, co przemawia za posiadaniem mesjańskiej świadomości. Doktryna, według której Jezus został uznany za drugą osobę Trójcy Świętej, jest wymysłem późniejszej tradycji, a poszczególne wypowiedzi pochodzące z Ewangelii św. Jana, najmocniej uzasadniające boską godność Chrystusa, nie powinny być przypisywane historycznemu Jezusowi¹⁴.

¹³ U. Mann, *Das Christentum als absolute Religion*. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1982, s. 169–171 (cyt. za: I. S. Ledwoń, „...i nie ma w żadnym innym zbawienia”. Wyjątkowy charakter chrześcijaństwa w teologii posoborowej, Lublin 2006, s. 256).

¹⁴ J. Hick, *Piąty wymiar...*, s. 349–353.

1.2. Metoda historyczno-krytyczna

Istnieje ścisły związek między egzegezą naukową a refleksją wierzących. Egzegeza, która dokonuje się w doświadczeniu wiary, proponuje wiele różnych metod zgłębiania Biblii, co pozwala spojrzeć z nowej perspektywy na lekturę tekstów biblijnych. Wybór określonej metody interpretacyjnej istotnie wpływa na rozumienie tekstu biblijnego. Naukowa metoda interpretująca osobę Jezusa w pluralistyczno-relatywistycznej teologii religii jest wyznaczona przez swoją egzegezę opartą na metodzie historyczno-krytycznej. Trudności, jakie niesie ona za sobą, są natury metodologicznej.

Zdaniem J. Ratzingera, konieczne jest uwzględnienie granic tej metody, która jest wartościowa sama w sobie, gdy się ją jednak absolutyzuje, staje się jałowa. Jeśli bowiem wychodzi się poza czysty odbiór, przyjmując dzisiejszy punkt widzenia przy badaniu faktów z przeszłości, to stale trzeba wprowadzać do egzegezy nowe koncepcje filozoficzne, które tylko pozornie są owocem naukowej refleksji nad tekstem. W ten sposób może dojść nawet do czegoś absurdalnego, co występuje w materialistycznej interpretacji Biblii. Historyczno-krytyczna metoda jako narzędzie jest użyteczna w zależności od sposobu jej zastosowania, to znaczy od hermeneutycznych i filozoficznych przesłanek, którymi będzie się kierować¹⁵. Omawiana metoda stanowi tylko jedną z wielu metod interpretacyjnych tekstów biblijnych, dlatego też należy mieć na uwadze jej ograniczenia i metodologiczne uwarunkowania oraz to, że nie wyczerpuje ona całego bogactwa tekstu. Warto również pamiętać, że jako historyczna, bada historyczny kontekst określonego wydarzenia, musi zatem dokonać analizy określonych pojęć z przeszłości i poddać je krytyce.

Słabość metody polega przede wszystkim na tym, że

może być stosowana do poszukiwania sensu tekstu biblijnego jedynie w historycznych warunkach jego powstawania, jest natomiast nieprzydatna przy próbach odkrycia możliwości znaczeniowych danego tekstu przy jego odczytywaniu na późniejszych etapach historii objawienia biblijnego oraz dziejów Kościoła¹⁶.

Trudności w ocenie opisywanej metody nie są natury historycznej czy krytycznej, lecz są związane przede wszystkim z ukrytą i wszechobecną w niej filozofią, która stoi u podstaw egzegezy i ma na nią duży wpływ.

Wewnętrzna jedność Nowego Testamentu jest możliwa do poznania tylko za pomocą hermeneutyki wiary – tam gdzie jest ona pomijana, rodzą się nowe podziały. Jezus wyłaniający się ze źródeł, będących zbiorem krótkich wypowiedzi, zostaje rozbity na wiele wyobrażeń. We wszystkich tych wypadkach wyb-

¹⁵ J. Ratzinger, *Tajemnica Jezusa Chrystusa*, Kielce 2005, s. 43.

¹⁶ Papieska Komisja Biblijna, *Interpretacja Pisma Świętego w Kościele* – por. <http://www.apologetyka.katolik.net.pl/content/view/540/102/> (stan na 1 października 2008 roku).

rażenie to jest poprzedzone odpowiednią hermeneutyką. J. Ratzinger uważa, że im mniej hermeneutyka lekceważy źródła, respektując dane i wyjaśniając je na podstawie ich logiki, tym bardziej staje się merytoryczna – i na odwrót, jest ona tym odleglejsza od przedmiotu swoich badań, im mniej je uwzględnia¹⁷. Tylko hermeneutyka wiary wykazuje zdolność do zachowania wewnętrznej jedności źródeł ze zdolnością do ich syntetycznego ujęcia, poza tym jest w stanie zachować całe świadectwo źródeł. Z kolei nauka o dwoistości natur, złączonych w jedności osoby, otwiera przestrzeń, w której znajdują wyjaśnienie pozorne sprzeczności. Każde inne ujęcie Jezusa jest fragmentaryczne – aby się ostać, musi całkowicie pominąć część źródeł albo wręcz stworzyć własne źródła. Pociąga to za sobą zakwestionowanie części historycznego stanu rzeczy¹⁸.

1.3. Język Nowego Testamentu

Tezy pluralistyczno-relatywistycznej teologii religii prowadzą do zakwestionowania twierdzeń dotyczących jedyności Jezusa Chrystusa. Zdaniem pluralistów, główne teksty nowotestamentowe, na które powołują się inkluzywiści, czyli: Dz 4,12; 1 Tm 2,5–6; J 14,6, oraz hymny chrystologiczne: Ef 1,1–13; Kol 1,15–20¹⁹, są rezultatem wizji świata uwarunkowanego historycznie. Przedstawiciele omawianego nurtu podkreślają, że na tle ówczesnej żydowskiej mentalności apokaliptycznej było czymś naturalnym, że Kościół zinterpretował doświadczenie Boga w Jezusie Chrystusie jako ostateczne i nieprzekraczalne. Zwracają więc uwagę, że takie twierdzenie nie może być brane za istotę chrześcijaństwa, jest bowiem kulturowo ograniczone. Według pluralistów, gdyby Syn Boży wcielił się w innym kontekście kulturowym, całe Jego wydarzenie nie byłoby uznane ani za ostateczne, ani za jedyne²⁰.

Zwolennicy pluralistyczno-relatywistycznej teologii religii zwracają także uwagę na św. Pawła, który pisał o jedyności Chrystusa. Pojawiają się więc sugestie, że zmieniłby swoje stanowisko, gdyby zetknął się z religiami Wschodu. Z kolei aby złagodzić radykalizm św. Jana, twierdzi się, że jedyność formułuje on

¹⁷ Tenże, *Patrząc na przebitego*, Kraków 2008, s. 41.

¹⁸ J. Ratzinger, *Tajemnica Jezusa Chrystusa...*, s. 46. J. Ratzinger opowiada się za metodą kanoniczną, która polega na czytaniu poszczególnych ksiąg w całości jednego Pisma Świętego, dzięki czemu teksty pojedyncze ukazują się w nowym świetle – istotne jest podkreślenie, że już każde ludzkie słowo, które ma pewne znaczenie, zawiera w sobie więcej treści niż się wydaje autorowi. Ta wewnętrzna wartość słowa, wykraczająca poza daną chwilę, dotyczy słów, które dojrzały w procesie wiary. Autor nie mówi tutaj od siebie samego i nie dla siebie samego. Pismo Święte – zarówno w całości, jak i podzielone na poszczególne księgi – nie jest po prostu rodzajem literatury. Wyrosło w żywym podmiocie wędrującego Ludu Bożego w kontekście jego wiary (tenże, *Jezus z Nazaretu*, Kraków 2007, s. 11–12).

¹⁹ Szerzej na temat powyższych tekstów – por. I. S. Ledwoń, „...i nie ma w żadnym innym zbawieniu”..., s. 250–253.

²⁰ J. Dupuis, *Chrześcijaństwo i religie...*, s. 233–234.

w takich terminach, jak choćby wcielenie. Pojęć tych nie można rozumieć dosłownie, ale metaforycznie. Pluraliści postulują więc odmitologizowanie wcielenia, a co za tym idzie – Chrystusa jako powszechnego Zbawiciela. J. Dupuis zwraca uwagę na to, że zwolennicy przejścia z chrystocentryzmu do teocentryzmu wskazują także na język tekstów mówiących o jedyności Jezusa Chrystusa. Według nich, był to język historycznie uwarunkowany. Co więcej, twierdzą oni, że tylko język głoszący absolutność Jezusa i Jego nauki miał siłę wzywania uczniów do działania i do gorliwego naśladowania²¹. Na podstawie Ewangelii synoptycznych jest możliwa rekonstrukcja świadomości Jezusa z Nazaretu, tym samym można odróżnić historyczny obraz Jezusa od subiektywnych wyobrażeń i odczuć uczniów. On sam nigdy nie uważał się za Syna Bożego, Mesjasza albo wcielone Słowo, wszystkie te prerogatywy mają charakter mityczno-metaforyczny i zostały mu przypisane jako wyraz wiary pierwotnej gminy chrześcijańskiej.

II. Podstawy teologiczne

Dziś wielu postrzega Jezusa Chrystusa wyłącznie jako człowieka. Opinie te wyrażają tylko historyczną interpretację fenomenu Jezusa, różniącą się od słowa objawienia. Tego typu poglądy reprezentuje również spora grupa współczesnych badaczy. Na szczególną uwagę zasługują poglądy przedstawicieli pluralistyczno-relatywistycznej teologii religii, którzy uznają Jezusa za jedną z wielkich postaci religijnych, stawianych często obok Sokratesa, Buddy czy Konfucjusza.

2.1. Pluralistyczna chrystologia

Zwolennicy omawianego nurtu podważają jedno z orzeczeń dogmatycznych Soboru Chalcedońskiego (451 rok), który stwierdził istnienie w Chrystusie dwóch natur – boskiej i ludzkiej, przy jednoczesnym zastrzeżeniu, że jest On jedną Osobą.

Przyjęcie twierdzenia, że jest Jezus jest wcielonym Synem Bożym, pociągałoby za sobą reperkusje w formie przyznania chrześcijaństwu wyróżnionej pozycji pośród innych religii²². Główną tezę przedstawicieli pluralistyczno-relatywistycznej teologii religijnej jest przekonanie, że historyczny Jezus nie uważał się za wcielonego Syna Bożego, a cała doktryna dotycząca bóstwa Jezusa jest tyl-

²¹ Tamże, s. 234–235.

²² Najwcześniejszą publikacją dotyczącą omawianej kwestii jest tekst J. Hicka *Jesus and the Word Religions*, opublikowany w pracy zbiorowej *The Myth of God Incarnate* (London 1977). Artykuł ten wywołał wiele kontrowersji – J. Hickowi zarzucano opętanie szatańskie i przyrównywano do chrześcijan, którzy popierali A. Hitlera (por. G. Chrzanowski, *Zagadka radykalnego pluralizmu religijnego...*, s. 199).

ko wytworem pierwotnej gminy chrześcijańskiej, która dopiero później została sformułowana na Soborze Chalcedońskim. Treść dogmatu została jednak oddana za pomocą intelektualnych teorii przyjętych z grecko-rzymskiego kręgu kulturowego i nie oznacza nic innego, jak przejście od metaforycznego określenia Jezusa jako Syna Bożego do jego metafizycznych atrybutów jako „Boga-Syna”. Jest to więc swego rodzaju transformacja poetyckiego obrazu w sąd metafizyczny dotyczący natury Boga²³.

Doskonałą syntezą pluralistycznej chrystologii jest tak zwanych pięć tez P. F. Knittera, który pragnie dokonać reinterpretacji klasycznego rozumienia jedyności i powszechności zbawczej Jezusa Chrystusa. Zdaniem amerykańskiego teologa, pojęcie jedyności Jezusa musi być na nowo zinterpretowane (teza pierwsza i druga), nie musi jednak być porzucone (teza trzecia), ale może umożliwić głębsze zrozumienie orędzia Jezusa (teza czwarta) oraz prowadzi do pogłębionej relacji z Jezusem jako jednym z wielu przekazicieli Bożego Orędzia (teza piąta).

Reinterpretacja ta jest przede wszystkim potrzebna do tego, żeby móc rozpocząć dialog z wyznawcami innych religii. Miłość bowiem zakłada postawę otwartości i życzliwości w stosunku do innych ludzi, dlatego chrześcijanie nie mogą stać na stanowisku, że dysponują pełnią prawdy, a inne religie mają jej okruchy. Taka postawa budzi słuszne pretensje i opór w prowadzeniu dalszych rozmów. Zdaniem P. F. Knittera, Bóg w Jezusie objawił się w sposób „pełny” (*fully*), ale nie oznacza to, że uchwyciliśmy w pełni, kim jest Bóg. Poza tym „pełne” nie oznacza „całkowite, definitywne i ostateczne”. Co więcej, teksty Nowego Testamentu nie powinny być interpretowane literalnie, są bowiem jedynie wyznaniem religijnym o charakterze symbolicznym i metaforycznym, szczególnie dotyczy to nadanych Jezusowi tytułów, takich jak: Syn Boży, Zbawiciel, Słowo Boże. Zdaniem P. F. Knittera, w Jezusie nie ma pełnego objawienia Boga, dlatego że Jezus nie wyczerpał całej prawdy o Bogu, który jest nieprzekraczalną prawdą, a żadne skończone medium nie jest w stanie wyrazić w sposób pełny i doskonały istoty Absolutu. Jezus zaś nie jest ostatecznym objawieniem Boga w tym sensie, że poza Nim już nic istotnie nowego, prawdziwego i odmiennego nie może być powiedziane o Bogu, uzasadniałoby to bowiem ekskluzywistyczne roszczenia chrześcijan do posiadania pełni prawdy oraz prowadziłyby do przekonania, że cała Mądrość została ukryta w Jezusie. Jest on „prawdziwym”, ale nie „jedynym” objawicielem Boga, jeśli bowiem utożsamiałoby się drugą osobą Trójcy Świętej z Jezusem z Nazaretu, to wcielenie byłoby ograniczone, gdyż mogłaby nią być tylko jedna osoba. P. F. Knitter pragnie tym samym wskazać, że poza historycznym Jezusem istnieje jeszcze wiele innych możliwości

²³ Szerzej – por.: I. S. Ledwoń, „...i nie ma w żadnym innym zbawienia”..., s. 258–287; G. Chrzanowski, *Zagadka radykalnego pluralizmu religijnego...*, s. 199–200. Zdaniem J. Hicka, określenie „syn Boga” było znane w starożytności i dotyczyło przede wszystkim faraonów i cesarzy, a w judaizmie było obrazem sługi Bożego.

wcieleń Słowa, czyli drugiej osoby Trójcy Świętej²⁴. Zbawcze słowo wypowiedziane w osobie Jezusa nie może być uznawane za nieprzekraczalne, pociągałoby to bowiem za sobą reperkusje w formie twierdzenia, że Bóg nie mógłby w innym czasie lub w innych religiach nic więcej objawić. Dla amerykańskiego teologa tego typu twierdzenia są sprzeczne z teologią katolicką, która zakłada apofatyczność Boga. Co więcej – hipoteza dotycząca pełnego i definitywnego objawienia się Boga w Jezusie z Nazaretu przeczy roli Ducha Świętego w historii zbawiania. Nie oznacza to jednak, że chrześcijanie powinni zaniechać głoszenia wszystkim narodom zbawczej prawdy przyniesionej przez Jezusa. Przeciwnie – słowo Boże w nim objawione jest słowem powszechnym, to znaczy, że ma znaczenie nie tylko dla chrześcijan, ale także dla wszystkich ludzi. Doświadczenie czegoś, co jest prawdą, powinno wzbogacać i zmieniać życie i chrześcijan, i innych wyznawców religii. Prawda Jezusowa nabiera nowego, pełniejszego wymiaru w spotkaniu z innymi religiami. Objawienie Boga w Jezusie ma jednak charakter decydujący, oznacza to, że jest On „normą decydującą”, ale nie „normą nieprzekraczalną”. W ten sposób P. F. Knitter pragnie wyrazić przekonanie, że Bóg może mieć więcej do objawienia rodzajowi ludzkiemu niż to, co obwieścił w Jezusie²⁵. P. F. Knitter podkreśla również, że

inne religie mogą doprowadzić swoich wyznawców do prawdy, pokoju, harmonii z Bogiem tak samo skutecznie, jak chrześcijaństwo, co więcej mogą mieć do przekazania równie ważne orędzie i równie ważną wizję. Droga do autentycznego dialogu otworzy się tylko wówczas, gdy chrześcijanie uznają możliwość, że istnieje wiele prawdziwych religii oferujących zbawienie i że chrześcijaństwo jest jednym ze sposobów, w jaki Bóg wszedł w nasz świat i przemienił go²⁶.

Równie kontrowersyjne poglądy prezentuje inny znany przedstawiciel pluralizmu religijnego, R. Panikkar, który w drugim, poprawionym wydaniu książki *Unknown Christ of Hinduism. Towards an Ecumenical Christophany*²⁷ kwestionuje ortodoksyjną naukę Kościoła katolickiego dotyczącą chrystologii. Uznaje on, że „Logos nie stał się człowiekiem”, ale że „Logos jest człowiekiem”. Podważając tę fundamentalną dla chrześcijaństwa prawdę, proponuje trzy rozwiązania. Utożsamia Chrystusa z symbolem ponadreligijnym w celu zaakcentowania ponadczasowej obecności Chrystusa w innych religiach. Chrystus-symbol przywołuje neutralne skojarzenia, które mogą stać się dobrą płaszczyzną do rozpoczęcia dialogu międzyreligijnego. W ten sposób druga osoba Trójcy Świętej zo-

²⁴ Z. Kubacki, *Jedyność Jezusa Chrystusa. O jedyności i powszechności Jezusa w kontekście chrześcijańskich teologii religii*, Warszawa 2005, s. 176–184.

²⁵ Tenże, *Zbawcza jedyność Chrystusa...*, s. 226–236.

²⁶ P. F. Knitter, *One Earth Many religions: Multifaith Dialogue and Global Responsibility*, Maryknoll–New York 1995, s. 20.

²⁷ R. Pannikar, *Unknown Christ of Hinduism. Towards an Ecumenical Christophany*, London 1981.

staje zredukowana do historycznego symbolu i przedstawiona jako jedna z wielu manifestacji Boga w świecie. Chrześcijańskie rozumienie Jezusa jako Mesjasza jest – zdaniem R. Panikara – nieporozumieniem i rodzi wiele trudności. Taka koncepcja chrystologii nie może być bowiem zaakceptowana w kulturze hinduskiej czy jej podobnych. Dlatego też należy dokonać rozdzielenia Jezusa będącego symbolem chrześcijaństwa od Chrystusa uważanego za powszechny symbol²⁸.

Ponadto pluraliści uważają, że między Jezusem historycznym a Chrystusem Kościoła istnieje wielka przepaść. W ich opinii, po pierwsze, Jezus był skoncentrowany całkowicie na Bogu, natomiast Kościół skoncentrował się na Jezusie. Po drugie – głosił nadejście Królestwa Bożego, a Kościół głosił Jego. Po trzecie, gdy Jezus głosił powszechne ojcostwo Boga, Kościół głosił jedyność Jego synostwa. Według pluralistów, Jezus był tylko wysłannikiem Boga, Kościół zaś dokonał Jego deifikacji, przez co wyniósł Go do rangi Osoby Bożej. Pod wpływem myśli hellenistycznej przeniósł więc język ontologiczny na to, co było funkcjonalne. Język metaforyczny odczytano dosłownie²⁹. Istnieje zatem dychotomia między partykularnością Wydarzenia Jezusa Chrystusa zlokalizowanego w czasie i przestrzeni – i jako takiego ograniczonego – a pretensjami chrześcijaństwa do przypisywania Mu powszechnego znaczenia. Żadne wydarzenie historyczne nie może pretendować do jedyności i powszechności, co chrześcijaństwo przypisało Wydarzeniu Chrystusa³⁰.

2.2. Koncepcja Boga

Na początku lat siedemdziesiątych XX wieku J. Hick zaprezentował stanowisko dotyczące pluralizmu religijnego. Miał to być „przewrót kopernikański w teologii”. Zdaniem J. Hicka, kiedyś uważano, że Słońce krąży wokół Ziemi, zgodnie z Ptolemeuszowym obrazem świata i kosmosu, analogicznie w teologii przez ponad piętnaście stuleci utrzymywano, że zbawieni mogą być wyłącznie członkowie Kościoła, a centrum religijnego świata stanowi jedynie chrześcijaństwo. Taki sposób postrzegania rzeczywistości jest jednak błędny, dlatego że w nowej epoce religijnej potrzebny jest „przewrót kopernikański”, który ukaże, że w centrum religijnego świata stoi Bóg i wokół Niego krążą wszystkie inne religie, a nie wokół chrześcijaństwa, jak twierdzono do tej pory. Według J. Hicka, chrześcijaństwo powinno wyzbyć się roszczeń dotyczących absolutności i wyjątkowości zbawczego pośrednictwa Chrystusa, gdyż jest ono tylko jedną z wielu równorzędnych dróg prowadzących do Boga.

Pomocą w utrzymaniu tego typu poglądów jest epistemologia I. Kanta, różniącą niepoznawalną rzecz w sobie (*noumen*), a daną rzecz, która się nam

²⁸ Tamże, s. 5–6.

²⁹ J. Dupuis, *Chrześcijaństwo i religie...*, s. 238.

³⁰ Tamże, s. 226.

jawi w doświadczeniu (*fenomen*). Dlatego też pisząc o Bogu, należy na wstępie dokonać rozróżnienia między Boską Rzeczywistością jako bytem „w sobie” (*an Sich*), będącym podstawą doświadczenia religijnego, a Boską Rzeczywistością rozpoznaną przez konkretnego człowieka czy poszczególne religie. Dlatego są możliwe tak różnorodne sposoby przeżywania i doświadczenia Boskiej Rzeczywistości (*Reality-centredness*), w chrześcijaństwie Bóg jawi się człowiekowi jako Osobowa Miłość (Trójca Święta), w islamie jako Allah, a w niektórych nurtach buddyzmu czy też hinduizmu jest możliwe doświadczenie nieosobowego Absolutu.

Zdaniem niektórych przedstawicieli pluralistycznej teologii religii, istotę Boga można wyrazić za pomocą innych określeń, chociażby terminu „Misterium” – umożliwiającego wyjście poza alternatywę teizmu i nieteizmu (S. Samartha), czy też „Absolut” – będącego ponadreligijnym i ponadkulturowym symbolem (W. C. Smith). Inną propozycją jest pojęcie „rzeczywistości teantropokosmicznej” (R. Panikkar) czy określenie *the Real* (K. Ward). Przyjmowanie tak wielu terminów wyrażających istotę Boga jest spowodowane przekonaniem, że żaden z nich nie jest w stanie ująć lub wyrazić Rzeczywistości Ostatecznej, dlatego też należy szukać pojęć ponadkonfesyjnych, takich jak: *the Transcendent*, *the Ultimate*, *the Ultimate Reality*, *the Supreme Principle*, *the Divine*, *the One*, *the Eternal*, *the Eternal One*, *the Real*, przy czym *the Real* miałoby być pojęciem najbardziej neutralnym, pozbawionym jakichkolwiek odniesień teistycznych czy związków z jedną tradycją religijną. Tego typu założenia w konsekwencji prowadzą do podważenia fundamentalnych prawd chrześcijańskich dotyczących odrębności Osób Boskich. Dla J. Hicka Trójca Święta jest tylko symbolem wyrażającym różne manifestacje Boga, co jest równoznaczne z zakwestionowaniem pneumatologii oraz eklezjologii³¹.

Bezpośrednim skutkiem pluralistycznych założeń odrzucających jedyność i powszechność osoby Jezusa Chrystusa, a co za tym idzie – wyjątkową (absolutną) pozycję chrześcijaństwa pośród innych religii, jest koncepcja dialogu międzyreligijnego oparta na przekonaniu o bezwzględnej równości wszystkich religii.

Zdaniem P. F. Knittera, proklamowanie pełnego i absolutnego objawienia Boga w Jezusie Chrystusie stanowi przeszkodę w prowadzeniu dialogu międzyreligijnego. Nie można bowiem twierdzić, że w Osobie Jezusa została przekazana ludzkości cała prawda o Bogu. Celem zaś tak pojętego dialogu nie jest już uzyskanie konsensusu na płaszczyźnie wiary czy też doktryny, lecz podejmowanie działań na rzecz ubogich, cierpiących. P. F. Knitter uważa dialog międzyreligijny za główny cel działalności Kościoła, dlatego dotychczasowa koncepcja dialogu międzyreligijnego prezentowana przez Kościół katolicki, w ramach której jeden z partnerów (uczestników dialogu) występuje z roszczeniem posiadania

³¹ I. S. Ledwoń, „...i nie ma w żadnym innym zbawienia”..., s. 282–287.

słowa (objawienia) normatywnego i definitywnego, jest nie tylko nieoperatywna, ale wręcz niemoralna. Dlatego pluralistyczna koncepcja dialogu międzyreligijnego postuluje działania na rzecz wypracowania definicji podstawowych pojęć religijnych, takich jak „objawienie”, „zbawienie”, „doświadczenie religijne”, „świętość”, „prawda”, a więc podejmowanie wspólnych działań na rzecz duchowej przemiany człowieka, wzajemne zrozumienie w duchu pojednania i tolerancji religijnej, walka o podstawowe prawa osoby ludzkiej (wolność, równość, sprawiedliwość), pogłębianie wiedzy o innych religiach, akceptacja innych dróg rozwoju ludzkiej osoby oraz życzliwość, szacunek i zrozumienie wobec związanych z nimi praktyk religijnych, czy też wyzbycie się postawy autorytaryzmu wobec innych religii³².

2.3. Koncepcja prawdy

Pluralistyczno-relatywistyczna teologia religii posługuje się również szczególnym rozumieniem prawdy, także tej religijnej, stojąc na stanowisku, że należy odejść od klasycznego pojmowania prawdy jako zgodności wypowiedzi z rzeczywistością, tego typu postulaty prowadzą bowiem do postaw ekskuzystycznych i absolutystycznych.

Zdaniem przedstawicieli omawianego nurtu, prawda ma charakter kontekstualny, jest uwarunkowana historycznie i kulturowo oraz podlega nieustannym zmianom, poza tym każda prawda powinna być ukierunkowana na praktyczne działanie. Co więcej – jest związana z określonym językiem. Każda prawda zawiera już w sobie interpretację, nie ma bowiem poznania obiektywnego, oderwanego od podmiotu poznającego. Wreszcie ma ona charakter dialogiczny, gdyż poznanie nie jest tylko jednostronnym procesem, ale dokonuje się na zasadzie obustronnej wymiany treści. Prawda nie jest zatem absolutną, oderwaną i konieczną wypowiedzią o rzeczywistości, lecz jest relacyjna, zależna od wielu czynników. Takie rozumienie prawdy prowadzi w konsekwencji do twierdzeń, że każda religia zawiera prawdziwe objawienie, względne w stosunku do objawień zawierających się w innych religiach, a ostatecznie jest relatywne także względem samego Absolutu, który nigdy nie objawia się całkowicie i nie przestaje być tajemnicą. Żadna religia nie może zatem pretendować do miana jedynej

³² Tamże, s. 303–306. Szerzej na temat dialogu – por.: *Truth and Dialogue in World Religions: Conflicting Truth-Claims*, red. J. Hick, Philadelphia 1981; S. J. Samartha, *Courage for Dialogue: Ecumenical Issues in Inter-Religious Relationships*, New York 1982; A. Camps, *Partners in Dialogue: Christianity and Other World Religions*, New York 1983; J. B. Cobb Jr., M. K. Hellwig, P. F. Knitter, L. Swidler, *Death or Dialogue? From the Age of Monologue to the Age of Dialogue*, Philadelphia 1990; M. Amaladoss, *Making All Things New: Dialogue, Pluralism, and Evangelization in Asia*, New York 1990; L. Swidler, *After the Absolute: The Dialogical Future of Religious Reflection*, Minneapolis 1990.

i wyjątkowej, zawiera bowiem tylko część prawdy o Absolutcie. Każda prawda potrzebuje innej prawdy, a nawet bez niej nie może istnieć³³.

Również prawda biblijna jest szczególnie rozumiana przez przedstawicieli pluralistycznej teologii religii, dla których nie ma ona charakteru kognitywnego, lecz jest świadectwem osobowej wierności, ufności, wiarygodności. Prawda biblijna jest uwarunkowana historycznie, w przeciwieństwie do tradycyjnego, greckiego jej rozumienia. Przez to, że jest częścią świata ludzkiego, podlega również jego uwarunkowaniom, w tym także relatywizacji, nie jest ona niczym absolutnym, definitywnym czy statycznym, lecz ciągle staje się na nowo jako Boża moc działająca w świecie. Zdaniem pluralistów, pełna prawda Boga jawi się dopiero od strony celu historii – nie jest dana raz na zawsze, lecz ciągle na nowo musi być głoszona. Jest procesem nieustannego stawania się, zmierzającym w kierunku zawsze większego spełnienia. Wszystkie partykularne prawdy prowadzą do coraz większej jedności, do eschatycznej pełni³⁴.

Zakończenie

Pluralistyczno-relatywistyczna teologia religii, zarówno w warstwie egzegezy, jak i teologicznej, jest przeniknięta założeniami mającymi swoje źródło w oświeceniowo-nowożytniej myśli filozoficznej. Osobę Jezusa redukuje się do rzędu nauczyciela, stawiając go obok innych wielkich myślicieli, religia zaś jest zamknięta w graniach wyznaczonych przez rozum. Dziedzictwo protestanckiej egzegezy biblijnej, stwierdzające brak ciągłości między Jezusem z Nazaretu a Chrystusem obecnym na kartach Ewangelii, staje u podstaw prezentowanego nurtu. Tego typu postulaty prowadzą do zanegowania podstawowych prawd doktryny chrześcijańskiej, pozbawienia Jezusa mesjańskiej świadomości, zakwestionowania twierdzeń metafizycznych dotyczących boskiej godności Jezusa. W obliczu twierdzeń pluralistów, które ujmują osobę Syna Bożego redukcjonistycznie, chrystologia katolicka stara się wykazać, że chrześcijaństwo z jednej strony ukazuje Jezusa jako historyczną postać działającą i nauczającą w Palestynie, z drugiej zaś – eksponuje Chrystusa obecnego w przepowiadaniu pierwotnej gminy chrześcijańskiej. Jednostronne ujęcie występujące w pluralistyczno-relatywistycznej teologii religii prowadzi do zafałszowania prawdy o Jego posłannictwie, a tym samym pośrednio podważa sens istnienia chrześcijaństwa.

³³ I. S. Ledwoń, „...i nie ma w żadnym innym zbawienia”..., s. 237–240.

³⁴ Tamże, s. 240–242.

O. Witosław J. Sztyk OFM

Zakwestionowanie roszczeń chrześcijaństwa z pozycji historyczno- -psychologiczno-pragmatycznych

Wstęp

Podejmując temat dotyczący kwestionowania chrześcijańskich roszczeń absolutności z pozycji historyczno-psychologiczno-pragmatycznych, zajmę się głównie rozpoznaniem genezy tych roszczeń oraz ich negatywnych konsekwencji, które – według pluralistów – mają być dowodem na konieczność porzucenia przekonania o absolutności chrześcijaństwa w imię zasady tolerancji religijnej, która szanuje odmienność tak osoby, jak i tradycji religijnych.

Twórcy pluralistycznej teologii religii sięgają także, oprócz argumentów filozoficznych i teologicznych, do historii i psychologii. Stwierdzają, że zarówno wydarzenia historyczne, jak i psychologiczne badania nad człowiekiem i jego religijnością ukazują, w jaki sposób budowało się przekonanie chrześcijaństwa o jego absolutności oraz dlaczego – jako pluraliści – kwestionują tę absolutność, która, według ich opinii, prowadziła do kolonializmu, imperializmu, szowinizmu, fanatyzmu czy też chorób psychicznych.

Materiał, który zaprezentuję, opiera się w większości na książce ojca Sławomira Ledwonja, mojego współbrata z Prowincji Wniebowzięcia Najświętszej Marii Panny Zakonu Braci Mniejszych. Nosi ona tytuł „...i nie ma w żadnym innym zbawienia”. *Wyjątkowy charakter chrześcijaństwa w teologii posoborowej* (Lublin 2006).

W prezentowanym materiale nie zabraknie oczywiście dodatkowych przemyśleń zebranych z literatury podanej w przypisach.

Podzieliłem referat na trzy części. W pierwszej zajmę się prezentacją poglądów, które kwestionują absolutność chrześcijaństwa z pozycji historycznych. W drugiej części przedstawię przekonania pluralistów z pozycji psychologicznej. W trzeciej części zajmę się opiniami kwestionującymi absolutność chrześcijaństwa z punktu widzenia pragmatycznego. Nie muszę dodawać, że

prezentowane idee są wyłącznie analizą poglądów twórców i zwolenników pluralistycznej teologii religii.

1. Zakwestionowanie absolutności chrześcijaństwa z pozycji historycznych

Wybrane fakty z dziejów chrześcijaństwa są dla zwolenników pluralistycznej teologii religii podstawą twierdzenia, że prowadziły lub zmusiły one wyznawców Jezusa Chrystusa do przyjęcia postawy absolutystycznej.

Historycznie rzecz ujmując, możemy za pluralistami wymienić cztery podstawowe przyczyny roszczeń absolutności.

Pierwsza to fakt odłączenia się chrześcijaństwa od judaizmu, czemu towarzyszyło zakwestionowanie żydowskiego wybraństwa oraz przekonanie, że to w chrześcijaństwie judaizm znalazł swoje wypełnienie. U chrześcijan wzrastało coraz większe przekonanie o orientacji chrystologicznej Starego Przymierza, która w chrześcijaństwie wyznającym w Jezusie Chrystusie Zbawiciela znajduje swoje pełne i ostateczne objawienie. Roszczenie absolutności było więc związane z przekonaniem, że droga Narodu Wybranego osiągnęła swój cel w Jezusie Chrystusie, a w konsekwencji w chrześcijaństwie.

Drugą przyczyną miało być spotkanie chrześcijaństwa z hellenistycznym synkretyzmem, który na obszarze Cesarstwa Rzymskiego cechował się wyjątkową różnorodnością i pluralizmem. Wymagało to od chrześcijaństwa zabiegów zabezpieczających własną tożsamość, co miało doprowadzić do hierarchizacji Kościoła, rozbudowania uniwersalnej filozofii, przyjęcia greckiego rozumienia prawdy (to znaczy z dwóch zdań przeciwnych tylko jedno jest prawdziwe, co oznacza, że jest tylko jedna prawda, a obok może być jedynie fałsz), kodyfikacji wiary i nauk teologicznych, w końcu zaś do legalistycznej ortodoksji.

Trzecią przyczyną roszczeń absolutności było uznanie religii chrześcijańskiej za jedynej przeciwstawnej wszystkim kultom obecnym na terenie Cesarstwa Rzymskiego. Następował coraz silniejszy wpływ chrześcijaństwa na obszary władzy i panowania. To, co było atrybutem przypisywanym samemu Chrystusowi, zostało przejęte przez Kościół i do Kościoła miało się odnosić. Rosła władza i wzrastało znaczenie papieża oraz papieskich roszczeń władzy, co wraz z rozwojem eklezjologii ukazywało Kościół i przynależność do niego jako jedyne ekskluzywistyczną drogę zbawienia.

Czwartą przyczyną było zetknięcie się chrześcijaństwa z islamem. Obustronna wrogość była związana z przypisywaniem islamowi apokaliptycznych wizji dotyczących Antychrysta, ale też zdobycie przez kalifa Omara Jerozolimy czy zawładnięcie całą Ziemią Świętą, co prowadziło do prześladowań chrześcijan. Zrodziła się teologia wypraw krzyżowych, co – według pluralistów – było wyrazem absolutystycznych i imperialistycznych roszczeń papieża.

Zapytajmy, dlaczego pluraliści kwestionują absolutność chrześcijańską z pozycji historycznych?

Mówią o negatywnym nastawieniu chrześcijaństwa do innych religii, często nacechowanym niechęcią, a nawet przemocą. Wiązało się to z długowiekową dominacją Kościoła w Europie oraz z ekspansją misyjną.

Dalej, to europejski kolonializm, rozumiany przez pluralistów jako kolonializm katolicki¹, przekonany o własnej europejskiej wyższości religijnej, kulturalnej i rasowej, miał prowadzić do ucisku, degradacji odmiennych kultur, usuwaniu niechrześcijańskich religii, a także wojen religijnych.

Stykając się z odmiennością myślenia i wierzeń domagało się zadbania o trwałość i siłę własnej wiary chrześcijańskiej, co w praktyce doprowadziło do manii wielkości, instrumentalizacji wiary, jej karykatury².

W środowisku protestanckim zakwestionowanie absolutności było związane z krytyką świeckiego roszczenia władzy przez niektórych papieży, co prowadziło do wielu błędów Kościoła³.

W okresie, kiedy w Cesarstwie Rzymskim wiara chrześcijańska stała się uniwersalna, wszystko to, co nie było związane z kulturą grecko-rzymską i chrześcijańską, zaczęto traktować jako zbędne, barbarzyńskie, wrogie. Chrześcijaństwo, świadome swojej siły i starotestamentalnych fundamentów, zaczęło rościć sobie ekskluzywność dotyczącą realizacji obietnic mesjańskich⁴.

Następna kwestia to europejski wizerunek Kościoła. Był on (i jest nadal) utożsamiany z zachodnim imperiaлизmem politycznym, co wiązało antykolonialistyczny ruch Trzeciego Świata z postawą antychrześcijańską, a w konsekwencji doprowadziło do ożywienia wielkich religii azjatyckich, które nierzadko mają charakter fundamentalistyczny⁵.

Zwolennicy pluralistycznej teologii religii zarzucają chrześcijaństwu postrzeganie innych religii jako amoralnych, często bowiem wiążą się one z „sakralną seksualnością”. Argumentują, że to właśnie chrześcijaństwo wyrosło na wierze Abrahama sakralizuje wojnę i przemoc, które przecież sięją znacznie większe spustoszenie niż seksualność. Jako przykłady tego typu wypaczeń podają: wyprawy krzyżowe, wojny religijne, inkwizycję, rozruchy antysemityczne.

Kolejnym elementem jest przekonanie chrześcijan o absolutności ich wiary, co sprawia, że chrześcijaństwo ocenia inne religie z perspektywy własnych

¹ Por. J. Hick, *La non assolutezza del cristianesimo*, [w:] *L'unicità cristiana: un mito? Per una teologia pluralistica delle religioni*, ed. P. F. Knitter, Assisi 1994, s. 83–87.

² Por. R. Bernhardt, *Zwischen Größenwahn, Fanatismus und Bekennermut. Für ein Christentum ohne Absolutheitsanspruch*, Stuttgart 1994, s. 8.

³ Por. *Die neuzeitliche Toleranzidee und der Absolutheitsanspruch des Christentums*, [w:] *Die Einzigartigkeit Jesu Christi als Grundlage der Theologie und missionarische Herausforderung*, hrsg. R. Hille, E. Troeger, Wuppertal–Zürich–Gießen–Basel 1993, s. 29–32.

⁴ Por. R. R. Ruether, *Il femminismo e il dialogo ebraico-cristiano. Particolarismo e universalismo nella ricerca della verità religioso*, [w:] *L'unicità cristiana...*, s. 255–261.

⁵ Por. tamże, s. 261.

ideałów religijnych, widząc u innych tylko braki, niedoskonałości, odmienności w sferze praktyk religijnych⁶.

Roszczenia absolutności występowały miejsce także w protestantyzmie, który sam lub przez wyrosłe z niego sekty charakteryzował się nierzadko fundamentalizmem i radykalizmem dotyczącym następujących przekonań: uznania natchnionego charakteru Pisma Świętego, wiary w śmierć i zmartwychwstanie Jezusa Chrystusa, wiary w Niepokalane Poczęcie.

Pluraliści łączą religijną indoktrynację z manipulacją polityczną, podając jako przykład czy to dziewiętnastowieczny fundamentalizm chrześcijański, sprzeciwiający się modernizmowi, racjonalizmowi i sekularyzmowi, czy to tak zwaną prawicę chrześcijańską w Stanach Zjednoczonych, kształtującą politykę Ameryki i świata w latach osiemdziesiątych XX wieku⁷.

Roszczenia absolutności są także widoczne w ewangelikalizmie wyznaniowym w Niemczech i charakteryzują się przekonaniem, że tylko w Jezusie Chrystusie dokonał się ratunek i zbawienie całej ludzkości. Kto odrzuca Chrystusa, traci zbawienie i sam siebie potępia⁸.

2. Zakwestionowanie absolutności chrześcijaństwa z pozycji psychologicznych

Poglądy kwestionujące absolutności chrześcijaństwa z punktu widzenia psychologicznego są głoszone zarówno przez filozofów i teologów, jak i religiologów. Zapytajmy najpierw, jak definiują oni postawę absolutystyczną? Postawa ta sprowadza się do absolutyzowania własnej prawdy czy własnego ujęcia wyznawanej religii⁹. Rodzi to sprzeciw wobec wolnego poszukiwania prawdy oraz odejście od poszukiwań i pytań, uniemożliwiając weryfikację prawdy, a także prowadzi do ortodoksji zamkniętej na krytycyzm przyswajanej tradycji i przekonanie, że wszystko zostało już powiedziane, że Bóg objawił już wszystko. Prawda jest tylko biblijna, co zaś się jej sprzeciwia, jest fałszem. Nie ma dróg pośrednich, co prowadzi do moralnego rygoryzmu czy nawet agresji¹⁰.

Jaka, według pluralistów, jest geneza wyżej opisanej postawy?

Po pierwsze, przyczyną może być kryzys osobowości objawiający się egzystencjalnym lękiem i duchową niepewnością. Dotyczy on osób o skłonnościach schizoidalnych, depresyjnych, histerycznych, które charakteryzuje lęk przed ja-

⁶ Tamże.

⁷ Por. R. Bernhardt, *Zwischen Größenwahn, Fanatismus und Bekennermut...*, s. 25–27.

⁸ Tamże, s. 32.

⁹ Por. S. Ledwoń, „...i nie ma w innym zbawienia”. Wyjątkowy charakter chrześcijaństwa w teologii posoborowej, Lublin 2006.

¹⁰ Por. P. Bernhardt, *Zwischen Größenwahn, Fanatismus und Bekennermut...*, s. 45–46.

kimkolwiek pluralizmem. U takich osób absolutyzowanie jest formą ucieczki w egocentryczną lub grupocentryczną izolację¹¹.

Po drugie, przyczyną może być doświadczanie wielości religii wielokulturowego społeczeństwa, która – bombardując różnorodnością – wymaga od człowieka samookreślenia, wyboru, decyzji.

Po trzecie, bodźcem może być relatywizm, na który człowiek odpowiada albo defensywnym tradycjonalizmem, albo obroną własnej pozycji, albo, co nie prowadzi do absolutyzowania, postawą dialogu, który może doprowadzić do zmiany własnych przekonań.

Po czwarte, przyczyną może być niepewność zewnętrzna związana z polityką, gospodarką, ekonomią. Nadmiar trudności sprawia, że człowiek, nie mogąc sobie poradzić, ucieka w sferę religijną, absolutyzując podjęty wybór.

Po piątę, przyczyną może być sytuacja prześladowań religijnych. Absolutyzowanie pojawia się jako akt odwagi, męczeństwa oraz nadziei, że za wierność czeka obiecana nagroda¹².

Po szóste, przyczyną może być chęć wyrażenia sprzeciwu wobec totalitaryzmów, ideologii, które chcą zniszczyć wyznawane wartości¹³.

Po siódme, przyczyną może być sytuacja, kiedy to wyznawcy żyją w religijnej, odizolowanej od innych diasporze. Jeśli środowisko jest nastawione negatywnie, to reakcją jest zamknięcie się, organizowanie do wewnątrz w celu utrzymania własnej tożsamości. Prowadzi to do obrony swojej wiary, kształtując ekskluzywne roszczenia prawdy¹⁴.

Po ósme, przyczyną może być świadomość uprzywilejowanej pozycji jako przedstawiciela boskiego autorytetu w sprawowaniu władzy.

Argumentacja pluralistów, ukazująca genezę roszczeń religijnej absolutności, idzie krok dalej, mówiąc o ich skutkach. Wspominają oni o fanatycznej potrzebie panowania nad innymi, o agresji, o tworzeniu „światopoglądowej ideologii”, o tłumieniu wolności, o określaniu postaw, o walce o władzę.

3. Zakwestionowanie absolutności chrześcijaństwa z pozycji pragmatycznych

Zwolennicy pluralistycznej teologii religii uważają, że kryterium oceny poszczególnych religii wykazuje charakter praktyczny, nie zaś teoretyczny.

Jak rozumieć wspomnianą praktyczność?

¹¹ Tamże, s. 59–64.

¹² Tamże, s. 69–78.

¹³ Tamże, s. 69–78.

¹⁴ Tamże, s. 80–84.

Jest to zdolność religii do jednoczenia ludzi oraz troska o godność człowieka¹⁵.

Pragmatyczne kryterium prawdziwości religii stosuje także Kans Hung. Pytając o możliwość przyjęcia przez chrześcijan prawdy innych religii bez konieczności rezygnacji z własnej, wychodzi od krytyki stosowanych stanowisk: ateizmu, absolutyzmu, relatywizmu, inkluzywizmu. Proponuje trzy kryteria, które pozwalają uznać daną religię z pozycji ekumenicznej: (1) kryterium etyczne – dana religia chroni życie i jego rozwój, (2) kryterium religijne – religia pozostaje wierna swoim źródłom i na nich buduje swoją tożsamość, (3) kryterium chrześcijańskie – doktryna i praktyka chrześcijańska żyje duchem Jezusa Chrystusa (lub też, w stosunku do innych religii: czy można w nich znaleźć elementy chrześcijańskie).

Innym kryterium pragmatyczności jest wolność. Absolutu nie można poznać, ale można go „czynić”, stąd wszystkie religie powinny porzucić spór o prawdę i zająć się wyzwaniami współczesności, to znaczy służbą na rzecz pokoju, troską o sprawiedliwość, ochroną środowiska.

¹⁵ Por. J. Hick, *An Interpretation of Religion: Human Responses to the Transcendent*, New Haven 1989, s. 36.

Ks. Tadeusz Dola

Jedyność Jezusa Chrystusa w świetle współczesnej teologii fundamentalnej

Problem jedyności Jezusa Chrystusa jest klasyczną tezą teologiczno-fundamentalną. Stanowi też treść podstawowych wypowiedzi w nauczaniu kościelnym, czego przykładem może być choćby deklaracja Kongregacji Nauki Wiary *Dominus Iesus*¹. Wspomniana deklaracja potwierdza jednocześnie aktualność tego zagadnienia. Poniższe przedłożenie jest pomyślane jako szkicowe wprowadzenie w problematykę jedyności Jezusa Chrystusa, z położeniem akcentu na historyczny, filozoficzny i teologiczny kontekst, który należałoby uwzględnić w dzisiejszym konstruowaniu argumentacji przemawiającej za tą tezą. Przykład tego rodzaju argumentacji zostanie przedstawiony w drugiej części artykułu.

1. Kontekst myślowy problemu jedyności Jezusa Chrystusa

Można się zgodzić z opinią kardynała Christopha Schönborna, że chrystologia jest oparta na trzech filarach: Piśmie Świętym, tradycji i doświadczeniu². Podstawowym źródłem wiedzy o Jezusie z Nazaretu jest Biblia, a w niej głównie Ewangelie. Fundamentalne znaczenie tekstów ewangelicznych dla poznania Jezusa wypływa z faktu, że powstały one w środowisku ludzi blisko związanych z Jezusem. Relacjonują doświadczenia uczniów, którzy przez kilka lat towarzyszyli Jezusowi w czasie Jego publicznej działalności. Słuchali nauk Jezusa, a przebywając z Nim, mogli w bezpośrednich rozmowach wejść głębiej w treść nauczania Mistrza. Bliski kontakt z Jezusem był również nieustanną okazją do konfrontacji słów Jezusa z Jego życiem, a w konsekwencji – uwiarygodnieniem

¹ Kongregacja Nauki Wiary, *Deklaracja „Dominus Iesus” o jedyności i powszechności zbawczej Jezusa Chrystusa i Kościoła*, 2000.

² C. Schönborn, *Droga chrystologii współczesnej. Próba diagnozy*, przeł. L. Balter, [w:] *Tajemnica Trójcy Świętej*, red. L. Balter i inni (= „Kolekcja Communio”, nr 13), Poznań 2000, s. 152 n.

osoby i posłannictwa Jezusa w oczach uczniów. Relacja uczniów do Jezusa stanowiła zawsze istotny argument za tym, że teksty Ewangelii wiernie przekazują życie i nauczanie Jezusa z Nazaretu.

Drugim z głównych źródeł wiedzy o Jezusie jest tradycja. Kardynał Christoph Schönborn ma na uwadze trzy jej nurty. Pierwszy niesie z sobą nauczanie apostoelskie przekazywane poza pismami kanonicznymi. Odegrało ono ważną rolę w wyjaśnieniu i precyzowaniu rozumienia osoby Jezusa i Jego nauki w początkach chrześcijaństwa, zwłaszcza na soborach, na których zostało skryształizowane chrystologiczne *Credo*. Doktrynalne uściślenia byłyby zawieszone w próżni, gdyby nie znajdowały oparcia i potwierdzenia w życiu chrześcijan, zwłaszcza tych, którzy usiłowali iść dokładnie Jego śladami (por. 1 P 2,21). Życie świętych, które było odwzorowaniem postawy Jezusa, stanowi „żywą chrystologię”. Jest ono jednocześnie drugim nurtem chrystologicznej tradycji. Płynie ona również obfitym strumieniem w formie chrześcijańskiej liturgii. W niej Jezus Chrystus przemawia słowami Ewangelii, staje się jednak także obecny w celebrowanych misteriach Jego życia, śmierci i zmartwychwstania.

Trzecim filarem chrystologii jest, według Christopha Schönborna, spotkanie z żywym Jezusem i doświadczenie Jego obecności w swoim życiu przez wielu chrześcijan. Indywidualny kontakt z Jezusem Chrystusem, a także przeżywanie Jego obecności i działania we wspólnocie Kościoła, wpływa istotnie na poznanie Jezusa i kształt wiary każdego chrześcijanina i wspólnoty kościelnej. Spotkania z Jezusem Chrystusem mają tutaj nie tylko charakter czysto poznawczy, ale również personalistyczny: ogarniają całego człowieka i wyraźnie oddziałują na jego życie.

Christoph Schönborn uważa, że dzięki trzem powyższym filarom chrystologii można mieć pewność, że dziś chrześcijanie poznają i wierzą w tego samego Jezusa z Nazaretu, który 2 tysiące lat temu głosił Ewangelię o królestwie Bożym, dokonywał niezwykłych znaków, który został zabity na krzyżu, ale po swojej śmierci ukazywał się uczniom – jest to ten sam Jezus Chrystus, w którego wierzyli Jego uczniowie i głosili jako Zbawiciela świata. Filary te decydują o tożsamości Jezusa historycznego z Chrystusem głoszonym przez uczniów i Tym, który także dziś jest głoszony i wyznawany w Kościele. W ostatnich stuleciach były one jednak – zdaniem Christopha Schönborna – coraz radykalniej podważane. Można by wskazać sześć czynników, które przyczyniły się i stale się przyczyniają do zakwestionowania przedstawionych tu podstaw, na których jest budowana chrześcijańska myśl chrystologiczna.

Ważność tradycji w zachowaniu chrystologicznej tożsamości zachwiała się w okresie reformacji. Zasada *sola scriptura* przyczyniła się wprawdzie znacznie do dowartościowania Pisma Świętego, zadecydowała jednak równocześnie o pomniejszeniu wagi niespisanej tradycji apostoelskiej. Z biegiem czasu zasada stała się podstawą do podawania w wątpliwość autentyczności przekazu apostoelskiego, który nie został spisany, a także do kwestionowania autorytetu tych instancji kościelnych, których powołaniem i troską było wierne przechowywanie

i przekazywanie całej bogatej tradycji apostoelskiej, która umożliwiała poprawne rozumienie biblijnego tekstu. Odrzucenie papieństwa jako stróża tradycji apostoelskiej stanowiło impuls do traktowania wszelkiej kościelnej, a więc zakotwiczonej w tradycji, interpretacji Pisma Świętego jako dowolnej i uwarunkowanej historycznie. Do odczytania znaczenia biblijnego przesłania ważna jest nie tyle wspólnota kościelna przechowująca doświadczenie wiary sięgające apostołów, ile subiektywne, indywidualne przeżycie wierzącego chrześcijanina.

Reformacja podważyła znaczenie tradycji w chrystologii. Z kolei w okresie oświecenia pojawiły się poglądy, które zaczęły kwestionować wiarygodność Pisma Świętego jako źródła do poznania historycznego Jezusa. W biblijno-teologicznych dyskusjach pod hasłem „Jezus historii czy Chrystus wiary”, wywołanych racjonalistycznym i naturalistycznym podejściem do tekstów biblijnych, odrzuca się możliwość odtworzenia historycznej postaci Jezusa oraz Jego nauczania³. Ewangelie traktuje się jako zapis wiary uczniów, którzy zainspirowani prorocstwami starotestamentowymi, ale także ówczesną mitologią otaczających ich kultur, stworzyli legendarną postać Chrystusa jako oczekiwanego przez Izrael Mesjasza, która nie miała jednak wiele wspólnego z historycznym Jezusem. Nauczanie uczniów nie było kontynuacją orędzia Jezusa związanego ściśle z Jego życiem i niezwykłymi czynami, ale głoszeniem własnej nauki i wizji Mesjasza zgodnej z ich wiarą, całkowicie oderwaną od historii. Utrwalona w Ewangeliach postać Jezusa to więc Chrystus wiary uczniów, a nie historyczny Jezus z Nazaretu.

Po zakwestionowaniu autorytetu tradycji przez reformację i wiarygodności Ewangelii przez racjonalizm oświeceniowy pozostał jeszcze trzeci filar chrystologii, mianowicie doświadczenie religijne. Ale i jego rozumienie zaczęło stopniowo zmierzać w kierunku subiektywistycznej redukcji. Pod wpływem Ludwiga Feuerbacha, Friedricha Nietzschego i Sigmunda Freuda, widzących w doświadczeniu religijnym iluzję lub fałszywą projekcję, czy także Bertranda Russella i Ludwiga Wittgensteina, ograniczających doświadczenie do zmysłowej empirii i metodycznego eksperymentu, załamuje się koncepcja doświadczenia postrzeganego jako istotna droga nawiązania życiowej relacji człowieka z Bogiem w Jezusie Chrystusie⁴. Doświadczenie religijne przestało być tym samym traktowane jako akt człowieka skierowany ku realnie istniejącej rzeczywistości transcendentnej. Ta rzeczywistość bowiem albo w ogóle nie istnieje, albo też niemożliwe jest nawiązanie z nią kontaktu.

Oslabieniu znaczenia Pisma Świętego, tradycji i doświadczenia religijnego w procesie chrystologicznego poznania towarzyszy – według Christopha Schönborna – współczesny kryzys antropologiczno-religijny. Został on wywołany –

³ Por. J. Kudasiewicz, *Jezus historii a Chrystus wiary*, Lublin 1987.

⁴ Por. J. Piecuch, *Doświadczenie Boga. Propozycja Bernharda Weltego na tle sporu o pojęcie doświadczenia fenomenologicznego*, Opole 2004, s. 74 n.; K. Kowalik, *Funkcja doświadczenia w teologii*, Lublin 2003, s. 181 n.

jak twierdzi kardynał – odkryciami w naukach przyrodniczych, nowymi poglądami filozoficzno-historycznymi oraz pytaniami o znaczenie zbawczego dzieła Chrystusa⁵.

Chrześcijańska antropologia zawsze podkreślała centralną rolę człowieka w świecie stworzonym przez Boga. Poglądy te nie budziły większego sprzeciwu do czasów nowożytnych. Kopernikańska zmiana geocentryzmu na heliocentryzm, a zwłaszcza późniejsze odkrycia wielkiej liczby galaktyk i tym samym unaocznienie ogromu wszechświata, skłaniały jednak do rewizji poglądu o człowieku, który miałby ogniskować w sobie niezmierzone przestrzenie kosmosu. Tę wyjątkową pozycję ludzkiej istoty podpowiadały biblijne opisy człowieka, którego Bóg ustanawia panem stworzenia i czyni przedmiotem swojego nieustannego zainteresowania. Biblijne teksty zdają się pozostawać w wyraźnym kontraście z odkryciami naukowymi ukazującymi człowieka i jego planetę jako mało znaczący epizod w nieogarnionym kosmicznym świecie. Odkrycia te zachwiały u wielu pogląd o centralnym miejscu i roli człowieka w kosmosie.

Z kolei kryzys filozoficzno-historyczny jest konsekwencją coraz powszechniejszego przekonania, że wydarzeniom historycznym nie można przypisywać znaczenia absolutnego, transcendentnego⁶. Rzeczywistości transcendentnej nie da się przecież zamknąć w historii, ta ostatnia ograniczona jest bowiem przestrzenią i czasem. Wydarzenia historyczne są zamknięte w możliwym do określenia miejscu i odcinku czasowym. Transcendencja z definicji wykracza poza te ramy. Odnosząc do postaci Jezusa z Nazaretu tak opisane poglądy, trudno obronić Jego boskość. Można się zgodzić, że historyczny Jezus mógł być kimś nadzwyczajnym, wyjątkowym i niepowtarzalnym jako człowiek, ale przypisywanie mu cech boskich oznaczałoby zgodę na ograniczanie czegoś, co wyłamuje się ze wszystkich granic. Za wewnątrznie sprzeczne trzeba uznać stwierdzenie, że konkretny historyczny człowiek jest Bogiem. Precyzyjne rozumienie historii i wydarzenia historycznego wyklucza opartą na wypowiedziach biblijnych chrześcijańską wiarę w pełnię objawienia się osobowego Boga w Jezusie z Nazaretu. Z tymi poglądami, powstałymi pod wpływem racjonalizmu oświeceniowego, musi się zmierzyć współczesna chrystologia.

Od kilku stuleci jest ona także konfrontowana z zarzutem wysuwany przeciw samej istocie dzieła zbawczego Jezusa Chrystusa. W środowiskach myślicieli żydowskich pojawiało się stale w różnej formie pytanie o rozumienie Chrystusowego zbawienia w kontekście zbawczych oczekiwań starotestamentowych. Zgodnie z ich interpretacją w kręgach rabinistycznych, zbawienie dokonane przez Mesjasza powinno przynieść radykalne zmiany w świecie. Tymczasem po Chrystusie nie doszło do widocznej odnowy człowieka i świata. Trudno mówić o wyraźnych skutkach Chrystusowego odkupienia. Dramatyczne doświadcze-

⁵ C. Schönborn, *Droga chrystologii współczesnej...*, s. 154 n.

⁶ Pogląd taki formułował już E. Troeltsch, *Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte*, Tübingen 1902.

nia narodu żydowskiego, zwłaszcza w XX wieku, są dla Żydów, choć nie tylko dla nich, poważnym argumentem przeciw chrześcijańskiej wierze w Jezusa jako Mesjasza, który dokonał ostatecznego zbawienia człowieka i świata.

Przedstawione wyżej kierunki współczesnego myślenia teologicznego i filozoficzno-religijnego stanowiły szerokie przedpole do ukształtowania się pluralistycznej teologii religii – nurtu w badaniach teologiczno-religijnych, który wprost kwestionuje wyjątkowość i jedyność Jezusa Chrystusa w boskim dziele objawienia i zbawienia⁷. Pluralistyczna teologia religii jest już dziś rozbudowanym i wewnętrznie dość zróżnicowanym kierunkiem teologicznych dociekań, jej głównym postulatem pozostaje jednak zakwestionowanie „roszczonej przez chrześcijaństwo jedyności i uniwersalności Osoby i dzieła Jezusa Chrystusa”⁸. Podejmowane więc współcześnie próby uzasadnienia jedyności Jezusa Chrystusa nie powinny pozostawać obojętne wobec też pluralistów, zwłaszcza że spotykają się one z przychylnością dzisiejszej tolerancyjno-relatywistycznej mentalności. Uwzględniając trudności, na jakie napotyka konstruowana obecnie argumentacja za jedynością Jezusa Chrystusa, należy ją poprzedzić – jak słusznie zauważa Ireneusz Ledwoń – ustaleniami terminologicznymi, epistemologicznymi oraz badaniami nad historyczną wiarygodnością Ewangelii⁹.

Terminy opisujące status osobowo-ontologiczny Jezusa Chrystusa, a także Jego znaczenie w dziejach objawienia i zbawienia, są liczne, zróżnicowane treściowo, niektóre z nich zaś – kontrowersyjne. Potwierdzeniem tego jest ważny dla teologii tekst, mianowicie dokument Kongregacji Nauki Wiary *Dominus Iesus*, wprost zajmujący się jedynością i powszechnością zbawcą Jezusa Chrystusa. Dokument stwierdza, że „Jezus Chrystus ma szczególne i jedyne, Jemu tylko właściwe, wyłączne, powszechne i absolutne znaczenie dla rodzaju ludzkiego i jego dziejów”¹⁰. W zacytowanej wypowiedzi użyto sześciu przymiotników określających sens posłannictwa Jezusa w świecie. Oprócz nich teologowie proponują jeszcze inne terminy, jak: „wyjątkowość”, „centralność”, „finalność”, „normatywność”¹¹. Przeprowadzając krytyczną analizę przytoczonej terminologii, Ireneusz Ledwoń zdaje się preferować termin „absolutny”, ponieważ oddaje on najpełniej i najbardziej jednoznacznie status osobowy i misję Jezusa Chrystusa „jako osobowego Absolutu wkraczającego w historię w ludzkiej naturze i uwielbionego w zmartwychwstaniu”¹². Uznając przytoczone przez Ireneusza Ledwoń argumenty za posługiwaniem się terminem „absolutność” w celu opisanía osoby oraz posłannictwa zbawczego Chrystusa, warto zauważyć, że

⁷ P. F. Knitter, *Ein Gott – viele Religionen. Gegen den Absolutheitsanspruch des Christentums*, München 1988, s. 48–66.

⁸ I. S. Ledwoń, „...i nie ma w żadnym innym zbawienia”. Wyjątkowy charakter chrześcijaństwa w teologii posoborowej, Lublin 2006, s. 261.

⁹ Tamże, s. 311 n.

¹⁰ Kongregacja Nauki Wiary, *Deklaracja „Dominus Iesus”*..., nr 15.

¹¹ I. S. Ledwoń, „...i nie ma w żadnym innym zbawienia”..., s. 325.

¹² Tamże.

deklaracja *Dominus Iesus* – nie rezygnując z tego terminu – odsuwa go na plan dalszy. W odniesieniu do Jezusa Chrystusa używa go zaledwie trzykrotnie, korzysta natomiast dużo częściej z określeń „jedyność” i „powszechność”. Terminy te pojawiają się nawet w tytule deklaracji. Można słusznie przypuszczać, że usuwanie w cień terminu „absolutność” jest konsekwencją wieloletniej teologicznej dyskusji nad zasadnością jego odnoszenia do Jezusa Chrystusa. Zwrot teologii w stronę Biblii i w związku z tym reinterpretacja filozoficznej terminologii w perspektywie biblijnej, a także ekumeniczna otwartość chrześcijaństwa na inne religie sprawiły, że terminu „absolutność” zaczęto używać w teologii z wielką ostrożnością¹³. Słowo „jedyność” zdominowało teologiczne próby opisu statusu osobowego oraz objawieniowej i zbawczej misji Jezusa Chrystusa, i to zarówno w wypowiedziach kościelnego Magisterium, jak i teologicznej refleksji.

Przedstawiony w pierwszej części artykułu kontekst współczesnych teologicznych dociekań nad jedynością Jezusa Chrystusa skłania nie tylko do sprecyzowania kwestii terminologicznych. Ważnym zagadnieniem, dostrzeganym znowu nie tylko przez teologię, ale także rozpatrywanym w dokumentach nauczania kościelnego, jest rozumienie prawdy i możliwość jej poznania. Encyklika Jana Pawła II *Fides et ratio* była wyraźnym włączeniem się Urzędu Nauczycielskiego w filozoficzno-teologiczne dyskusje na ten temat, a jednocześnie stanowiła zachętę do dalszych badań. Papież broni w encyklice obiektywnego charakteru prawdy, sprzeciwia się jej całkowitemu historycznemu zrelatywizowaniu i wykluczeniu obecności prawdy absolutnej w historii oraz opowiada się za możliwością przynajmniej częściowego jej poznania przez rozum¹⁴. W wywodzie papieskim można zauważyć klasyczne rozróżnienie na prawdę w sensie poznawczym i prawdę w sensie metafizycznym¹⁵. To ostatnie rozumienie prawdy jest widoczne w licznych wypowiedziach papieskich, które podkreślają ludzką potrzebę poznania obiektywnego stanu rzeczy, istotnej prawdy tego, co człowiek postrzega, czy konieczność odkrywania prawdziwych wartości. Pojawia się też w stwierdzeniach o poszukiwaniu przez człowieka „prawdy uniwersalnej i absolutnej”, czy w konstatacji, że „to, co jest prawdziwe, musi być prawdziwe zawsze i dla wszystkich”. Do poszukiwania takiej prawdy zachęca papież filozofów, wyrażając jednocześnie ubolewanie, że niektóre współczesne kierunki filozoficzne zmierzają do ograniczenia swoich poszukiwań „jedynie do pytania, w jaki sposób człowiek rozumie i wyraża rzeczywistość, nie próbują natomiast ustalić, czy rozum jest w stanie odkryć jej istotę”¹⁶. Papież reprezentuje

¹³ Tamże, s. 314 n., 320 n. Zastanawiające, że Zbigniew Kubacki w obszernej monografii o jedyności i powszechności zbawczej Jezusa Chrystusa nie zauważa dyskusji wokół absolutnego charakteru Jezusa Chrystusa (Z. Kubacki, *Jedyność Jezusa Chrystusa. O jedyności i powszechności zbawczej Jezusa Chrystusa w kontekście chrześcijańskich teologii religii*, Warszawa 2005).

¹⁴ Jan Paweł II, Encyklika *Fides et ratio*, 1998, zwłaszcza nr: 5, 87, 91, 95.

¹⁵ Por. A. B. Stępień, *Prawda*, [w:] *Leksykon filozofii klasycznej*, red. J. Herbut, Lublin 1997, s. 437 n.

¹⁶ Jan Paweł II, Encyklika *Fides et ratio*..., nr 25, 83.

tutaj tę tradycję filozoficzną, która przyjmuje obecność prawdy transcendentnej, ostatecznej i absolutnej w historii. Prawda absolutna nie zamyka się w historycznych granicach i wykracza poza nie, ale w różny sposób przejawia się w dziejach człowieka i świata, stąd też jest dla człowieka możliwa do odkrycia. Uznając walory ludzkiego rozumu, papież przytacza klasyczną definicję prawdy w sensie poznawczym: prawdziwe poznanie to *adaequatio rei et intellectus*¹⁷. Dochodząc do prawdy metafizycznej, człowiek dotyka w swoim poznaniu także absolutnego wymiaru prawdy, nawet jeśli nie jest w stanie w pełni go ogarnąć. Człowiek więc swoim umysłem jest zdolny odkryć prawdę, także tę, która ma wymiar absolutny.

Filozoficzno-teologiczna refleksja o możliwej obecności prawdy absolutnej w ludzkich dziejach i szansach jej rozpoznania przez człowieka może stanowić właściwe podłoże dla określenia biblijnego rozumienia prawdy. W Biblii prawda urzeczywistnia się w wydarzeniu spotkania osób. Ma wymiar historyczny, bo dokonuje się w konkretnym miejscu i czasie. Jest doświadczana przez człowieka jednocześnie w aspekcie wieczności, ponieważ jest spotkaniem z osobowym Bogiem, który jest na wieki wierny obietnicom danym człowiekowi. Z tak rozumianą i doświadczaną prawdą człowiek spotyka się w Jezusie Chrystusie. Drogą dotarcia do prawdy w Chrystusie są teksty nowotestamentowe. Stąd też ich poprawna interpretacja warunkuje właściwą refleksję chrystologiczną¹⁸.

W refleksji nad treściami zawartymi w tekstach nowotestamentowych, zwłaszcza Ewangeliach, chrystologia korzysta z wyników badań egzegetycznych i teologiczno-biblijnych. Dzięki tym badaniom udało się w ostatnich dziesięcioleciach przezwyciężyć czysto historyczne i kronikarskie podejście do Ewangelii, a z drugiej strony traktowanie ich wyłącznie jako ahistoryczny wytwór wiary gminy pierwotnej. Zdecydowana większość egzegetów i teologów przyjmuje pogląd, że Ewangelie to księgi, które stanowią splot historii i teologii – wydarzenia zostały w nich nierozzerwalnie połączone z wiarą ludzi, którzy byli ich uczestnikami. Wypracowanie i akceptacja takiego poglądu były wynikiem wieloletnich dyskusji prowadzonych w ramach poszukiwań drogi dotarcia do historycznego Jezusa. Kluczowym problemem tych dyskusji było wspomniane już wyżej pytanie o to, czy Ewangelie opisują Jezusa historycznego, czy też są wyłącznie konstrukcją literacką odzwierciedlającą wiarę uczniów w Chrystusa całkowicie oderwanego od historii. Mogłoby się wydawać, że badania nad tekstami Ewangelii i ustalenia biblistów na temat charakteru tych wyjątkowych tekstów dały wystarczające podstawy do uwiarygodnienia zawartych w nich opisów. Tak jednak nie jest. Ciągłe pojawiają się poglądy, które można uznać za zmodyfikowaną kontynuację pytania: „Jezus historii czy Chrystus wiary?”. Jedną z bardzo aktualnych wersji tej modyfikacji rozumie Ewangelie jako interpretacje wystąpienia Jezusa z Nazaretu. Nie znajduje jednak uzasadnienia, żeby przyjmować

¹⁷ Tamże, nr 82.

¹⁸ I. S. Ledwoń, „...i nie ma w żadnym innym zbawienia”..., s. 330–341.

te interpretacje za jedynie możliwe. Zakłada nawet, że każda ludzka historia może być poddawana różnym sposobom wyjaśniania i różnie może być rozumiana. Istotnym uwarunkowaniem każdej takiej interpretacji jest między innymi jednostkowe doświadczenie człowieka stykającego się z czyjąś historią¹⁹.

Do teologów, którzy dyskusję wokół dylematu „Jezusa historii – Chrystusa wiary” uznają w ostatnich dziesięcioleciach za podstawową w refleksji chrystologicznej, należał już w latach sześćdziesiątych Joseph Ratzinger²⁰. Przez kolejne lata swoich dociekań teologicznych, aż do dziś, nawiązywał stale do tej kwestii, uznając ją za stale aktualną²¹. Można powiedzieć, że konstruował swoją chrystologię w kontekście dyskusji wokół niej. Dążył – jak się wydaje – do stworzenia takiego wykładu chrystologii, która mogłaby stanowić przekonującą alternatywę dla relatywistycznego traktowania Ewangelii i zaakceptowania przedstawionego w nich Jezusa Chrystusa jako jedynego i powszechnego Zbawiciela. Jego wywody pokazują, że brał także pod uwagę przedstawione tutaj całe tło współczesnej mentalności warunkującej myślenie i mówienie o Jezusie z Nazaretu jako posłanym przez Boga Zbawicielu świata. Można powiedzieć, że należy do tych teologów, którzy badania nad jedynością Jezusa Chrystusa prowadzą w ścisłym związku z aktualnymi nurtami w myśleniu filozoficzno-teologicznym, stąd też główne tezy jego chrystologii staną się przedmiotem dalszej refleksji.

2. Jedyność Jezusa Chrystusa według Josepha Ratzingera – Benedykta XVI

Przedstawiony wyżej współczesny kontekst dyskusji wokół osoby Jezusa Chrystusa zdecydował, że Joseph Ratzinger w swojej chrystologicznej refleksji zawsze przywiązywał wielką wagę do uwiarygodnienia Ewangelii jako podstawowych źródeł wiedzy o Jezusie z Nazaretu. Nawiązuje do prowadzonych przez biblistów badań nad ewangeliami, wskazując na zawarte w nich argumenty, które mogą potwierdzać, że są one wiernym przedstawieniem osoby, życia i orędzia Jezusa z Nazaretu. Podkreśla ważność rozpoznania gatunków literackich, odkrycia celu danej wypowiedzi, a także społecznego kontekstu Ewangelii. Uwzględniając badania historyczno-literackie, przykłada jednak dużą wagę do prób rzetelnego przedstawienia Jezusa z Nazaretu takim, jaki jawi się On nieuprzedzonemu czytelnikowi Ewangelii. Rezultatem tego rodzaju prób jest –

¹⁹ T. Węclawski, *Zanikająca opowieść*, „Tygodnik Powszechny”, 8 (2008).

²⁰ J. Ratzinger, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, przeł. Z. Włodkowa, Kraków 1970, s. 149–161.

²¹ Tenże, *Tajemnica Jezusa Chrystusa*, przeł. J. Płoska, Kielce 1994, s. 13 n.; tenże [Benedykt XVI], *Jezus z Nazaretu*, cz. 1: *Od chrztu w Jordanie do Przemienienia*, przeł. W. Szymona, Kraków 2007, s. 5–15, zwłaszcza s. 5 n., 7, 14.

zdaniem Josepha Ratzingera – odkrycie postaci logicznej, zrozumiałej, dobrze osadzonej w historii i przekonującej. Dla niemieckiego teologa teksty Ewangelii są wiarygodne przede wszystkim z tego powodu, że obecna w nich postać Jezusa Chrystusa – mimo widocznych w opisach różnic i nieścisłości – została zarysowana bardzo wyraziście, jednoznacznie i w sposób skłaniający do naśladowania²².

Obranie wskazanej przez Josepha Ratzingera drogi dochodzenia do Jezusa musi być poprzedzone dwoma podstawowymi założeniami. Pierwsze polega na tym, żeby nie wykluczyć z góry, że chrześcijańskie rozumienie Jezusa – zarówno dokonane przez uczniów na początku, jak i późniejsze Jego interpretacje w dziejach Kościoła – jest niepoprawne i należy je odrzucić. Nie chodzi o brak krytycyzmu wobec tego rozumienia, ale o przyjmowanie z góry, że jest ono błędne²³.

Drugie założenie dotyczy poglądu, który objawianie się i działanie Boga w ludzkiej historii uznaje za niemożliwe. A Bóg, który się nie objawia i nie działa w świecie, jest w nim nieobecny. Idąc za Johannem Baptistą Metzem, Joseph Ratzinger nazwał to przekonanie „kryzysem Boga”. Uważa, że „jeśli nie wyjdziemy z tego kryzysu, nie znajdziemy również Jezusa”²⁴. Świat i ludzkie dzieje bez Boga czynią bowiem niezrozumiałymi wszelkie wypowiedzi o Jezusie, które widzą w Nim kogoś przekraczającego ludzkie dzieje, wychodzącego w swoich działaniach poza granice czysto racjonalnego i historycznego myślenia. Przyjęcie tezy o obecności Boga w świecie, a przynajmniej jej niewykluczenie, daje szansę na odsłonięcie szerszej perspektywy w spojrzeniu na Jezusa Chrystusa i chroni przed redukowaniem Jego osoby i dzieła do wymiarów czysto historycznych.

Te dwa wstępne założenia otwierają – według Josepha Ratzingera – drogę do badań nad postacią Jezusa z Nazaretu przedstawioną w Ewangeliach jako ostateczne spełnienie zbawczych oczekiwań Izraela, wyrażające się w wierze, że Jezus jest Chrystusem, jedynym i powszechnym Zbawicielem.

Taka wiara zrodziła się najpierw u uczniów Jezusa. To oni pierwsi uwierzyli, że Jezus jest Mesjaszem, a następnie uczynili tę wiarę treścią głoszonego orędzia, utrwalonego po latach w tekstach Ewangelii. Joseph Ratzinger odtwarza proces kształtowania się wiary uczniów. U jego początków stoi pytanie o to, kim jest Jezus z Nazaretu. Można uznać za oczywiste, że uczniowie stawiali sobie to pytanie. Musiało się ono u nich pojawiać już w momencie pierwszego spotkania z Jezusem i podjęcia decyzji pozostawienia wszystkiego i pójścia za Nim. A zmieniające się – i z pewnością zaskakujące dla uczniów – koleje życia Jezusa stawiały ich ciągle od nowa przed pytaniem, kim jest ten człowiek, którego jedni uważają za proroka, a inni za bluźniercę i zwodziciela. Pytanie to musiało im się narzucać z dramatyczną natarczywością w ostatnich dniach i godzinach ziemskiego życia Jezusa. Do stawiania takiego pytania prowokował uczniów sam

²² J. Ratzinger [Benedykt XVI], *Jezus z Nazaretu...*, s. 13 n.

²³ Tenże, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo...*, s. 154.

²⁴ Tenże, *W drodze do Jezusa Chrystusa*, przeł. J. Merecki, Kraków 2004, s. 69 n.

Jezus. Poświadcza to opisana przez wszystkich synoptyków scena spod Cezarei Filipowej, w której Jezus wprost zadaje uczniom pytanie: „A wy, za kogo Mnie uważacie?” (Mk 8,29).

Odpowiedzi na to pytanie uczniowie mogli udzielić, przypatrując się Jezusowi, któremu towarzyszyli przez wiele miesięcy jego publicznej działalności. Szczególnymi momentami, w których uczniowie mogli bardziej przybliżyć się do tajemnicy osoby Jezusa, były jego modlitewne spotkania z Bogiem. Joseph Ratzinger uważa, że refleksja nad modlitwą Jezusa pozwala odkryć Jego tożsamość. Píše, że „cała chrystologia – jest niczym innym, jak interpretacją Jego modlitwy: cała osoba Jezusa zawarta jest w Jego modlitwie”.

Swoj pogląd Joseph Ratzinger uzasadnia tym, że modlitwa zajmowała centralne miejsce w życiu Jezusa. Zdawał się On pozostawać w nieustannym modlitewnym kontakcie z Bogiem. Rozmowa z Bogiem była źródłem, z którego wypływały najważniejsze decyzje związane z Jego osobą i wypełnianą misją. Postanowienie powołania apostołów powziął Jezus na całonocnej modlitwie. Po zakończeniu modlitwy „z nastaniem dnia przywołał swoich uczniów i wybrał spośród nich dwunastu, których nazwał apostołami” (Łk 6,12 n.). Wydarzenie to należy do najważniejszych w procesie ustanawiania Kościoła. Zapoczątkowuje wspólnotę ludu Bożego Nowego Przymierza. Za kolejny akt ważny w procesie powstawania Kościoła, a tym samym istotny dla całej misji Jezusa, Joseph Ratzinger uznaje wyznanie Piotra pod Cezareą Filipową, które „buduje Kościół na wspólnocie z Piotrem”. Z tekstu Ewangelii św. Łukasza wynika, że skierowane do uczniów pytanie Jezusa: „Za kogo uważają Mnie tłumy?” i wyznanie Piotra stanowiły element modlitwy Jezusa. Jezus zwrócił się do uczniów z tym zapytaniem, „gdy raz modlił się na osobności, a byli z Nim uczniowie” (Łk 9,18). Na modlitwie dokonuje się przemienienie na górze Tabor, w czasie modlitwy na Górze Oliwnej Jezus zgadza się z wolą Ojca i decyduje się na przyjęcie cierpienia i śmierci krzyżowej, modlitwa towarzyszy wreszcie Jego przejściu z tego świata do Ojca. Każde z tych wydarzeń Joseph Ratzinger poddaje analizie teologicznej, pokazując jego istotne znaczenie dla osoby i misji Jezusa. Waga tych zdarzeń i ich modlitewny kontekst stanowią podstawę formułowania wniosków o tożsamości Jezusa i Jego relacji do Boga.

Osobami najbardziej uprawnionymi do takich wniosków byli uczniowie, którzy uczestniczyli w modlitewnym kontakcie Jezusa z Bogiem. Udział uczniów w modlitwie Jezusa, stanowiącej centrum Jego osoby, otwiera dostęp do poznania i zrozumienia Jezusa. Joseph Ratzinger uważa, że proces poznawania Jezusa nie może ograniczyć się do czystej intelektualnej obserwacji Jezusa trwającego na modlitwie. Przypatrywanie się Jezusowi i próba racjonalnego przeniknięcia fenomenu modlącego się Jezusa to dopiero pierwszy krok w próbie dochodzenia do tożsamości Jego osoby. Analizując sam proces poznawania i odwołując się do zasady poznawania „podobnego za pomocą podobnego”, Joseph Ratzinger sądzi, że wnikanie w tajemnicę Jezusa Chrystusa może się dokonać przez modlitewny akt poznającego podmiotu. Modlitwa, która jest podstawowym ak-

tem religijnym, pozwala człowiekowi wejść w świat, który był stale udziałem Jezusa trwającego na rozmowie z Bogiem. Przeniesienie się w przestrzeń modlitewną jest uczestniczeniem w osobowości Jezusa i wchodzeniem w proces jej coraz pełniejszego rozumienia. W celu zobrazowania tej myśli Joseph Ratzinger odwołuje się do doświadczeń uczniów na górze Tabor (Łk 9,28–36). Jezus wziął z sobą uczniów na modlitwę. „Gdy się modlił, wygląd Jego twarzy się odmienił” (Łk 9,29). Scena ta uwidacznia jedność objawienia i modlitwy. Jezus ukazuje uczniom tajemnicę swojej osoby na modlitwie. Uczniowie są w stanie wejść w tę tajemnicę dzięki temu, że zostali przez Jezusa zabrani na modlitwę i pozostają w modlitewnej przestrzeni Jego zjednoczenia z Ojcem. Wiedza o Jezusie bierze się z udziału w Jego modlitwie, który polega na włączeniu się własną modlitwą w modlitwę Jezusa²⁵.

Dodatkowym czynnikiem przybliżającym uczniów do zrozumienia Jezusa jest naśladowanie Go. Chodzi o naśladowanie w modlitwie, ale także w umotywowanej miłością relacji do Boga i drugiego człowieka. Przez naśladowanie Jezusa wchodzi się we wspólnotę życia z Nim. Uczniowie, pozostając z Jezusem, a zwłaszcza ucząc się od Niego modlitwy i trwając z Nim na modlitwie, mogą z upływem czasu dawać coraz dojrzałą, pełniejszą i bardziej jednoznaczną odpowiedź na pytanie o to, kim jest Jezus²⁶.

Joseph Ratzinger – jak można było zauważyć na podstawie wyżej zaprezentowanych jego opinii – uzasadnia wiarygodność uczniów ich bliskim związkiem z Jezusem. Wspólnota życia z Jezusem, a zwłaszcza wspólne modlitewne doświadczenie Boga, jest dla niego gwarancją, że uczniowie byli w stanie wnikać w tajemnicę osoby Jezusa i odkryć Jego niezwykłą relację z Bogiem. Ich świadectwo o Jezusie utrwalone w Ewangeliach umożliwia współczesnemu człowiekowi spotkanie z Jezusem i odpowiedź na pytanie o to, kim jest Jezus z Nazaretu. Joseph Ratzinger zauważa, że człowiek poszukujący dziś odpowiedzi na to pytanie musi wejść na tę samą drogę, którą przeszli uczniowie Jezusa w czasach Jego ziemskiego życia. Konieczna jest wiedza o Jezusie zdobyta na podstawie rzetelnych badań historycznych i egzegetycznych. Sama wiedza jednak, nawet najobszerniejsza i najbardziej obiektywna, nie wystarcza, żeby określić jednoznacznie tożsamość osoby Jezusa. Trzeba jeszcze podjąć próbę naśladowania Jezusa. Życie zgodne ze słowami Jezusa jest nawiązaniem wspólnoty z Bogiem, z którym Jezus pozostawał w nieustannej łączności. Odsłanianie tajemnicy Jezusa staje się możliwe jedynie za sprawą Boga, dopuszczającego człowieka do bliskości z Jezusem. Joseph Ratzinger podpiera tę refleksję słowami Jezusa o Ojcu, który Go posłał i który pociąga człowieka w stronę Jezusa. Bez tego Boskiego impulsu nie

²⁵ Tenże, *Tajemnica Jezusa Chrystusa...*, s. 14–25; tenże, *Bóg Jezusa Chrystusa*, przeł. J. Zychołowicz, Kraków 1995, s. 80–85.

²⁶ Tenże, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo...*, s. 154, 159 n.

można zbliżyć się do Jezusa (por. J 6,44). Pełna odpowiedź na pytanie o to, kim jest Jezus, jest możliwa jedynie z pomocą wiary wspartej Bożą łaską²⁷.

Właśnie dzięki wierze i Bożemu objawieniu Piotr może o Jezusie powiedzieć, że jest Mesjaszem, Synem Boga żywego. Jezus uświadamia Piotrowi i pozostałym uczniom, że złożone przez Piotra wyznanie nie pochodzi z „ciała i krwi”, ale z objawienia danego mu przez Boga (Mt 16,15–17). Wyływające ze znajomości Jezusa i z Bożej inspiracji Piotrowe wyznanie wiary mieści w sobie doświadczenie uczniów o synowskiej relacji Jezusa do Boga. Uczniowie byli świadkami Jezusowego mówienia o Bogu jako Jego Ojcu. W szczególnie sposób synowska więź Jezusa z Ojcem w niebie ujawniała się w czasie modlitwy. Intensywność i wyjątkowość tej więzi rodziła w uczniach przekonanie, że nikt z ludzi nie jest w stanie dostąpić takiej wspólnoty z Bogiem. Obserwowana i doświadczana przez uczniów niepowtarzalna łączność Jezusa z Bogiem jako Ojcem legła u podstaw wszystkich nowotestamentowych, a później kościelnych wypowiedzi o Jezusie jako Jednorodzonemu Synu Bożym, który jest pełnym i ostatecznym objawieniem Boga, w konsekwencji zaś – jedynym i powszechnym Zbawicielem²⁸.

Przedstawione w artykule refleksje chrystologiczne zostały pomyślane jako inspiracja do dalszych i szerszych badań, były bowiem przyczynkiem do nakreślenia – jedynie bardzo szkicowego – szerokiego kontekstu myślowego, który powinny wziąć pod uwagę wszystkie współczesne próby uzasadniania jedyności Jezusa Chrystusa. Przedstawione – również bardzo pobieżnie – poglądy Josepha Ratzingera (Benedykta XVI) w tej kwestii są przykładem tego rodzaju dociekań. Wydaje się, że jest to przykład szczególnie godny uwagi. Joseph Ratzinger konstruował bowiem swoją chrystologię zawsze jako odpowiedź na wątpliwości wysuwane wobec kościelnej wiary w Jezusa Chrystusa jako jedynego i powszechnego Zbawiciela. Trzeba jednocześnie dodać, że jest to przykład nietypowy, ponieważ Joseph Ratzinger uprawiał chrystologię z potrójnej pozycji: teologa, prefekta Kongregacji Nauki Wiary i wreszcie papieża. Mimo zmieniającej się perspektywy można zaważyć zadziwiającą konsekwencję w poglądach. Uwidacznia się ona na przykład w zachowaniu równowagi między wiedzą i wiarą w teologicznych badaniach, przy jednoczesnym podkreślaniu niezbędności obu tych czynników w poznaniu teologicznym, także tym, które pozwala przybliżyć się do tajemnicy Jezusa Chrystusa.

²⁷ Tenże, *W drodze do Jezusa Chrystusa...*, s. 70–72.

²⁸ Kongregacja Nauki Wiary, *Deklaracja „Dominus Iesus”...*, nr 5.

Ks. Zbigniew Kubacki SJ

Absolutność Chrystusa w perspektywie chrześcijańskiej soteriologii

Zagadnienie absolutności Chrystusa w perspektywie chrześcijańskiej soteriologii to pytanie o zbawczą rolę Jezusa Chrystusa w Bożym planie zbawienia.

Jest to temat podstawowy dla wiary i teologii chrześcijańskiej, bo – jak mówi Pismo Święte:

nie ma w żadnym innym zbawienia, gdyż nie dano ludziom pod niebem żadnego innego imienia, w którym moglibyśmy być zbawieni (Dz 4,12).

Tym imieniem jest imię Jezus, którego etymologia znaczy „Bóg zbawia”. Zbawienie ludzkości dokonało się w śmierci i zmartwychwstaniu Jezusa Chrystusa. Taka jest wiara Kościoła.

Cała tradycja Kościoła, począwszy od okresu apostołskiego, nie kwestionowała tej prawdy, będącej do tego stopnia prawdą centralną, że została umieszczona w liturgicznym *Symbolu wiary*, w którym wyznajemy:

Wierzę [...] w Pana Jezusa Chrystusa, Syna Bożego Jednorodzonego, [...] On to dla nas ludzi i dla naszego zbawienia zstąpił z nieba.

Współcześnie absolutność zbawcza Jezusa Chrystusa została poddana nowej reinterpretacji, prowadzącej niekiedy do jej całkowitego zakwestionowania. Teologowie chrześcijańscy, tacy jak John Hick, Paul. F. Knitter, Raymundo Panikkar, Schubert Ogden czy Roger Haight, odrzucają to klasyczne rozumienie absolutności zbawczej Jezusa Chrystusa. Inni, jak Michael Amaladoss i Jacques Dupuis, akceptują tę prawdę, wprowadzając jednak pewne – moim zdaniem niejasne i wątpliwe – rozróżnienia w celu jej wyjaśnienia. Tłem w obu wypadkach jest dialog międzyreligijny.

Zdaniem wielu przywołanych wyżej teologów, klasyczne wyznanie wiary w Jezusa Chrystusa jako jedyne i powszechne Zbawiciela wszystkich stanowi główną przeszkodę w dialogu międzyreligijnym zakładającym równość jego uczestników, dlatego należy z niego po prostu zrezygnować albo przynajmniej radykalnie to wyznanie wiary zinterpretować, tak aby w Bożym planie

zbawienia obok Jezusa Chrystusa uczynić miejsce dla innych zbawicieli – równie jedynych i powszechnych.

Mój wykład składa się z trzech części. W pierwszej części przedstawię poglądy tych teologów, którzy odrzucają tradycyjne wyznanie wiary w Jezusa Chrystusa jako jedynego i powszechnego Zbawiciela. W drugiej części omówię poglądy Michaela Amaladossa i Jacques'a Dupuis, którzy tę prawdę wiary akceptują, ale jednocześnie wprowadzają pewne dwuznaczne rozróżnienia w jej rozumieniu. W trzeciej części odniosę się do propozycji jednych i drugich, oceniając je z perspektywy nauczania Nowego Testamentu zawartego w hymnach chrystologicznych w Liście do Efezjan i w Liście Pawła do Kolosan.

1. Zanegowanie powszechności zbawczej wydarzenia paschalnego śmierci i zmartwychwstania Jezusa Chrystusa

John Hick

John Hick, uważany za ojca tak zwanej opcji pluralistycznej, wzywa do dokonania „rewolucji kopernikańskiej” w teologii. Rewolucja, jaką proponuje, to radykalna zmiana spojrzenia na inne religie i na ich relację z chrześcijaństwem – zmiana, która zasadza się na nowej, odmitologizowanej interpretacji tożsamości Jezusa Chrystusa i tajemnicy wcielenia. Zdaniem Johna Hicka, w ujęciu klasycznej teologii inne religie krążyły wokół chrześcijaństwa, jak przed Mikołajem Kopernikiem Słońce krążyło wokół Ziemi. W teologii pluralistycznej wszystkie tradycje religijne, z chrześcijaństwem włącznie, krążą wokół Boga, który jedyny znajduje się w centrum. Ale to nie wszystko. Dla teologa z Anglii nie tylko chrześcijaństwo powinno zejść z centrum na orbitę, ale także powinien to uczynić sam Jezus Chrystus. Uważa on bowiem, że radykalna krytyka eklezjocentryzmu, z jego aksjomatem: *Extra Ecclesiam nulla salus*, nie może zastrzymać 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 za jednego spośród wielu pośredników zbawczej łaski Boga. John Hick odrzuca zatem nie tylko jedyność chrześcijaństwa jako religii, ale także jedyność Jezusa Chrystusa jako powszechnego Zbawiciela.

Dla Johna Hicka zbawienie jest dziełem Boga, a każda religia ma własne imię dla wyrażenia tego zbawczego działania Boga wobec rodzaju ludzkiego. Chrześcijanie nazywają je odwiecznym Logosem, kosmicznym Chrystusem, drugą Osobą Trójcy, Synem Bożym. Píše o tym tak:

Jeśli wychodząc z naszego chrześcijańskiego języka, zbawcze działanie Boga wobec rodzaju ludzkiego nazwiemy Logosem, to musimy powiedzieć, że **wszelkie** zbawienie wewnątrz wszystkich religii jest dziełem Logosu, i że pod wieloma obrazami i symbolami ludzie z różnych kultur i religii mogą się

z Nim spotkać i znaleźć zbawienie. Ale nie możemy powiedzieć, że wszyscy, którzy są zbawieni, są zbawieni przez Jezusa z Nazaretu¹.

John Hick oddziela tutaj uniwersalne działanie Logosu od osoby Jezusa z Nazaretu. Jezus jest postrzegany jako jeden z wielu pośredników zbawczego działania Boga. Głębsza analiza dzieł Johna Hicka pokazuje jednak, że dla niego Logos nie jest określeniem drugiej Osoby Boskiej, gdyż on w istnienie Boga Trójjedynego nie wierzy. Logos jest prostą metaforą zbawczego działania Boga – a ściślej jest metaforą dla wyrażenia „Ostatecznej Rzeczywistości *an sich*” (*Ultimate Reality an sich*), samej w sobie niepoznawalnej.

Reasumując, dla Johna Hicka ani Jezus nie jest Zbawicielem wszystkich, ani nie jest nim Logos, rozumiany jako druga Osoba Boska, która działałaby w Jezusie i poza Nim. Jedynym Zbawicielem jest Bóg, który ma wiele imion, który zbawczo działa przez wielu pośredników, a który sam w sobie jest niepoznawalny, dlatego John Hick nazywa Go – lub „to” (*it*) – „Ostateczną Rzeczywistością” (*Ultimate Reality*).

Inni teologowie opcji pluralistycznej, choć nie są tak radykalni jak teolog z Anglii, także odrzucają absolutność Jezusa Chrystusa jako jedynego i powszechnego Zbawiciela wszystkich.

Paul F. Knitter

Paula F. Knittera można uznać za pluralistę pragnącego pozostać jak najbliżej tradycyjnych sformułowań Kościoła. Jak powiedział o nim John Hick, jest on pluralistą dla tych, którzy są wewnątrz Kościoła. W swoim rozumieniu jedyności i powszechności zbawczej Jezusa Chrystusa ten amerykański teolog posługuje się takimi tradycyjnym pojęciami, jak: „Słowo Boże”, „druga Osoba Boska”, „Duch Święty”, lecz nadaje im nową i całkowicie pluralistyczną zawartość treściową. Także kiedy pisze o Jezusie Chrystusie jako o Zbawicielu, stwierdza, że Jezus jest „prawdziwym” Zbawicielem, ale nie jest „jedynym”. Użyte przymiotniki: „prawdziwy” (*truly*) i „jedyny” (*only*) – mają tu ogromne znaczenie.

W 1997 roku Paul F. Knitter opublikował książkę *The Uniqueness of Jesus*², w której syntetycznie przedstawił pięć najistotniejszych tez dotyczących jedyności i powszechności zbawczej Jezusa Chrystusa, chcąc pokazać, że chrześcijańskie wyznanie o jedyności Jezusa może i musi być zinterpretowane na nowo (teza pierwsza i druga), ale nie musi być ono porzucone (teza trzecia). Właśnie przez reinterpretację jedyności i powszechności zbawczej Jezusa chrześcijanie mogą ją na nowo wyznawać we współczesnym świecie naznaczonym pluralizmem religijnym (teza czwarta). Taka reinterpretacja – dowodzi Paul F. Knitter

¹ J. Hick, *Jesus and the World Religions*, [w:] *The Myth of God Incarnate*, London 1977, s. 181.

² P. F. Knitter, *The Uniqueness of Jesus. A Dialogue with Paul F. Knitter*, ed. L. Swidler, P. Mojzes, New York 1997.

– wyzwoli również głębszą pobożność w stosunku do osoby Jezusa (teza piąta). W tezie piątej stwierdza:

Proponowane rozumienie Jezusa jako *prawdziwe*, ale nie *jedyne* zbawcze Słowo Boże, spełnia to kryterium³.

W ten sposób teolog amerykański pragnie powiedzieć, że choć Bóg *prawdziwie* wypowiedział swoje zbawcze Słowo w Jezusie, to jednak – jak to zaznaczono w tezie trzeciej – „prawdziwie” nie oznacza „jedynie”. Zdaniem Paula F. Knittera, takie jest nauczanie Nowego Testamentu oraz chrześcijańskie doświadczenie Boga w Jezusie. Amerykański teolog nie ma więc trudności w uznaniu, że „Bóg **prawdziwie** działał w Jezusie oraz jako Jezus”, a także że „Jezus jest **prawdziwie** Synem Bożym i uniwersalnym Zbawicielem”⁴. Niemniej jednak nie oznacza to, że Jezus jest „jedynym” Zbawicielem wszystkich, tak samo jak (i dlatego że) nie jest On „jedynym” wcieleniem Bożego Słowa, które – podobnie jak u Johna Hicka – nie jest rzeczywiście istniejącą Osobą Boską, lecz jest metaforą Bożego działania. Innymi słowy, zdaniem Paula F. Knittera, choć jest prawdą, że Bóg **prawdziwie** przemówił do ludzi przez Jezusa, to jednak Bóg nie mówi wyłącznie przez Niego.

Dokładna analiza tekstów Paula F. Knittera wskazuje na ogromną dwuznaczność tego rodzaju stwierdzeń. Co innego bowiem jest stwierdzić – w duchu Hbr 1,1–2 – że poza Jezusem, choć nie bez związku z Nim, Bóg przemawiał i przychodził do wyznawców innych religii, a co innego mówić, że poza Jezusem i obok Jezusa istnieją inni zbawiciele, w których **podobnie** jak w Nim wcielił się Bóg. Tak właśnie twierdzi Paul F. Knitter w proponowanym rozróżnieniu na „prawdziwy” i „jedyne”.

W swojej argumentacji soteriologicznej Paul F. Knitter przyjmuje w dużym stopniu rozwiązania proponowane przez Schuberta Ogdena, profesora teologii w Southern Methodist University, który w 1992 roku napisał książkę *Is There Only One True Religion or Are There Many?*⁵. Schubert Ogden przedstawia własne rozumienie zbawczej roli Jezusa Chrystusa. Pierwszym głównym rozróżnieniem, jakie wprowadza, jest podział na wydarzenie konstytutywne i wydarzenie reprezentatywne. Stosując je do interpretacji zbawczego wydarzenia Jezusa Chrystusa, Schubert Ogden dochodzi do następującego wniosku:

Podczas gdy dla chrześcijańskiego monizmu, zarówno ekskluzywistycznego, jaki i 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**⁶.

³ Tamże, s. 14.

⁴ Tamże.

⁵ S. M. Ogden, *Is There Only One True Religion or Are There Many?*, Dallas 1992.

⁶ Tamże, s. 84.

Dlatego na pytanie: „Czy wydarzenie Jezusa Chrystusa jest «przyczyną» zbawienia, czy jego «konsekwencją»”? Schubert Ogden odpowiada, 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 to ten sam Bóg, który jest Stworzycielem człowieka, jest także jego jedynym Zbawicielem.

Ale wówczas żadne wydarzenie w czasie i w historii, łącznie z wydarzeniem Jezusa Chrystusa, nie może być przyczyną zbawienia w sensie warunku koniecznego. Przeciwnie, każde wydarzenie, łącznie z wydarzeniem Chrystusa, może być w najlepszym wypadku konsekwencją zbawienia⁷.

Według niego zatem, Chrystus nie jest **przyczyną** naszego dziecięstwa Bożego, lecz **jedynie je objawia**.

Paul F. Knitter w pełni akceptuje teorię Schuberta Ogdena, uznaje więc, że obok Jezusa jest możliwe istnienie innych przedstawicieli (reprezentantów) tej jedynej zbawczej łaski Boga, którzy mogą znajdować się w religiach pozachrześcijańskich.

Konieczność Jezusa Chrystusa do zbawienia jest rozumiana przez Paula F. Knittera w paradygmacie przyjaźni: Jezus Chrystus jest konieczny do zbawienia na zasadzie przyjaciela. Oto, jak o tym pisze:

Raczej do tego, co ja rozumiem przez konieczność (i przypominam, że Budda może być tak samo konieczny jak Jezus), lepsze jest porównanie do zdolności [...], która dogłębnie wzbogaca nasze życie i staje się rzeczywistością integralną tego, kim jesteśmy, ale która, jak wiemy, nie jest konieczna, by prowadzić odpowiedzialne i szczęśliwe życie. [...] Być może najlepszym obrazem tego, co rozumiem przez konieczność, jest przyjaźń. Gdy weszliśmy w relację przyjaźni i doświadczyliśmy, jak bardzo przyjaciel zmienił i ubogacił nasze życie, możemy powiedzieć, że jest on konieczną częścią naszej tożsamości, chociaż zdajemy sobie sprawę, że nasze życie byłoby do przeżycia bez niego. Taka przyjaźń może być konieczna i istotna dla jakiegoś życia, a jednak nie tworzyć jego podstawowej relacji⁸.

Ponieważ dla Paula F. Knittera Jezus nie jest konstytutywną przyczyną naszego zbawienia, zatem i konieczność Jezusa dla zbawienia nie jest – jego zdaniem – niezbędna. Relacja z Jezusem jest wzbogacająca, podobnie jak wzbogacające są relacje przyjaźni. Dlatego Paul F. Knitter może powiedzieć, że Budda może być tak samo konieczny jak Jezus, dla niego bowiem Zbawicielem i jedyną przyczyną zbawienia każdego człowieka jest sam Bóg – bez Jezusa. Jezus jedynie reprezentuje to zbawienie.

⁷ Tamże, s. 92.

⁸ P. F. Knitter, *The Uniqueness of Jesus...*, s. 177.

Roger Haight

Amerykański jezuita Roger Haight swoje rozumienie absolutności zbawczej Jezusa Chrystusa zawarł głównie w książce *Jesus Symbol of God*⁹. Pisze w niej, że kluczem do zrozumienia jego chrystologii jest dialektyczny wymiar symbolu, który wyraża się w tym, że choć symbol, czyli Jezus, nie jest tym samym, co symbolizuje, to jednocześnie tę rzeczywistość, czyli Boga, urzeczywistnia i w niej uczestniczy. Jako symbol, Jezus urzeczywistnia zatem wśród ludzi obecność i działanie Boga i w Bogu uczestniczy.

W wypadku konkretnego symbolu Jezusa mówimy o rzeczywistej obecności Boga wobec Niego i przez Niego – to jest przez Jego pośrednictwo – wobec świata. Wiemy, że Jezus jest konkretnym symbolem Boga, ponieważ ludzie spotkali i nadal spotykają Boga w Nim¹⁰.

Gdy Roger Haight stwierdza, że Jezus jest symbolem Boga, to pragnie w ten sposób wyrazić to podstawowe doświadczenie wszystkich chrześcijan, że w Jezusie jest obecny i przez Niego działa sam Bóg. Jak refren powraca w jego książce zdanie, że w Jezusie był obecny i działał Bóg, i nic mniej niż Bóg. Ale zdanie to wcale nie znaczy, że uważa on Jezusa za Boga prawdziwego. Jego chrystologia, prowadzona wyłącznie w perspektywie oddolnej, widzi w Nim jedynie prawdziwego człowieka, który szczególnie był napełniony Bożym Duchem. Dlatego nazywa ją „chrystologią Ducha”.

Biblijny symbol Ducha Bożego dotyczy po prostu Boga. Duch Boży jest przez Rogera Haighta traktowany jako metaforyczny symbol nawiązujący bezpośrednio do immanentnej obecności i działania Boga w świecie. Roger Haight podkreśla, że także Jezus doświadczał Boga jako Ducha, bo był napełniony Duchem Bożym. Bóg jako Duch upełnomocniał Jego autorytet i dzieła. Doświadczenie Ducha przez Jezusa jest analogiczne do naszego.

Podstawową metaforą chrystologii Ducha, za pomocą której Roger Haight wyraża sposób, w jaki Bóg jest obecny i działający w Jezusie, jest metafora „upełnomocnienia” (*empowerment*), czyli udzielenia pełni praw i mocy do realizacji określonych zadań.

Upełnomocnienie zakłada zamieszkanie Boga jako Ducha w człowieku Jezusie¹¹.

Roger Haight uważa, że aby przeciwstawić się adopcjonizmowi, wystarczy stwierdzić, że obecność Boga jako Ducha w Jezusie istnieje „od pierwszego momentu Jego życia”¹². Wydaje mu się, że gdy powie, że

⁹ Por. R. Haight, *Jesus Symbol of God*, New York 1999.

¹⁰ Tamże, s. 198.

¹¹ Tamże, s. 455.

¹² Tamże, s. 460.

Bóg i nic mniej niż Bóg jest rzeczywiście obecny i działający w Jezusie, oraz że dzieje się to w taki sposób, że Jezus jest objawieniem i uosobieniem rzeczywistości Boga¹³,

to pozostanie wierny chrystologii Nowego Testamentu oraz nauczaniu Soboru Nicejskiego i Soboru Chalcedońskiego, i że więcej już nic dodawać nie musi.

Roger Haight uznaje, że wystarczy powiedzieć, że różnica między Jezusem a nami jest różnicą „ilościową”, a nie „jakościową”. Tradycyjna trzystopniowa chrystologia aleksandryjska, z którą jest kojarzona chrystologia Logosu, podkreślała jedność Jezusa w sensie „różnicy jakościowej”. To, co różniło Jezusa od innych ludzi, to nie najpierw Jego ludzka doskonałość i większa ilość Bożej łaski w Nim, ale to, że Jezus – i tylko On – jest wcielonym Bogiem. Zdaniem jezuity amerykańskiego, ta klasyczna chrystologia słabo wyraża współlistotność Jezusa z nami. Dlatego – twierdzi – jedność Jezusa należy wyrazić nie w kategoriach różnicy jakościowej, lecz ilościowej, czyli mówić, że w porównaniu z innymi ludźmi w Jezusie Bóg był bardziej obecny i działający: w Nim i tylko w Nim Bóg był obecny i zbawczo działał w całej pełni.

Jeśli się mówi, 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 jakościową¹⁴.

W ten sposób, za pomocą kategorii różnicy ilościowej, Roger Haight chciałby wyrazić to, co chrystologia tradycyjna wyrażała za pomocą różnicy jakościowej. Nie może mu się to jednak udać, bo jedność i wyjątkowość Jezusa nie wyraża się w tym, że w Nim Bóg jest obecny w sposób całkowity i pełny, gdyż to samo mówi dogmat o Niepokalanym Poczęciu Najświętszej Maryi Panny. Jedność i wyjątkowość Jezusa polega na tym, że On i tylko On jest Bogiem wcielonym. Temu natomiast Roger Haight przeczy.

Bezpośrednią konsekwencją jego chrystologii jest zanegowanie jedności i powszechności zbawczej Jezusa Chrystusa. Ponieważ Roger Haight przeczy, że Jezus jest Bogiem, konsekwentnie więc neguje, że jest On przyczyną zbawienia wszystkich ludzi. On także, idąc za Schubertem Ogdenem, uważa, że Jezus jedynie reprezentuje i objawia zbawczą moc Boga, ale nie jest konstytutywną przyczyną zbawienia wszystkich. Teolog amerykański pisze:

Reprezentując Boże zbawcze działanie, Jezus wyraźnie uświadamia coś, co nie byłoby ludziom objawione, znane i uświadomione w ten sam sposób bez Niego¹⁵.

¹³ Tamże, s. 462.

¹⁴ Tamże, s. 463–464.

¹⁵ Tamże, s. 350.

Wszystko to bierze się z tego, że dla teologa amerykańskiego Jezus jako konkretny człowiek z Nazaretu, który jest stworzeniem jak my, nie może mieć nic wspólnego z Bożym dziełem stworzenia, bo przecież nie preegzystuje i nie jest Bogiem. Skoro zaś nie jest przyczyną stworzenia wszystkiego, to także nie może być przyczyną zbawienia wszystkiego. Problem w tym, że stwierdzenie to stoi w sprzeczności z podstawowymi danymi nauczania Nowego Testamentu, zawartego chociażby w chrystologicznych hymnach, takich jak Ef 1,3–10 czy Kol 1,12–20.

Raymundo Panikkar

Następnym znanym przedstawicielem opcji pluralistycznej, o którym chciałbym wspomnieć, jest indyjski ksiądz i teolog Raymundo Panikkar. Gdy się śledzi rozwój jego teologii między pierwszym wydaniem jego słynnej książki *The Unknown Christ of Hinduism* z 1964 roku, a wydaniem drugim, poprawionym, z 1981 roku, oraz późniejszymi publikacjami, wówczas można dostrzec, jak przez lata Raymundo Panikkar oddziela Chrystusa kosmicznego i transhistorycznego od historycznej osoby Jezusa z Nazaretu. Głównym problemem dla Raymundo Panikkara jest osoba Jezusa z Nazaretu, którą redukuje on do historycznego symbolu.

W 1964 roku słowo „Chrystus” jest wciąż użyte w tradycyjnym znaczeniu jako druga Osoba Trójcy, która wcieliła się w Jezusie z Nazaretu. Z kolei w wydaniu z 1981 roku znaczenie tego słowa jest już zmienione. Potwierdza to również analiza Jacques’a Dupuis, który pisze:

Co przedstawia zatem Chrystus? Raymundo Panikkar tłumaczy, że dla niego Chrystus jest najsilniejszym żywym symbolem całej rzeczywistości ludzkiej, boskiej i kosmicznej, którą nazywa „Tajemnicą”. Symbol ten nie ogranicza się do historycznego Jezusa i może przyjąć inne imiona, na przykład Rama, Kriszna, Iśwara lub Purusa. Chryścijanie 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 Chrystusa¹⁶.

Kiedy zatem w 1981 roku Raymundo 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 uważa on, że o ile można prawdziwie powiedzieć, że „Jezus jest Chrystusem”, o tyle stwierdzenie odwrotne, że „Chrystus jest Jezusem”, jest fałszywe. Oto jego słowa:

Chciałem pokazać w tej książce, że nawet jeśli chrześcijanin wierzy, że stwierdzenie „Jezus jest Chrystusem” jest czymś więcej niż abstrakcyjnym stwier-

¹⁶ J. Dupuis, *Jésus-Christ à la rencontre des religions*, Paris 1989, s. 239.

dzeniem, a mianowicie jest wyznaniem wiary, to zdanie to nie jest identyczne ze zdaniem „Chrystus jest Jezusem”¹⁷.

Główna teza Raymundo Panikarra dotyczy zatem radykalnego „rozróżnienia”, które *de facto* prowadzi do „oddzielenia”¹⁸ 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”, która przyciąga wszystkich innych ludzi i którą jedynie chrześcijanie nazywają „Chrystusem”¹⁹.

Taka koncepcja Chrystusa pociąga za sobą konsekwencje soteriologiczne. Ponieważ została zerwana konstytutywna więź między Chrystusem a Jezusem, kolejną więc tezą Raymundo Panikarra jest stwierdzenie, że chrześcijanie powinni zrezygnować z uznawania Jezusa za jedynego i powszechnego Zbawiciela. Jego zdaniem 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 istotą chrześcijańskiego samorozumienia jest, że Chrystus jest powszechnym Zbawicielem, jedynym Pośrednikiem, jedynym Jednorodzonym [Synem] Boga²⁰.

Podsumowując, można stwierdzić, że w chrystologii Raymundo Panikarra mamy do czynienia ze swego rodzaju koncepcją doketystyczną, podobną do starożytnej herezji chrześcijańskiej. Jego myślenie jest doketystyczne w tym sensie, że dla niego odwieczny i kosmiczny Chrystus nie jest konstytutywnie związany z Jezusem z Nazaretu. W konsekwencji prowadzi to go do stwierdzenia, że Jezus nie jest jedynym, lecz jednym z wielu „zbawicieli”, w którym i przez którego działa ten kosmiczny Chrystus (Logos)²¹. Budda, Kriszna, Sziwa, Iśwara mogą więc także być żyjącym Chrystusem, nie dlatego, że jest wielu Chrystusów, lecz dlatego, że jest możliwych wiele epifanii zbawczego działania kosmicznego Chrystusa w religiach świata.

Podsumowanie

Wymienieni wyżej teologowie odrzucają klasyczne rozumienie absolutności Jezusa Chrystusa jako jedynego i powszechnego Zbawiciela. Na pytanie: „Czy jest to możliwe, aby historyczne wydarzenie Jezusa Chrystusa, które nastąpiło

¹⁷ R. Panikkar, *The Unknown Christ of Hinduism*, London 1981, s. 14.

¹⁸ Por. J. Dupuis, *Jésus-Christ à la rencontre des religions...*, s. 238–245.

¹⁹ Por. R. Panikkar, *The Unknown Christ of Hinduism...*, s. 20.

²⁰ Tamże, s. 21.

²¹ Kosmiczny Chrystus Raymundo Panikarra w wielu miejscach przypomina koncepcję Boga jako nieznaną w sobie samej „ostateczną Rzeczywistość” Johna Hicka.

w określonym czasie i miejscu, było przyczyną zbawienia dla całej ludzkości?” teologowie ci odpowiadają, że jest to niemożliwe. Jak pisał Schubert Ogden, dla nich żadne wydarzenie w czasie i w historii, łącznie z wydarzeniem Jezusa Chrystusa, nie może być przyczyną zbawienia w sensie warunku koniecznego. U podstaw takich stwierdzeń leży mniej lub bardziej wyraźne odrzucenie wiary w bóstwo Jezusa jako **prawdziwego** Boga. Dla nich Jezus nie jest Bogiem i nie jest wcieloną i rzeczywiście istniejącą drugą Osobą Boską. On jest tylko człowiekiem. Owszem, szczególnym i jedynym, gdyż od samego początku swojego istnienia w Nim był obecny i przez Niego działał Bóg – i nic mniej niż Bóg. Niemniej, Jezus to tylko człowiek. A ponieważ jako człowiek nie był On przyczyną stworzenia świata, nie może więc być przyczyną jego zbawienia.

Logika tego myślenia jest słuszna, ale niezgodna z wiarą apostolską zawartą już na kartach Nowego Testamentu. Wiara ta bowiem wyznaje, że tak jak Jezus Chrystus – nie jakiś kosmiczny i bliżej nieokreślony Chrystus, ale Jezus, który umarł i zmartwychwstał – był przyczyną stworzenia świata, podobnie jest On przyczyną jego zbawienia. Wyraźnie jest to podkreślone w hymnach chrystologicznych z Listu do Efezjan i Listu do Kolosan. Zanim przejdziemy do ich analizy, przypatrzmy się tezom proponowanym przez Michaela Amaladossa i Jacques’a Dupuis.

2. Relacja między zbawczym działaniem Słowa jako takiego (*Logos asarkos*) i Ducha Świętego a zbawczym działaniem Jezusa Chrystusa jako Słowa wcielonego (*Logos ensarkos*) w ujęciu Michaela Amaladossa i Jacques’a Dupuis

Michael Amaladoss i Jacques Dupuis uznają jedyność i powszechność zbawczą Jezusa Chrystusa. Dodatkowo jednak wprowadzają rozróżnienie między zbawczym działaniem Słowa jako takiego (*Logos asarkos*) i Ducha Świętego a zbawczym działaniem Jezusa Chrystusa jako Słowa wcielonego (*Logos ensarkos*).

Michael Amaladoss

W swojej ostatniej książce, *The Asian Jesus*²², teolog z Indii przedstawia jedenaście obrazów Jezusa, pośród których znajduje się obraz Jezusa jako *awatara*. Obraz ten jest charakterystyczny dla religijnych tradycji Indii. Za pomocą tego terminu jezuita hinduski interpretuje doświadczenie uczniów Jezusa, mówiąc, że postrzegali Go jako

²² M. Amaladoss SJ, *The Asian Jesus*, New York 2006.

ludzkiego i boskiego. Widzieli Go jako szczególnego awatara, jako Boga wcielonego²³.

Zbitka terminów jest tu szczególna i wskazuje na sposób, w jaki Michael Amaladoss pragnie interpretować tożsamość Jezusa. Dla niego Jezus jako awatar to wcielony Bóg. Nic bardziej ortodoksyjnego! Bardziej niepokojące jest jego kolejne stwierdzenie, gdy pisze, że uznanie Jezusa jako szczególnego awatara wcale

nie wyklucza innych boskich manifestacji w innych formach²⁴.

Mówiąc, że obok Jezusa jako awatara mogą istnieć inne manifestacje Boga w innych formach, Michael Amaladoss w pierwszym rzędzie odwołuje się do Listu do Hebrajczyków (Hbr 1,1–2). Komentując ten tekst, stwierdza, że chociaż szczególnie Bóg przemówił przez Syna, nie oznacza to, że nie mówił On przez inne osoby i w inny sposób. Tu jako przykład przytacza Mojżesza, proroków, Jana Chrzciciela oraz Maryję, przez których także Bóg działał i przemawiał. Michael Amaladoss podsumowuje to stwierdzeniem, że w tym sensie Boże objawienia są wielorakie i że objawienie się w Jezusie Chrystusie wcale nie wyklucza innych manifestacji Boga w historii. Dalej przywołuje Prolog z Ewangelii według Świętego Jana, w którym jest mowa o działaniu Słowa, które „oświeca każdego człowieka, gdy na świat przychodzi” (J 1,9). Michael Amaladoss stwierdza, że pozwala to nam przyjąć wielość manifestacji Słowa, Ducha i Boga działających w świecie. Podsumowuje:

Zatem ograniczone wcielenia nieograniczonego Słowa są możliwe²⁵.

To ostatnie zdanie brzmi bardzo dwuznacznie.

Dwuznaczność proponowanej tutaj wizji Jezusa jako awatara dotyczy w pierwszym rzędzie języka używanego przez indyjskiego jezuitę oraz sposobu posługiwania się tradycyjnymi pojęciami, zwłaszcza pojęciem „wcielenia”. W teologii tradycyjnej dotyczyło ono wyłącznie Jezusa jako wcielonego Słowa Bożego. Michael Amaladoss pisze zaś o możliwości innych „ograniczonych wcieleń” Słowa **poza** Jezusem. Brzmi to bardzo dwuznacznie. Niemniej, o ile z jednej strony uznaje on **możliwość** wielu ograniczonych wcieleń odwiecznego Słowa, o tyle z drugiej wyraźnie stwierdza:

Z punktu widzenia zbawienia, wierzymy, że Jezus zbawił każdego człowieka, tak że inne wcielenia nie są potrzebne. W tym sensie jest tylko jedno wcielenie²⁶.

²³ Tamże, s. 106.

²⁴ Tamże.

²⁵ Tamże, s. 107.

²⁶ Tamże.

Nie ma więc *de facto* innych wcieleń podobnych do wcielenia odwiecznego Słowa Bożego w Jezusie. Dlatego, moim zdaniem, nie powinno się mówić o wcieleniu się Słowa i Jego działaniu w prorokach Starego Testamentu, w Mojżeszu, w Janie Chrzcicielu, w Maryi czy w mędrcach innych religii. Tradycja Kościoła nigdy takiego języka nie używała. Lepiej mówić tutaj o działaniu odwiecznego Słowa w nich i przez nich, rezerwując pojęcie wcielenia odwiecznego Słowa Bożego, czyli inkarnacji, jedynie dla samego Jezusa. Indyjskie pojęcie awatara takiej różnicy nie pokazuje, wręcz przeciwnie – zaciera ją. Stąd właśnie, moim zdaniem, płynie dwuznaczność koncepcji ograniczonych wcieleń, czyli awatarów, odwiecznego Słowa Bożego w chrystologii Michaela Amaladossa. Dwuznaczność niektórych jego propozycji jest szczególnie wyraźna w następującym fragmencie:

„Jezus” i „Chrystus” nie są wymiennymi terminami. [...] nie możemy przypisywać Jezusowi wszystkiego, co czyni Syn [...]. Syn/Logos/Chrystus jest „większy” od Jezusa z Nazaretu – co oznacza, że odwieczny Logos może się w jakiś realny, chociażby nieznan nam sposób, uobecnić i zbawczo działać w świecie poza Jezusem (choć nie bez związku z Nim), na przykład przez założycieli i świętych (oraz w nich) innych tradycji religijnych²⁷.

O ile można by było w pewien sposób ortodoksyjnie zinterpretować drugie zdanie zacytowanego fragmentu, o tyle nie widzę takiej możliwości dla pierwszego zdania. Uważam za teologicznie nieuzasadnione i błędne stwierdzenie, że „nie można przypisywać Jezusowi wszystkiego, co czyni Syn”. Gdyby to zdanie było prawdziwe, to przede wszystkim nie należałoby Jezusowi przypisywać dzieła stworzenia. Nie należałoby mówić o ukrzyżowanym i zmartwychwstałym Jezusie Chrystusie, że Bóg „w Nim wybrał nas przed założeniem świata” (Ef 1,4), ani że jest On „pierworodnym wobec każdego stworzenia, bo w Nim zostało wszystko stworzone” (Kol 1,15–16). A jednak jest to nauczanie chrystologii Nowego Testamentu, co postaram się wykazać w trzeciej części tego referatu. To stwierdzenie Michaela Amaladossa przeczy, według mnie, wcześniejszym jego zdaniom, szczególnie tym, w których podkreśla on kosmiczną rolę Jezusa w dziele stworzenia i zbawienia świata, pisząc:

Działanie Jezusa transcenduje Jego własne życie na ziemi, osiągając wymiary kosmiczne²⁸.

Oświadczenie to sugeruje, że w stwórczym i zbawczym działaniu Syna Bożego nie ma przestrzeni wolnej od Jezusa. Jak zatem pogodzić je z wcześniejszym stwierdzeniem Michaela Amaladossa, że „nie możemy przypisywać Jezusowi wszystkiego, co czyni Syn”?

²⁷ Cyt za: J. Majewski, *Michael Amaladoss*, [hasło w:] *Leksykon wielkich teologów XX/XXI w.*, t. 2, red. J. Majewski, J. Makowski, Warszawa 2004, s. 10.

²⁸ M. Amaladoss SJ, *The Asian Jesus...*, s. 113.

Jacques Dupuis

Z podobnymi dwuznacznościami można się spotkać w teologii Jacques'a Dupuis. Zanim przejdę do zadania krytycznych pytań na temat niektórych propozycji dotyczących jego szczególnego rozumienia zbawczego działania Jezusa Chrystusa, na samym wstępie powiem, że w odróżnieniu od tez pluralistów, takich jak John Hick, Raymundo Panikkar, Paul F. Knitter czy Roger Haight, jezuita belgijski, podobnie jak jego współbrat z Indii, we wszystkich swoich publikacjach jednoznacznie uznaje jedyność i powszechność zbawczą Jezusa Chrystusa jako konstytutywną, wynikającą z Jego „osobistej tożsamości z Synem Bożym”²⁹.

Niemniej jednak to pojęcie jedyności i powszechności Jezusa Chrystusa w porządku zbawienia jako konstytutywnej Jacques Dupuis wiąże z dość szczególnym rozumieniem relacji między zbawczą ekonomią Jezusa Chrystusa jako Słowa Wcielonego (*Logos ensarkos*) a ekonomią odwiecznego Słowa Bożego jako takiego (*Logos asarkos*), zarówno przed wcieleniem i zmartwychwstaniem, jak i po nich. Uważa on, że choć obie ekonomie nie są – i nie mogą być – od siebie oddzielone, gdyż tworzą dwa nierozłączne aspekty jednej i tej samej ekonomii Bożego zbawienia, to jednak działanie odwiecznego Słowa Bożego jako takiego jest „szersze” od zbawczego działania Jezusa Chrystusa w swoim człowieczeństwie i jest „poza” człowieczeństwem Jezusa, nawet po zmartwychwstaniu i wniebowstąpieniu.

Można się zgodzić z Jacques'em Dupuis, 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 [lub że] boskie działanie Słowa nie może z natury rzeczy być **ograniczone** do sposobu, w jaki wyraża się Słowo przez swoje ludzkie działanie w Jezusie,

ale, wypowiadając te zdania, nigdy nie należy zapominać, że zbawcze działanie Słowa jako takiego od początku jest związane z osobą Jezusa, ku któremu odwiecznie zmierza jako ku swojemu celowi i wypełnieniu, związane do tego stopnia, że – z perspektywy Boga – nie ma Słowa jako takiego **bez** Jezusa. Otóż to stwierdzenie jakby zostaje zagubione w koncepcji Jacques'a Dupuis i jego brak czyni ją bardzo dwuznaczną.

Oczywiście dla Jacques'a Dupuis to odrębne działanie Słowa jako takiego (oraz Ducha) jest w pewien sposób złączone z wydarzeniem Jezusa Chrystusa, podobnie jak w definicji chalcedońskiej dwie Jego natury, boska i ludzka, są złączone w jednej Osobie. Jacques Dupuis jednoznacznie stwierdza:

jedyność i powszechność zbawcza i „konstytutywna” wydarzenia Jezusa Chrystusa powinny opierać się na Jego osobowej tożsamości z Synem Bożym³⁰.

²⁹ J. Dupuis, *Jésus-Christ à la rencontre des religions...*, s. 255.

³⁰ Tenże, *Chrześcijaństwo i religie*, przeł. S. Obirek SJ, Kraków 2003, s. 218.

Niemniej jednak belgijski jezuita dokonuje w swoich tekstach dość wątpliwego przejścia z porządku natur w jednej osobie Chrystusa w porządek zbawczego działania Słowa jako takiego i Słowa Wcielonego. Żaden teolog opcji inkluzywistycznej nie będzie przeczył twierdzeniu Jacques'a Dupuis (i Michaela Amaladossa):

inne „postaci zbawcze” [...] mogą być „oświecone” przez Słowo lub „natchnione” przez Ducha, aby stać się znakami zbawienia dla ich adeptów.

Ale to jeszcze nie znaczy, że Słowo i Duch w ich odwiecznym działaniu nie były związane z Jezusem, tak jakby w ich działaniu istniała przestrzeń wolna od Jezusa. Dwuznaczność też Jacques'a Dupuis widać szczególnie wtedy, kiedy pisze o działaniu *Logos asarkos* po wydarzeniu Wcielenia. Przytoczmy niektóre ze stwierdzeń:

Podczas gdy ludzkie działanie *Logos ensarkos* jest powszechnym sakramentem zbawczego działania Boga, to jednak nie wyczerpuje ono działania Logosu. **Odrębne** działanie *Logos asarkos* kontynuuje swoje istnienie³¹.

Działanie Słowa **przekracza ograniczenia** nałożone na człowieczeństwo Jezusa nawet w Jego stanie uwielbionym, jak Osoba Słowa przekracza naturę ludzką Jezusa Chrystusa pomimo unii hipostatycznej³².

Działanie Słowa jako takiego „**przekracza**” działanie Słowa Wcielonego w Jego uwielbionym człowieczeństwie³³.

Zadania te, wyjęte z szerszej całości, są następnie złagodzone przez inne, na przykład:

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”³⁴.

Należy jednak zapytać, czy nie ma wewnętrznej sprzeczności między tymi różnymi oświadczeniami. Czy ze stwierdzenia tożsamości osobowej Słowa Bożego z Jezusem Chrystusem nie wynika, że wszędzie tam, gdzie zbawczo działa Słowo, jest obecny również Jezus, z którym to Słowo odwiecznie jest związane, nie tylko po wcieleniu, ale także przed wcieleniem?

³¹ Tenże, *Vers une théologie chrétienne du pluralisme religieux*, Paris 1997, s. 453.

³² Tenże, *Le Verbe de Dieu, Jésus Christ et les religions*, „Nouvelle Revue Théologique”, 123 (2001), s. 543.

³³ Tenże, *Jesus Christ Universal Saviour and the Ways of Salvation*, „Studia Bobolnum”, 4 (2003), s. 16.

³⁴ Tenże, *Le Verbe de Dieu, Jésus Christ et les religions...*, s. 539.

Jacques Dupuis uważa, że jest możliwe w teologii katolickiej mówienie, że zbawcze działanie Słowa Bożego jako takiego rozciąga się

poza zbawcze działanie Słowa Wcielnego przez Jego człowieczeństwo, przy czym należy jednocześnie utrzymywać, że to

nieustanne działanie, ożywiające i oświecające, Słowa jako takiego, jest jednak „odniesione” do „koncentracji” Bożego zbawienia w Słowie wcielnym w Jezusie Chrystusie i do nieustannej aktualności wydarzenia historycznego przez Jego zmartwychwstałe człowieczeństwo³⁵.

W ten sposób Jacques Dupuis podkreśla konstytutywną więź, jaka łączy uniwersalne zbawcze działanie Słowa jako takiego z wydarzeniem Jezusa Chrystusa. Tutaj jednak znajduje się podstawowa dwuznaczność i niespójność tez belgijskiego jezuitę. Jeśli bowiem odwieczne Słowo Boże jako takie od zawsze było związane z wydarzeniem Jezusa Chrystusa i do Niego dążyło już przed wcieleniem, to jak jest możliwe, żeby to zbawcze działanie Słowa jako takiego było „szersze” od zbawczego wydarzenia Jezusa Chrystusa, czy też było „poza” lub „ponad” tym wydarzeniem, zarówno przed, jak i tym bardziej po wcieleniu i zmartwychwstaniu? Innymi słowy, skoro odwieczne Słowo Boże jako takie było związane z wydarzeniem Jezusa Chrystusa i od zawsze do Niego dążyło, czyż nie znaczy to zatem, że – z punktu widzenia Boga – Słowo to zawsze działało jako Słowo zjednoczone z Jezusem, i że w tym sensie Jezus, ku któremu to Słowo zmierzało jako ku swojemu celowi, był przyczyną, tak zwaną przyczyną celową (*causa finalis*) – jak mówi Karl Rahner – tegoż działania? Wydaje mi się, że w swojej propozycji Jacques Dupuis niewystarczająco rozważa zbawcze działanie Słowa Bożego w świecie właśnie z punktu widzenia Boga, gdzie nie ma następstwa czasu, lecz odwieczne „teraz”.

Odnosząc się do tego wątpliwego rozróżnienia na zbawcze działanie Słowa w ciele (*Logos ensarkos*) i Słowa bez ciała (*Logos asarkos*), słuszne wydają się uwagi innych jezuitów, Francuza Bernarda Sesboüé oraz Niemca Hansa Wandenfelsa. Pierwszy z nich pisze:

z punktu widzenia Boga Słowo *incarnantus* oraz Słowo *incarnandus* 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 Nazaretu³⁶.

W tym samym duchu wypowiada się Hans Wandenfels przy okazji interpretacji definicji Soboru Chalcedońskiego, stwierdzając, że definicja ta

³⁵ Tenże, *Chrześcijaństwo i religie...*, s. 204.

³⁶ B. Sesboüé, „Hors de l'Eglise pas de salut”. *Histoire d'une formule et problèmes de l'interprétation*, Paris 2004, s. 293.

wyklucza, żeby mogła istnieć niejako przestrzeń „wolna od Jezusa”³⁷.

Taką właśnie przestrzeń „wolną od Jezusa”, zwłaszcza w dziele stworzenia świata, sugerują niektóre sformułowania Jacques’a Dupuis i Michaela Amaladossa. Dzieje się tak, bo – moim zdaniem – niedostatecznie uwzględniają punkt widzenia Boga.

Podsumowanie

Teologiczne propozycje Michaela Amaladossa i Jacques’a Dupuis nie kwestionują wiary w jedyność i powszechność zbawczą Jezusa Chrystusa, jak czynią to tezy wcześniej przywołanych teologów opcji pluralistycznej. Niemniej jednak wprowadzają pewne dwuznaczności, które sprawiają wrażenie, że jeśli nie w dziele zbawienia, to przynajmniej w dziele stworzenia świata istnieje jakaś przestrzeń „wolna od Jezusa”. Tezie tej przeczą hymny chrystologiczne w Liście do Efezjan i Liście do Kolosan.

Dwuznaczność propozycji Jacques’a Dupuis i Michaela Amaladossa wynika stąd, że nie dokonują oni rozróżnienia, które czyni na przykład Karl Rahner, na przyczynowość sprawczą i przyczynowość celową w mówieniu o stwórczej i zbawczej roli Jezusa Chrystusa. Jest oczywiste, że historycznemu wydarzeniu Jezusa Chrystusa nie można przypisać przyczynowości sprawczej w dziele stworzenia i zbawienia świata. Ona znajduje się w odwiecznej decyzji Boga Trójjedynego. Ale wydarzeniu Jezusa Chrystusa można przypisać przyczynowość celową i wraz z Karlem Rahnerem oraz w duchu hymnów chrystologicznych z Listu do Efezjan i Listu do Kolosan mówić, że jest On *causa finalis* zarówno stworzenia, jak i zbawienia świata. Można mówić, że z punktu widzenia Boga Jezus Chrystus jest **przyczyną** zarówno zbawienia świata, jak i jego stworzenia.

3. Relacja między odwiecznym Chrystusem a Jezusem z Nazaretu w Bożym planie zbawienia i stworzenia na podstawie hymnów chrystologicznych w Liście do Efezjan i Liście do Kolosan

Hymny te są owocem medytacji chrześcijan nad znaczeniem i rolą wydarzenia paschalnego. Refleksja nad stwórczym i zbawczym planem Boga, o którym jest w nich mowa, ma swoje źródło w wydarzeniu paschalnym. Teologia stworzenia i teologia zbawienia są ze sobą ściśle powiązane, a w centrum ich

³⁷ H. Waldenfels, „*Dominus Iesus*” i zbawienie, „Znak”, 5 (2001), s. 62.

zrozumienia znajduje się osoba Jezusa Chrystusa. Jak zauważa francuski teolog Joseph Moingt,

wydarzenie paschalne śmierci i zmartwychwstania, które rozciąga się na wydarzenie pięćdziesiątnicy, odwołuje się do stworzenia i tworzy teofanię Boga Stwórcy, jako przejście ze śmierci do życia³⁸.

Innymi słowy, Krzyż Jezusa Chrystusa objawia nam Boży plan stworzenia, w którym jest nam dane poznać, że wszyscy ludzie są „przeznaczeni” („predestynowani”) do tego, żeby stać się przybranymi dziećmi Bożymi przez Jezusa Chrystusa i w Nim (por. Ef 1,5), ponieważ Bóg „w Nim wybrał nas przed założeniem świata” (Ef 1,4). Jezus Chrystus jest „pierworodnym wobec każdego stworzenia, bo w Nim zostało wszystko stworzone” (Kol 1,15–16), tak samo jak jest On „pierworodnym spośród umarłych” (Kol 1,18).

Ponieważ objawienie chrześcijańskie stawia Zmartwychwstałego jako zasadę stworzenia świata, dlatego wszystko to, co możemy powiedzieć na temat stworzenia, pochodzi od końca historii zbawienia, by następnie zwrócić się ku swemu początkowi, a nie odwrotnie³⁹.

Oznacza to, że tak jak w wydarzeniu paschalnym Jezus Chrystus jest przyczyną zbawienia wszystkich, tak samo jest On przyczyną ich stworzenia. I odwrotnie: Jezus Chrystus, który umarł i zmartwychwstał, nie mógłby być przyczyną zbawienia wszystkich, gdyby odwiecznie nie byłby racją ich stworzenia. Prawda ta, wynikająca z hymnów chrystologicznych, jest całkowicie pominięta przez pierwszą grupę teologów przywoływanych w niniejszym referacie, oraz nie do końca wzięta pod uwagę w tezach proponowanych przez Jacques’a Dupuis i Michaela Amaladossa. Ich „zawężanie” (Jacques Dupuis) zbawczego działania Jezusa oraz stwierdzenie, że „nie możemy przypisywać Jezusowi wszystkiego, co czyni Syn” (Michael Amaladoss), wynika z tego, że widzą oni akt stwórczy Boga oraz zbawcze działanie Boga w historii w pewnym oderwaniu od wydarzenia paschalnego Jezusa Chrystusa.

Przyjrzyjmy się bliżej głównym stwierdzeniom powyższych hymnów chrystologicznych, które jednoznacznie łączą teologię stworzenia z teologią zbawienia.

Ef 1,3–14

³ Niech będzie błogosławiony Bóg i Ojciec Pana naszego, Jezusa Chrystusa, On napełnił nas wszelkim błogosławieństwem duchowym na wyżynach niebieskich – w Chrystusie.

⁴ W Nim bowiem wybrał nas przez założeniem świata, abyśmy byli święci i nieskalani przed Jego obliczem.
Z miłości

³⁸ J. Moingt, *Création et salut*, „Recherches de Science Religieuse”, 84 (1996), t. 4, s. 577.

³⁹ Tamże, s. 588.

- ⁵ przeznaczył nas dla siebie jako przybranych synów poprzez Jezusa Chrystusa,
według postanowienia swej woli,
⁶ ku chwale majestatu swej łaski,
którą obdarzył nas w Umiłowanym.
⁷ W Nim mamy odkupienie przez Jego krew –
odpuszczenie występków,
według bogactwa Jego łaski.
⁸ Szczodrze ją na nas wylał
w postaci wszelkiej mądrości i zrozumienia,
⁹ przez to, że nam oznajmił tajemnicę swej woli
według swego postanowienia, które przedtem w Nim powziął
¹⁰ dla dokonania pełni czasów,
aby wszystko na nowo zjednoczyć w Chrystusie jako Głowie:
to, co w niebiosach, i to, co na ziemi.
¹¹ W Nim dostąpiliśmy udziału my również,
z góry przeznaczeni zamiarem Tego,
który dokonuje wszystkiego zgodnie z zamysłem swej woli,
¹² po to, byśmy istnieli ku chwale Jego majestatu –
my, którzy już przedtem nadzieję złożyliśmy w Chrystusie.
¹³ W Nim także i wy usłyszawszy słowo prawdy,
Dobrą Nowinę waszego zbawienia,
w Nim również – uwierzywszy, zostaliście naznaczeni pieczęcią, Duchem
Świętym, który był obiecany.
¹⁴ On jest zadatkiem naszego dziedzictwa w oczekiwaniu na odkupienie, które nas uczyni własnością [Boga], ku chwale Jego majestatu.

Jak pisze egzegeta Chantale Reynier, w hymnie

Chrystus jest tym, który u początku jest w Ojcu; tym, w którym jesteśmy błogosławieni, w którym jesteśmy wybrani, w którym jesteśmy synami, i to wszystko przed stworzeniem świata. Jest On również na końcu tym, który wszystko (ludzkość i kosmos) podtrzymuje⁴⁰.

Oznacza to, że roli Chrystusa nie należy redukować do samego odkupienia. Odkupienie bowiem znajduje się między wybraniem i stworzeniem wszystkiego w Chrystusie a rekapitulacją wszystkiego w Nim. To zaś oznacza, że Chrystus, jako Syn Boży, znajduje się „w odwiecznym planie Boga”⁴¹, że jest „obecny w Bogu odwiecznie”⁴². Dlatego też autor hymnu może powiedzieć, że w Chrystusie jesteśmy odwiecznie wybrani (wersy 3–6) oraz że w Nim ludzkość i cały wszechświat znajdzie swoją rekapitulację (wersy 9–10). Chrystus obejmuje i rekapituje całość stworzenia, ludzkość i kosmos. Bardzo wyraźnie jest tutaj

⁴⁰ Ch. Reynier, *La bénédiction en Ephésiens 1,3–14. Élection, filiation, rédemption*, „Nouvelle Revue Théologique”, 118 (1996), s. 198.

⁴¹ Tamże, s. 186.

⁴² Tamże, s. 188.

podkreślona ścisła więź między odwiecznym wybraniem a stworzeniem i zbawieniem wszystkiego w Chrystusie⁴³. Chrystus jest Zbawicielem całego stworzenia, tak bowiem, jak Bóg w Nim nas wybrał i przeznaczył dla siebie, tak samo w Nim wszystko ze sobą poєднаł i zbawił.

Na tle też Jacques'a Dupuis i Michaela Amaladossa istotną do odnotowania rzeczą jest w tym momencie to, że używany w hymnie oddzielnie tytuł „Chrystus” dotyczy człowieka Jezusa, jakiego Bóg odwiecznie pojmuje z racji Jego funkcji w stwórczym i zbawczym dziele Boga. Idąc za uwagami Josepha Moingt, wyraźnie należy stwierdzić, że nic nie pozwala na oddzielenie Jezusa od Chrystusa i na postrzeganie w

„Chrystusie” innego, boskiego, podmiotu, od tego, który jest nazwany „Jezusem” i który jest przeznaczony, żeby wylać swoją krew po to, abyśmy byli w Nim przybranymi dziećmi Bożymi. [...] „Jezus” określa Chrystusa w swoim ludzkim i historycznym istnieniu, podczas gdy „Chrystus” określa Jezusa takim, jakiego Bóg Go pojmuje w swojej wieczności z punktu widzenia funkcji, jaką Mu wyznacza w rozwoju swego planu⁴⁴.

Staje się to jeszcze bardziej oczywiste, gdy uwzględnimy, że punktem wyjścia prowadzonej tu refleksji na temat boskiego pochodzenia Chrystusa oraz Jego stwórczej i zbawczej roli jest historyczne wydarzenie śmierci i zmartwychwstania Jezusa rozumiane jako wydarzenie zbawcze. Uznając w Jezusie tego, w którym i przez którego Bóg dokonuje dzieła zbawienia, to znaczy realizuje w Nim i przez Niego swój odwieczny zamiar naszego boskiego usynowienia, autor listu wskazuje na Jego odwieczny początek w Bogu samym, od którego przychodzi do nas jako Chrystus. W stwórczym i zbawczym działaniu odwiecznego Chrystusa nie ma zatem przestrzeni wolnej od historycznego Jezusa.

Preegzystencja Chrystusa jest zatem ściśle związana z historycznym istnieniem Jezusa, jakie w czasie odwiecznym Chrystus ma przyjąć. W chrystologicznym hymnie z Listu do Efezjan działający Chrystus nie jest traktowany w odezwaniu od Jezusa. On to, Jezus z Nazaretu, jest zatem dynamizmem stwórczego

⁴³ J. G. Gibbs, *Creation and Redemption...*, s. 117: „Po pierwsze, Boży plan dla pełni czasów jest ustanowiony *en autō* [w Nim] (1,9), to jest *en tō egapemenō* [w Umiłowanym], w którym Bóg wyraża swoją łaskę według różnych sposobów zaznaczonych w zdaniach oznaczonych przez *en o* (1,7.11.13a,13b) oraz *en autō* (1,9.10). Po drugie, Boży wybór poprzedza stworzenie (1,4), a ponieważ konkluzją Bożego stosunku do stworzenia jest *anakephalaiōsasthai ta panta en tō Christō* [zjednoczenie wszystkiego w Chrystusie], ten plan wybrania jest podstawą nie tylko aktu stworzenia, ale również zachowania stworzenia aż «do pełni czasów». Po trzecie, paralelne zdania *en autō* (1,10.11) wskazują, że stworzenie i odkupienie są paralelnymi dziełami Boga. Zależność tych zdań od *egapemenō* (1,6), w którym Bóg wyraża swoją łaskę, pokazuje, że stworzenie i odkupienie są jej dziełem. Po czwarte, ponawiane odniesienia do Chrystusa są odniesieniami do tego, który jest «Panem» (1,2.3.15.17 itd.). To przez tego Chrystusa, który jest Panem, Bóg w swojej łasce określa relację między stworzeniem i odkupieniem. Panowanie Chrystusa wyrażone jest przez podwójne dzieło stworzenia i odkupienia”.

⁴⁴ J. Moingt, *Dieu qui vient à l'homme...*, t. 2, cz. 1, s. 79.

i zbawczego działania Chrystusa w historii zbawienia. Jeszcze wyraźniej widać to w hymnie z Listu do Kolosan.

Kol 1,12–20

Z radością ¹² dziękujcie Ojcu, który was uzdolnił do uczestnictwa w dziele świętych w światłości.

¹³ On to uwolnił nas spod władzy ciemności i przeniósł do królestwa swego umiłowanego Syna,

¹⁴ w którym mamy odkupienie – odpuszczenie grzechów.

¹⁵ On jest obrazem Boga niewidzialnego – Pierworodnym wobec każdego stworzenia,

¹⁶ bo w Nim zostało wszystko stworzone:

i to, co w niebiosach, i to, co na ziemi,

byty widzialne i niewidzialne,

czy to Trony, czy Panowania, czy Zwierzchności, czy Władze.

Wszystko przez Niego i dla Niego zostało stworzone.

¹⁷ On jest przed wszystkim i wszystko w Nim ma istnienie.

¹⁸ I On jest Głową Ciała – Kościoła.

On jest Początkiem.

Pierworodnym spośród umarłych,

aby sam zyskał pierwszeństwo we wszystkim.

¹⁹ Zechciał bowiem [Bóg], aby w Nim zamieszkała cała Pełnia,

²⁰ i aby przez Niego znów pojednać wszystko ze sobą:

przez Niego – i to, co na ziemi, i to, co w niebiosach,

wprowadziwszy pokój przez krew Jego krzyża.

Egzegeci zgodnie podkreślają, że hymn ten zawiera dwa podstawowe stwierdzenia przedstawione w dwóch łatwych do wyróżnienia strofach⁴⁵. W strofie pierwszej (wersy 15–18a) wywyższony Chrystus jest ukazany jako istniejący przed wszelkim stworzeniem oraz jako pośrednik wszelkiego stworzenia, tak że nie było stworzenia bez Niego. W strofie drugiej (wersy 18b–20) stwierdza się, że przez Niego, wywyższonego Pana, wszystkie rzeczy – na ziemi i w niebie – zostały odkupione i pojednane z Bogiem. Dwoma wielkimi tematami hymnu są zatem: stworzenie wszystkiego w Chrystusie oraz odkupienie i pojednanie wszystkiego przez Niego, co strukturalnie jest wyrażone w sformułowaniach: „w Nim”, „przez Niego”, „dla Niego”. Sposób myślenia jest następujący: najpierw jest ukazana rola Chrystusa w stworzeniu (strofa pierwsza), a następnie Jego ro-

⁴⁵ Por.: J.-N. Aletti, *Saint Paul – Épître aux Colossiens. Introduction, traduction, commentaire*, „Études Bibliques”, nr 20, Paris [b.r.], s. 91–92; M.-E. Boismard, *A l'aube du christianisme. Avant la naissance des dogmes*, Paris 1998, s. 88; J. D. G. Dunn, *Christology in the Making. A New Testament Inquiry into Origin of the Doctrine of the Incarnation*, Philadelphia 1980, s. 188; K.-J. Kuschel, *Born Before All Time? The Dispute over Christ's Origin*, New York 1992, s. 332; J. G. Gibbs, *Creation and Redemption. A Study in Pauline Theology*, Leiden 1971, s. 94; F. J. Matera, *New Testament Christology*, Louisville, Kentucky 1999, s. 139.

la w odkupieniu (strofa druga). Innymi słowy, tekst wychodzi od ukazania Jego relacji z pierwszym stworzeniem (*protologia*), żeby przejść do podkreślenia Jego relacji z nowym odkupionym stworzeniem (*eschatologia*).

Kwestią szeroko dyskutowaną przez egzegetów jest interpretacja terminu „pierworodny” (*protokos*) z wersetu 15. Zdaniem amerykańskiego egzegety Franka J. Matery, termin ten należy rozumieć jako stwierdzenie preegzystencji Chrystusa⁴⁶. Podobnego zdania jest Jean-Noël Aletti i wielu innych autorów. Jean-Noël Aletti uważa, że pośrednictwo Chrystusa w stworzeniu wymaga uznania Jego rzeczywistej preegzystencji wobec wszelkiego stworzenia. Dlatego jednoznacznie stwierdza, że w Kol 1,12–20 pośrednictwo Chrystusa w dziele stworzenia zakłada Jego preegzystencję. Niemniej jednak precyzuje on, że w preegzystencji tej nie chodzi o rozróżnienie między odwiecznym Chrystusem a zrodzonym z Maryi Jezusem:

Tytuł „Syn” z wersetu 13. ma właśnie na celu przekroczenie wszelkiego rozróżnienia, o którym można by myśleć, że istnieje między preegzystującym Chrystusem/Logosem i (ludzkim, ziemskim) Chrystusem/Jezusem⁴⁷.

W ten sposób Jean-Noël Aletti odrzuca tezę tych egzegetów, których uważają, że wersety 15–17 mówią o Synu jako o odwiecznym i niewcielonym Chrystusie, a wersety 18–20 – o Chrystusie wcielonym, czyli o Jezusie. Wszystkie obecne w tym hymnie konkluzje chrystologiczne dotyczące stworzenia i zbawienia mają swoje źródło w zwycięstwie Jezusa Chrystusa, który prze krew swojego krzyża pojednał wszystko z Bogiem (por. werset 20).

Uwaga Jean-Noëla Alettiego jest istotna na tle propozycji teologicznych nie tylko Raymundo Panikkara, który oddziela zbawcze działanie Chrystusa/Logosu/Syna kosmicznego od zbawczego działania Jezusa historycznego, ale również w ujęciu Jacques’a Dupuis i Michaela Amaladossa, którzy wprowadzają między nimi wątpliwe rozróżnienia. W swoim dogłębnym studium poświęconym temu hymnowi jezuicki egzegeta z *Biblicum* jednoznacznie stwierdza, że w hymnie tym jest mowa o odwiecznym Synu/Logosie/Chrystusie, którym jest narodzony, zmarły i zmartwychwstały Jezus. To Jemu hymn przypisuje terminy obrazu oraz pierworodnego wobec każdego stworzenia i wobec umarłych⁴⁸. Zrozumienie bowiem kosmicznego panowania Jezusa Chrystusa, zarówno w wymiarze stworzenia w Nim wszystkiego, jak i zbawienia, nie jest rezultatem jakiś kosmologicznych spekulacji o boskim Logosie, ale wynikiem wiary w powszechny wymiar Jego śmierci i zmartwychwstania.

⁴⁶ F. J. Matera, *New Testament Christology...*, s. 141: „W moim odczuciu List do Kolosan zakłada pewien rodzaj preegzystencji, ponieważ jego autor podkreśla, że wszystko zostało stworzone w Synu, przez Niego i dla Niego. Zatem, nawet jeśli tekst ten nie posługuje się pojęciem preegzystencji i go nie rozwija, preegzystencja Syna stanowi tu jakby fundament – podobnie jak w 1 Kor 8,6; Ga 4,4; Flp 2,6”.

⁴⁷ J.-N. Aletti, *Saint Paul – Épître aux Colossiens...*, s. 117.

⁴⁸ Por. tamże, s. 94.

W tym samym duchu interpretuje ten hymn jego paryski współbrat, ojciec Joseph Moingt⁴⁹. On także podkreśla, że punktem wyjścia refleksji jest zbawcze dzieło Boga dokonane w wydarzeniu paschalnym. Uznając w Krzyżu Chrystusa ostateczne zwycięstwo Boga nad śmiercią, wzrok wiary wierzących kieruje się ku początkowi odwiecznego planu Boga. Dlatego w hymnie tym

racja uzasadniająca, że Chrystus jest „pierworodnym wobec każdego stworzenia”, jest zawarta w wyznaniu wiary, że jest On „pierworodnym spośród umarłych” i całą swoją moc czerpie z absolutności tej wiary⁵⁰. [...] W ten sposób zostaje odkryte odwieczne istnienie Chrystusa jako Syna Bożego, ale bez możliwości odcięcia Go od Jego historyczności, jaką jest Jego solidarność ze stworzeniami, których to „pełnię” gromadzi w sobie⁵¹.

Stwierdzenia te mają ogromną wagę na tle omawianych wcześniej tez Michaëla Amaladossa i Jacques’a Dupuis. Oznaczają one, że w stwórczym i zbawczym działaniu odwiecznego Chrystusa nie można wprowadzać przestrzeni wolnej od Jezusa, który jest racją i ostatecznym celem tego działania.

Innymi słowy, chrystologiczny hymn z Listu do Kolosan wyraźnie podkreśla, że nie powinno się dzielić imienia „Jezus Chrystus” na dwa podmioty, z których jednym byłby odwieczny Syn Boży, a drugim człowiek Jezus urodzony z Maryi. W konsekwencji nie należy rozumieć ani stwórczego, ani zbawczego działania Boga w Chrystusie w oderwaniu od Jezusa. W tym sensie wszystko, co czyni Chrystus, czyni jako Jezus, z którym jest związany konstytutywną więzią tożsamości. Dlatego też krzyż i zmartwychwstanie Jezusa może mieć powszechny walor zbawczy – co jest główną afirmacją hymnu z Listu do Kolosan⁵². Zmartwychwstanie Jezusa ma

„kosmiczne znaczenie”, gdyż inauguruje wyzwolenie stworzenia ze zniewolenia człowieka przez grzech⁵³.

Jak podkreślają różni egzegeci i teologowie, autor hymnu widzi więc w Jezusie Chrystusie powiązanie między pierwszym czasem i końcem czasów jako konstytutywną więź między stworzeniem i odkupieniem, gdyż tutaj odkupienie działa wewnątrz stworzenia ze względu na pozycję i rolę, jaka została przypisana Jezusowi Chrystusowi przez Boga⁵⁴. Czytelnicy listu jasno sobie uświadomili, że ta więź między stworzeniem i odkupieniem ma swoje centrum w krzyżu Je-

⁴⁹ Por. J. Moingt, *Dieu qui vient à l'homme...*, t. 2, cz. 1, s. 84–100.

⁵⁰ Tamże, s. 96.

⁵¹ Tamże, s. 98.

⁵² Na marginesie warto zauważyć, że cała ta koncepcja doskonale wpisuje się w Rahnerowską wizję powszechnej roli zbawczej Jezusa Chrystusa jako *causa finalis*, co wykazałem przy omawianiu teorii Karla Rahnera.

⁵³ J. G. Gibbs, *Creation and Redemption...*, s. 104. Jest to wskazanie na wiarę w Jezusa Chrystusa jako Zbawiciela wszystkich.

⁵⁴ Por.: tamże, s. 107; J. Moingt, *Création et Salut*, „Recherches de Science Religieuse”, 84 (1996), z. 4, s. 559–595.

zusa Chrystusa, że nic nie można powiedzieć o stworzeniu bez odniesienia go do historii cierpienia Jezusa Chrystusa ukrzyżowanego.

Stąd odwieczna **preegzystencja** czy – jak pisze Joseph Moingt – **proegzystencja** Chrystusa w tym hymnie jako Syna Bożego, nie jest oddzielona od Jego historyczności w osobie Jezusa, gdyż przedmiotem wszystkich stwierdzeń hymnu (wersety 15–20) jest „umiłowany Syn”, Syn Ojca, w „którym mamy odkupienie” (wersety 13–14). Synem tym zaś jest Jezus, przez którego Bóg wprowadził pokój „przez krew Jego krzyża” (werset 20). Podobnie więc jak hymn z Listu do Efezjan, także ten hymn nie pozwala na podzielenie imienia „Jezus Chrystus” na dwa podmioty, z których jednym byłby odwieczny Syn Boży, a drugim człowiek – Jezus urodzony w czasie z Maryi. Dlatego również niezgodne z intencją tego hymnu jest oddzielenie zbawczej ekonomii Chrystusa od ekonomii Jezusa, Bóg bowiem dał wszystkim zbawienie „przez krew Jego krzyża” (werset 20). Wątpliwe wydają się także teorie Michaela Amaladossa i Jacques’a Dupuis, które mówią o zbawczym działaniu odwiecznego Chrystusa w świecie **poza** Jezusem, choć dodają, że dzieje się to **nie bez związku** z Nim. Ponieważ odwieczny Chrystus w swoim stwórczym i zbawczym działaniu zawsze jest **związany** z mającym się narodzić Jezusem, Jego działanie w świecie nigdy zatem nie jest **poza** Nim. Nie istnieje jakaś „przestrzeń” wolna od zbawczego działania Jezusa, który ma się narodzić i który umrze i zmartwychwstać. Z punktu widzenia czasu, czyli z naszej perspektywy, odwieczny Chrystus zawsze **jest związany** z historycznym Jezusem, ku któremu zmierza i który jest celem i zasadą Jego stwórczego i zbawczego działania w świecie przed wcieleniem. Z kolei z punktu widzenia Boga, gdzie nie ma ani „przed”, ani „po”, lecz istnieje wieczne „teraz”, które współistnieje z każdą chwilą, odwieczny Chrystus po prostu **jest** Jezusem, ponieważ Ojciec widzi Go z Jezusem, do którego mówi: „Tyś jest mój Syn umiłowany. Jam Ciebie dziś zrodził”. Kiedy zatem Jezus Chrystus, Słowo wcielone, jest nazwany „Synem” (Kol 1,13), to jest Nim od zawsze, nie tylko od momentu Wcielenia, lecz od „momentu”, kiedy odwieczne Słowo jest przez Boga Ojca wypowiedziane i wychodzi stwarzać świat. Dlatego też jest On nazwany nie tylko „pierworodnym spośród umarłych” (Kol 1,18), lecz również „pierworodnym wobec każdego stworzenia, bo w Nim zostało wszystko stworzone” (Kol 1,15–16). Absolutność Jezusa Chrystusa w dziele zbawienia wynika z Jego absolutności w dziele stworzenia.

O. Ireneusz S. Ledwoń OFM

Pluralizm religii *de iure*?

1. Wprowadzenie

Postulaty wysuwane przez pluralistyczną teologię religii są nie do przyjęcia z perspektywy chrześcijańskiej chrystologii. Pozbawiają one chrześcijaństwa tego, co jest dla niego charakterystyczne i co świadczy o jego tożsamości, mianowicie wiary w boską godność Jezusa z Nazaretu. Tym samym teologia ta nie jest już teologią chrześcijańską. Powstaje jednak pytanie, czy w omawianej tutaj kwestii relacji chrześcijaństwa do religii pozachrześcijańskich cokolwiek z postulatów tego nurtu jest do przyjęcia. Wydaje się, że godny rozpatrzenia jest „pluralistyczny” postulat dowartościowania religii jako obiektywnych dróg zbawienia, ale przy założeniu, że zostanie zachowana pozycja Jezusa Chrystusa jako definitywnego Objawiciela Boga, Odkupiciela i jedynego Pośrednika wszelkiego zbawienia.

Paradygmat ekskluzywistyczny w chrześcijańskiej (ściślej – katolickiej) teologii religii obowiązywał do niemal połowy XX wieku. Jakkolwiek z jego perspektywy nie widziano możliwości osiągnięcia zbawienia bez chrztu i wiary w Ewangelię, a tym samym bez formalnej przynależności do Kościoła, to jednak nigdy nie negowano możliwości udzielania przez Boga zbawczej łaski poza widzialnymi granicami Kościoła¹. Nie odmawiano niechrześcijanom możliwości osiągnięcia zbawienia, niezależnie od wyznawanej przez nich religii, a więc w sposób czysto indywidualny – dzięki życiu zgodnemu z własnym sumieniem. W 1943 roku Pius XII w encyklice *Mystici Corporis Christi* po raz pierwszy wspomniął o przyporządkowaniu niechrześcijan do Kościoła „intencją i pragnieniem”². Ostatni publicznie znany wypadek głoszenia tego rodzaju

¹ K. Müller, *Kościół a religie niechrześcijańskie*, [w:] *Kościół na drodze spotkania z Trzecim Światem*, red. B. Gielata, F. Zapłata, Warszawa 1971, s. 190–192; E. Ozorowski, *Nauka o zbawieniu w wypowiedziach Magisterium Ecclesiae*, „Ateneum Kapłańskie”, 432 (1981), s. 71–80; I. S. Ledwoń, *Chrześcijaństwo a religie pozachrześcijańskie*, [w:] *Być chrześcijaninem. Teologia dla szkół średnich*, red. M. Rusecki, Lublin 2006, s. 800 n.

² „[...] etiamsi inscio quodam desiderio ac voto ad mysticum Redemptoris Corpus ordinentur” (DS 3821: *De salute hominum extra visibilem Ecclesiam*). Warto wspomnieć, że już Pius IX

poglądów miał miejsce w 1949 roku w tzw. aferze Feeneya³. Powstała w okresie soborowym teologia religii⁴ za swój przedmiot uznała teologiczną refleksję nad pojęciem religii (*theologia religionis*), ale także poszukiwanie odpowiedzi na pytanie o miejsce chrześcijaństwa w świecie religii i o ich wzajemną relację, a konsekwentnie – o miejsce religii w historii zbawienia, czyli o soteriologiczne znaczenie pluralizmu religii (*theologia religionum*)⁵.

Z czasem ta druga kwestia zdominowała badania teologiczno-religijne, w związku z czym niektórzy autorzy, na przykład Jacques Dupuis, odróżniają teologię religii od teologii pluralizmu religijnego⁶. W tej ostatniej chodzi o odpowiedź na pytanie, czy istnienie wielości (pluralizmu) religii jest jedynie stwierdzalnym empirycznie faktem (tak zwany pluralizm *de facto*), czy też jest to wynik zbawczej woli Boga, prowadzącego ludzi do siebie właśnie drogą wyznawanych przez nich religii. Religie byłyby tym samym prawomocnymi drogami zbawienia, a sam pluralizm religijny – zamierzony i chciany przez Boga (pluralizm *de iure*). Zwolennicy dowartościowania religii pozachrześcijańskich słusznie skądinąd zakładają, że soborowe wypowiedzi o obecności elementów prawdy, dobra i świętości w religiach w zasadzie niewiele wychodzą poza tradycyjny ekskluzywizm (chyba że chodzi o rezygnację z przekonania, że religie są dziełem

dnia 9 grudnia 1854 roku przyznał możliwość zbawienia ludziom żyjącym w niezawinionej i niepokonalnej nieznanomości Ewangelii (mowa konsystorialna *Singularis quadam*).

³ L. Feeney SJ stanął publicznie w obronie świeckich teologów z kolegium jezuickiego w Bostonie i z Centrum św. Benedykta, wykluczonych z uczelni przez jej rektora za głoszenie nauki określonej przez Kongregację Świętego Oficjum jako niekatolicka, a polegającej na literalnej interpretacji zasady *extra Ecclesiam salus nulla* (konieczność widzialnej przynależności do Kościoła dla osiągnięcia zbawienia) – por. J.-R. Armogathe, *Oblubienica Chrystusa i Matka wierzących. W związku z deklaracją Dominus Iesus*, ComP, 1 (2002), s. 107 n. L. Feeney oskarżył nawet arcybiskupa Bostonu, kardynała R. J. Cushinga, o herezję – zob. *L'affaire Feeney*, „Sommaire”, 18 (1954), s. 44–50. W dekrete *Suprema haec sacra* (28 lipca 1949 roku), zawartym w liście do kardynała R. J. Cushinga, kongregacja za encykliką *Mystici Corporis* orzekła, że człowiek, chcąc się zbawić, nie zawsze musi stać się rzeczywistym członkiem Kościoła, byle się z nim złączył intencją lub pragnieniem, przy czym pragnienie to nie musi być wyraźne – wystarczy taka dyspozycja duszy ludzkiej, która polega na pragnieniu uzgodnienia własnej woli z wolą Bożą (DS 3866–3873: *De necessitate Ecclesiae ad salutem*).

⁴ Katolicka teologia religii ma wielu prekursorów, takich jak J. P. Steffes, O. Karrer, J. Daniélou, K. Rahner czy R. Panikkar. Swoją nazwę zaczerpnęła ona jednak z tytułu książki H. R. Schlettego *Die Religionen als Thema der Theologie. Überlegungen zu einer Theologie der Religionen* (Freiburg i. Br. 1963). Z kolei teologowie protestanccy – C. H. Ratschow, E. Benz, W. Pannenberg – posługiwali się raczej terminem „teologia historii religii” (*Theologie der Religionsgeschichte*).

⁵ A. Bronk, *Nauka wobec religii (teoretyczne podstawy nauk o religii)*, Lublin 1996, s. 129; M. Rusecki, *Istota i geneza religii*, Lublin–Sandomierz 1997, s. 41; I. S. Ledwoń, *Teologia religii*, [hasło w:] *Leksykon teologii fundamentalnej*, red. M. Rusecki, K. Kaucha, I. S. Ledwoń, J. Mastej, Lublin–Kraków 2002 [dalej: *Leksykon*], s. 1246 n.; tenże, *Metodologiczny status teologii religii*, [w:] *Metodologia teologii*, „Studia Nauk Teologicznych PAN”, 2 (2007), s. 152.

⁶ Zob. na przykład: J. Dupuis, *Jedność i pluralizm: chrześcijaństwo a religie*, [w:] *Chrześcijaństwo jutra*, red. M. Rusecki, K. Kaucha, Z. Krzyszowski, I. S. Ledwoń, J. Mastej, Lublin 2001, s. 721–743.

szatana i istnieją wyłącznie dzięki Bożej pobłażliwości czy nawet Bożemu miłosierdziu), jeśli w kwestii zbawienia niechrześcijanie nadal są traktowani indywidualnie, to jest niezależnie od wyznawanej religii, Bóg bowiem

sobie tylko znanymi drogami [podkreślenie – I.S.L.] jest w stanie doprowadzić ludzi bez własnej winy nie znających Ewangelii do wiary, bez której niepodobna podobać się Bogu (DM 7).

Za konstytucją *Lumen gentium* dodajmy, że chodzi o ludzi szukających Boga i starających się pełnić Jego wolę poznaną w sumieniu – pod wpływem łaski (KK 16). Także komentatorzy doktryny soborowej zwracają uwagę, że nie chodzi w niej o teologiczne podejście do religii, lecz o pastoralne odniesienie Kościoła do ich wyznawców (A. Bea, S. Nagy, E. Kopec)⁷. Krokiem naprzód w ramach inkluzywizmu byłoby więc uznanie znaczenia religii pozachrześcijańskich w historii zbawienia.

Magisterium Kościoła negatywnie jednak ocenia teorie teologiczne usiłujące usprawiedliwić pluralizm *de iure*, uznając je za relatywistyczne, a więc przynależące do pluralistycznej teologii religii (por. DI 4). Warto nadmienić, że w dysputach tych pominięto jedną istotną rzecz: żaden dokument (podobnie jak wielu teologów) nie stawia pytania o prawdziwość religii rozumianą teologicznie (nie tylko religioznawczo)⁸. W wyniku tego wszystkie religie stawia się na jednej płaszczyźnie (z chrześcijaństwem włącznie), a pośród religii sytuuje się również wszystkie rzeczywistości, które do tego miana same pretendują (zwłaszcza synkretyzmy). Co więcej, za religię uważa się nawet takie zjawiska, w których dochodzi do absolutyzowania jakiegokolwiek wartości (czy pseudowartości) doczesnej – w takim ujęciu nie tylko teizm, ale także satanizm czy polityczna ideologia są uważane za religie. Tymczasem nie sposób uprawiać *theologia religionum* bez *theologia religionis*, nie sposób mówić o religiach bez teologicznego określenia samego pojęcia religii. Jedną z propozycji rozwiązania podejmowanej tutaj kwestii jest przyjęcie objawieniowej genezy religii⁹.

2. Znaczenie religii w historii zbawienia – podstawy biblijne

Już w stosunku do teologii patrystycznej można postawić następujące pytanie: „Jeśli Prawo stanowiło drogę do Chrystusa dla Żydów, a filozofia dla Greków, to co pozostaje dla «pogan»”? Ojcowie na ten temat się nie wypowiadają.

⁷ I. S. Ledwoń, „...i nie ma w żadnym innym zbawienia”. Wyjątkowy charakter chrześcijaństwa w teologii posoborowej, Lublin 2006, s. 200–203.

⁸ Zob.: A. Bronk, *Prawdziwość religii*, [hasło w:] *Leksykon*, s. 956–963; M. Rusecki, *Prawdziwość religii w świetle teologii*, [w:] tamże, s. 963 n.

⁹ M. Rusecki, *Istota i geneza religii...*, s. 189–239; I. S. Ledwoń, „...i nie ma w żadnym innym zbawienia”..., s. 461–497.

li, gdyż takie religie, jakie znajdowały się w ich bezpośrednim otoczeniu, nie mogły być traktowane w kategoriach *praeparatio evangelica*. Z kolei odpowiedzi można i trzeba szukać w objawieniu biblijnym jako pierwszorzędnym *locus theologicus*, mimo że religie jako takie nie leżą w głównej optyce zainteresowania Biblii: Stary Testament, jako księga dziejów jednego narodu i jego relacji z Bogiem, postrzegał bowiem „narody” i ich religie tylko na tle historii Izraela, Nowy Testament zaś był skoncentrowany na wydarzeniu Jezusa Chrystusa i nowości życia w Nim. Mimo to w Piśmie Świętym można znaleźć sporo treści stanowiących podstawy teologicznej refleksji nad religiami.

a. W Starym Testamencie

Już Stary Testament stwierdza, że niezależnie od każdego historycznego objawienia, Bóg manifestuje się człowiekowi przez świat natury (por. Ps 18; 53; Job 38 n.) oraz że ludzie spoza Izraela, poganie, znali i czcili prawdziwego Boga (Noe, Henoch, Melchizedek, Lot, królowa Saby, Hiob)¹⁰. Bałwochwalstwo jest więc wypaczeniem Bożego objawienia przez stworzenia, dzięki któremu człowiek może dojść do poznania prawdziwego Boga.

Pismo Święte jest opowiadaniem historii zbawienia, a nie systematycznym traktatem na temat religii – nie zna nawet terminu „religia”. Życiowe odniesienie człowieka do Boga, relację, związek z Nim i naturę tego związku najlepiej oddaje biblijne pojęcie „bojaźni Bożej”, będące synonimem terminu „religia”. Problem podejścia do różnych narodów i ich religii cechuje się pewnym napięciem między partykularyzmem a uniwersalizmem, istotna jednak jest myśl, że wybór Izraela wprowadza ludzkie dzieje w ramy zbawczego planu Boga, mającego na celu zbawienie całej ludzkości, a do czasów Abrahama horyzontem dziejów zbawienia były właśnie „narody”, potem dopiero Naród Wybrany. Narody są świadkami tego, czego Jahwe dokonuje w Narodzie Wybranym – dzieła Boże, Jego cuda dokonane dla Izraela, są wśród nich opowiadane (Ps 96,3) po to, żeby poznały Go oraz uznały Jego wielkość i chwałę (por. Ps 46,11; 18,50; 57,10; 108,4; 2 Krl 19,19; Lb 14,13 n.). Prorocy podkreślali często, że narody stanowią narzędzie Boga w Jego postępowaniu wobec Izraela, są poddane Jego władzy, posłuszne Jego wezwaniom (Iz 7,18–20). Ale Bóg karze także ich pychę (Iz 10,12–15), postępuje wobec nich sprawiedliwie (Ps 96,10.13; 98,9; Mi 4,3), co świadczy o Jego zainteresowaniu ich losem. Podobnie jak Izraelitów z Egiptu, wyprowadził On także Filistynów z Kaftor i Aramejczyków z Egiptu, jest również ukazany jako Bóg Etiopii (Am 9,7). Taką samą wymowę mają mowy prorockie przeciw obcym narodom i miastom zawarte u Amosa (1–2), Izajasza

¹⁰ Do tej doktryny nawiązuje Nowy Testament, ukazując Boga jako tego, który nigdy nie opuszczał ludzi, a ich winą polega na tym właśnie, że w Niego nie uwierzyli (Mdr 13,1–9; Dz 14,15–18; 17,26 n.; Rz 1,20). Święty Paweł dodaje, że także głos sumienia jest wyrazem Bożego objawienia się człowiekowi (Rz 2,14 n.).

(13–23), Jeremiasza (46–51), Ezechiela (25–32) i w innych miejscach Starego Testamentu; są one pośrednim wyrazem z troskaniem Jahwe o te miasta i narody, a więc stanowią *de facto* pozytywne wypowiedzi o nich. Również wartości obecne w kulturach narodów ościennych mogą być darami pochodzącymi od Boga – i rzeczywiście są tak oceniane przez Izraelitów, czego wyrazem jest chociażby grabież Egiptu (Wj 12,35 n.) czy wykorzystanie cywilizacyjnych, a nawet religijnych osiągnięć Kanaanu (Pwt 6,10 n.)¹¹.

W Starym Testamencie obecna jest podwójna linia dotycząca religii „pogańskich”: negatywna i pozytywna. Pierwsza sprawa wrażenie braku jakiejkolwiek możliwości zbawienia dla otaczających Izraela narodów, które stanowią permanentne zagrożenie dla czystości jego wiary i moralności (Pwt 18,9; 1 Krl 3,2 n.), a także zagrożenie polityczne. Przed tym niebezpieczeństwem nieustannie przestrzegają prorocy (Jr 10; Am 1; Iz 13 n.). Liczne skądinąd teksty świadczące o negatywnym stosunku do religii pogańskich (zob. na przykład 1 Krl 11,1–13; Jr 2,26–29; 10,1–16; Ba 6; Iz 40,18–20; 44,1–20; 46,5–7; Mdr 13,1–14; 15,6–19; 1 Mch 1,41–64) zawierają ich krytykę, a nawet potępienie (por. Iz 13–21; Jr 46–51; Ez 25–32). Linia pozytywna z kolei zapowiada i potwierdza uniwersalizm zbawienia (Iz 2,2–4), zgodnie z którym zbawienie Izraela obejmuje również „narody” (Mi 4,1–3; Iz 40–66; Jl 4,11). Ponieważ jednak religie są ogólnie postrzegane pozytywnie przede wszystkim w ich ukierunkowaniu na religię Izraela, jako przeznaczone do spełnienia w niej przez nawrócenie, dlatego zbawienie to jest rozumiane jako rezultat przybycia czy pielgrzymowania narodów do Jerozolimy, a ich złączenie z Ludem Bożym nastąpi dzięki pośrednictwu Sługi Jahwe (Iz 42–44; Ps 87; Iz 2,1 n.; 49,6.22 n.; 60,3 n.). On jest Górą Syjon, z której światło przenika do narodów (Iz 25,7; 42,6; 60,2), idących na Górę Pana (Iz 2,2–4; Mi 4,1–5), żeby oddać Mu chwałę; On wzniesie pośród nich swój znak (Iz 5,26; 11,10–12) i otrzymają zbawienie (Iz 25,6 n.). Z Syjonu Jahwe ogłosi zbawienie i wszystkie ludy je usłyszą (Iz 61,11), pozwolą się nauczać (Iz 2,3) i poznają Pana (Iz 45,18–25). Będzie to dziełem Sługi Jahwe (por. Iz 42,1–9).

Niezależnie od tej perspektywy eschatologicznej Stary Testament uznaje „aktualne” istnienie „sprawiedliwych” poza granicami narodu wybranego: do najbardziej znanych należą Abel (Rdz 4), Henoch (Rdz 5,22–24), Noe (Rdz 6,8 n.; 7,1; Syr 44,17), Melchizedek (Rdz 14,19; Hbr 6,20), Lot (Rdz 11,27; 13; 19), królowa Saby (1 Krl 10,1–13; 2 Krn 9,1–12), Daniel (Ez 14,14), Hiob (Job), Jetro (Wj 18), Rachab (Joz 6,22–25; Hbr 1,5), Rut (Rt), Naaman (2 Krl 5), Cy-

¹¹ H. Rusche, *Non-chrétiens*, cz. 1: *Étude biblique*, [w:] *Encyclopédie de la foi*, éd. H. Fries, Paris 1966, s. 200 n.; J. Pierron, P. Grelot, *Narody*, [hasło w:] *Słownik teologii biblijnej*, red. X. Léon-Dufour, Poznań–Warszawa 1985, s. 521; G. O’Collins, *Teologia fundamentale*, Brescia 1988, s. 151. Asymilacja ta nie była jednak w Izraelu jedynie bezkrytyczną adaptacją, lecz świadomie dokonywanym wyborem (B. Vawter, *Spotkanie Izraela z narodami pogańskimi*, [w:] *Ewangelizacja, dialog i rozwój*, red. M. Dhavamony, Warszawa 1986, s. 89–91. Por. J. L’Hour, *Lud przymierza w spotkaniu narodów Izraela i Kanaanu*, [w:] tamże, s. 100 n.).

rus (Ezd 1,18; Iz 48,12–16). Ich obecność na starotestamentalnym etapie historii zbawienia świadczy o tym, że Bóg działał skutecznie swoją zbawczą łaską wśród „narodów” przez całe dzieje ludzkości. Lb 22–24 ukazuje Balaama, niebędącego Żydem, a mimo to uznawanego za prawdziwego proroka i rozmawiającego z Jahwe (Lb 22,8–14). Za pośrednictwem proroka Jonasza Bóg doprowadza do pokuty mieszkańców Niniwy. Jest rzeczą znaną, że Jonasz jest wysłany w celu upomnienia Niniwitów o konsekwencjach ich grzechów, nie zaś porzucenia przez nich ich własnej religii i przyjęcia religii izraelskiej. Gdy Niniwici wzywają Boga pod wpływem nakazu króla dotyczącego modlitwy i postu, tekst używa słowa „Elohim”, to jest bardziej ogólnego określenia Boga, a nie „Jahwe”, Boga Izraela. Ponadto Jonasz nie głosi Niniwitom wiary w Jahwe – oznacza to, że mogli oni usłyszeć Boże orędzie i zyskać zbawienie w ramach własnej religii. Zresztą, starotestamentalne imię Boże *El* nie było pochodzenia izraelskiego, lecz było ogólnosemickim imieniem bóstwa lub nawet naczelnego boga panteonu.

Współczesna teologia religii przywiązuje duże znaczenie do przymierza Boga z Noem (Rdz 8,20–9,17), widzianego jako zawsze aktualne przymierze zawarte przez Boga z całą ludzkością, a więc obejmujące religie pozachrześcijańskie. Biblia potwierdza też, że Bóg manifestuje się w świecie, w jego elementach i w zachodzących w nim zjawiskach (por. Hi 36–39; Ps 19; 136). To poznanie Boga ze stworzeń prowadzi do religijnego kontaktu z Bogiem – przez Księgę Mądrości (13,1–9), później także przez św. Pawła (Dz 17,24–29; Rz 1,20–25), jest ukazane jako imperatyw obowiązujący w sumieniu, gdyż analogicznie do Prawa Mojżeszowego, a nawet Chrystusowego, poznanie to kształtuje ludzkie sumienie, będące prawem Bożym wypisanym w ludzkich sercach¹².

Już Ojcowie Kościoła (św. Justyn, św. Ireneusz) jako etapy historii zbawienia widzieli przymierza zawierane przez Boga z ludzkością. Dla teologicznej oceny religii pozachrześcijańskich istotne znaczenie ma przymierze zawarte przez Boga z Noem, a przez Noego z całą ludzkością i wszelkim stworzeniem – przymierze to najczęściej jest wiązane przez teologów z religiami i jest uznawane za przymierze wieczne. Noe symbolizuje całą ludzkość ocalałą z potopu, a przymierze z nim stanowi odnowienie relacji Boga z ludźmi, zerwanej przez grzech będący przyczyną kary potopu. Przymierze to jest równocześnie początkiem nowej ekonomii, nowej ludzkości, odnowionego świata i porządku kosmicznego, wolnego dzięki Bożej Opatrzności od zagrażającego mu grzechu i od lęku przed zagładą. Jan Chryzostom czy Beda Czcigodny uważali je za objawienie Bożej hojności i wspaniałości, a przy tym za nieodwołalne i przekraczające poprzednią ekonomię – grzech bowiem, jakkolwiek nie przestanie towarzyszyć człowiekowi, nie będzie już odtąd wiązał się z groźbą unicestwienia. W przekonaniu J. Daniélou, o ile pierwsza ekonomia objawiała jedynie stwórczą miłość Boga, o tyle przymierze Noachickie ukazuje miłość zbawczą i miłosierną.

¹² I. S. Ledwoń, *Teologia religii...*, s. 1239–1241; tenże, „...i nie ma w żadnym innym zbawienia”..., s. 472–476, 497–503.

Zawiera ono także objawienie, co potwierdzają chociażby przytaczane już teksty Syr 44,17 n., Hbr 11,7, a także 2 P 2,5 czy żydowska tradycja. *Praecepta noachica*, stanowiące ciągłość z nakazami przymierza Adamowego (przymierza w stworzeniu), stanowią ich uzupełnienie i są skierowane do całej ludzkości. *Katechizm Kościoła katolickiego* podejmuje temat przymierza z Noem w jednoznaczny, historiozbowczy ujęciu etapów objawienia Bożego, w którym przymierze to zostało uznane za wyraz Bożej woli ocalenia ludzkości po rozbiściu jej jedności w wyniku grzechu oraz za pryncypium ekonomii Bożej wobec „narodów” – jak długo więc trwa czas narodów, to jest religii pozachrześcijańskich, tak długo przymierze to nie traci swojej aktualności (por. KKK 56 n.)¹³.

Jeśli zaś chodzi o negatywne wypowiedzi dotyczące religii pogańskich, wyrażające wręcz ich potępienie, współczesna teologia i biblistyka uznają je za wyraz odrzucenia nie tyle samych religii, ile raczej występujących w nich wypażeń natury doktrynalnej i moralnej, o charakterze zarówno destrukcyjnym, jak i antyspołecznym (to samo będzie występowało także w Nowym Testamencie). Należały do nich między innymi: zabijanie dzieci, ofiary składane Molochowi, wynaturzenia seksualne, kult jednostki czy państwa, a także zjawiska stanowiące zagrożenie wiary w prawdziwego Boga i Jego kultu lub też stwarzające pokusę synkretyzmu bądź idolatrii¹⁴.

b. W Nowym Testamencie

Dla teologicznej refleksji nad religiami pozachrześcijańskimi, w tym także dla ich oceny, pierwszorzędne znaczenie ma postawa samego Jezusa wobec pogan. Jest On ukazywany początkowo jako niewychodzący poza granice judaizmu i żądający tego samego od Dwunastu w okresie przedpaschalnym (Mt 10,5–6; 15,24; Mk 7,27). Z drugiej jednak strony, Jezus wypowiada wyrazy podziwu i uznania dla cudzoziemców, którzy w przeciwieństwie do złej woli okazywanej przez większość Żydów wyznali wiarę w Niego (Mt 8,10; 15,28; Łk 17,17 n.). Ten podziw Jezusa w miarę rozwoju sytuacji przekształcił się w jawne nauczanie o poganach śpieszących na eschatyczną ucztę, do której Izraelici nie będą dopuszczeni, ponieważ Boża winnica zostanie im zabrana i powierzona innym narodom (Mt 21,43; Łk 13,29–30), a także o powszechnym znaczeniu Jego krzy-

¹³ J. Daniélou, *Les saints païens de l'Ancien Testament*, Paris 1956, s. 108; G. Thils, *Problemy teologii religii niechrześcijańskich*, Warszawa 1975, s. 74–78; tenże, *Présence et salut de Dieu chez les „non-chrétiens”*, Louvain-la-Neuve 1987, s. 75; I. Kulibaba, *Teologia przymierza noachickiego w ujęciu wybranej literatury teologiczno-biblijnej*, Lublin 2003, *passim*; I. S. Ledwoń, „...i nie ma w żadnym innym zbawienia”..., s. 476–481.

¹⁴ M. Rusecki, *Chrześcijaństwo a religie niechrześcijańskie w świetle teologii biblijnej*, [w:] *Religioznawstwo w katechezie*, red. M. Majewski, H. Zimoń, Kraków 1987, s. 219; P. Rossano, *Dialogo e annuncio cristiano. L'incontro con le grandi religioni*, Cinisello Balsamo 1993, s. 34; M. Dhavamony, *Teologia religii*, [w:] *Kościół misyjny. Podstawowe studium misjologii*, red. S. Karotemprel, Warszawa 1997, s. 272.

zowej ofiary złożonej za wszystkich ludzi (J 1,29; 3,16; 6,51; 10,11.15). Jest to realizacja wspomnianego wyżej, zapowiadanego przez proroków w Starym Testamencie, uniwersalizmu zbawienia, wynikającego z powszechności Chrystusowego dzieła zbawczego.

Jeśli chodzi o możliwość zbawienia niechrześcijan, należy zwrócić uwagę, że w Mateuszowej scenie sądu ostatecznego Jezus jako jedyne kryterium zbawienia lub niezabawienia, nie tylko Jego wyznawców, ale wszystkich ludzi, podaje miłość bliźniego. Z kolei Markowa wersja wielkiego nakazu misyjnego jako warunek potępienia ukazuje brak wiary w Boga (a nie sakramentu chrztu, jak się to zazwyczaj interpretuje), której istnienie u „świętych pogan” stwierdza chociażby Hbr 7,1–15; 11.

Według Nowego Testamentu, Jezus jest nie tylko objawicielem Boga i Jego powszechnej woli zbawczej, ale także jedynym jej realizatorem. W związku z tym nie ma innego zbawienia, jak tylko w Nim, gdyż nie dano ludziom pod niebem żadnego innego imienia, w którym mogliby być zbawieni (Dz 4,12), w Nim też wszyscy ludzie mają dostęp do Ojca (Ef 2,18). Wydarzenia paschalne stały się źródłem chrześcijańskiej misji do wszystkich narodów, a zbawienie ludzkości, zrealizowane w Jezusie Chrystusie i mające uniwersalne znaczenie, zgodnie z zapowiedziami Starego Przymierza, było głównym tematem katechezy apostoelskiej po zmartwychwstaniu Jezusa i zesłaniu Ducha Świętego. Jako warunek dostąpienia tego zbawienia ukazywano jednak wiarę w Chrystusa i uznanie w Nim uwielbionego Pana (Dz 16,30–31), a także wzywanie Jego imienia (Dz 2,21)¹⁵.

W orędziu Nowego Testamentu chodzi przede wszystkim o manifestację uniwersalizmu zbawczego, o głoszenie nowości wydarzenia Jezusa Chrystusa i życia wynikającego z wiary w Niego. Przepowiadanie pierwotnego Kościoła, kierowane do pogan, nie ma na celu zakwestionowania jakiejkolwiek wartości ich religii, lecz polega na wykazaniu, że Chrystus pojednał świat z Bogiem i że Bóg stał się teraz bliski światu, również światu pogańskiemu, a także że miłość Boża nie zawiera żadnej dyskryminacji – kwestia prawdy czy wartości tych religii pozostaje dla najstarszego chrześcijaństwa poza perspektywą. Niemniej Nowy Testament daje też podstawy służące współczesnej teologii religii do uznania już nie tylko możliwości zbawienia ludzi nieznających Chrystusa, lecz pozytywnego znaczenia samych religii w procesie zbawienia ich wyznawców, pośrednio więc także samego pluralizmu religijnego. Wszyscy ci ludzie będą bowiem sądzeni przez Jezusa Chrystusa za życie zgodne z własnym sumieniem (Rz 2,14–16), ponieważ jedyny Bóg przez pośrednictwo jedynego Syna Cłowieczego pragnie zbawienia wszystkich ludzi (1 Tm 2,4–6). Właśnie ten wewnętrzny głos sumienia i zewnętrzne świadectwo stworzonego świata powinny, zdaniem św. Pawła, doprowadzić ludzi do poznania Boga (Rz 1,18–32; 2,13–

¹⁵ M. Bednarz, *Powszechność zbawienia w świetle Nowego Testamentu*, [w:] *Uniwersalizm chrześcijaństwa a pluralizm religii*, red. S. Budzik, Z. Kijas, Tarnów 2000, s. 34–41; I. S. Ledwoń, *Teologia religii...*, s. 1241.

15). Apostoł, u którego znajdują się skądinąd bardzo surowe stwierdzenia na temat zbawczej sytuacji pogan (na przykład początek Listu do Rzymian), przemawiając w Listrze (Dz 14,15–17) i na areopagu stwierdza, że Grecy, oddając cześć Nieznanemu Bogu, wyznawali wiarę w Boga prawdziwego, przepowiadanego im teraz przez św. Pawła wyraźnie (Dz 17,23). Wprawdzie szukali Go oni jakby po omacku, ale Bóg nigdy nie był daleki od nich, podobnie jak i od żadnego innego człowieka, ponieważ wszyscy ludzie są przepełnieni Jego bliską obecnością (Dz 17,28). Do zbawienia wystarcza poznanie i akceptacja (nawet przez wiarę *implicite*) prawdy, że Bóg istnieje, że wynagradza dobrych i karze występnych (Hbr 11,6). Nie ma On bowiem względu na osoby, ale zawsze, „w każdym narodzie miły mu jest ten, kto się Go boi i postępuje sprawiedliwie” (Dz 10 35), a więc ten, kto spełnia wymagania swojej religii. Niechrześcijanie mogą nawet służyć chrześcijanom za przykład religijnej postawy jako ludzie prowadzeni przez Boga i realizujący Jego wezwanie do wiary (Dz 11,1; Rz 15,9–12; Ap 21,24). W zachętach apostoelskich mnożą się wprawdzie przestrogi przeciw przyjmowaniu wierzeń czy obyczajów pogańskich, ale zawsze chodzi tutaj o uniknięcie nawrotu do pogaństwa – wszystkie te teksty dotyczą już nawróconych na wiarę w Chrystusa¹⁶.

Tak więc Biblia nie pozostawia raczej wątpliwości co do tego, że Bóg objawiał się zarówno „poganom” Starego Testamentu, jak i niechrześcijanom¹⁷. Co więcej, Biblia zdaje się akceptować pluralizm religii, dostrzegając zbawcze działania Boga poza przestrzenią Starego i Nowego Testamentu, i pozytywnie ocenia ten pluralizm, o ile nie wiąże się z wypaczeniami. Można w tej sytuacji wnioskować, że religie przedchrześcijańskie (inne wówczas nie istniały) były postrzegane jako drogi zbawienia, można też konkluzję tę zastosować do wszystkich religii pozachrześcijańskich.

3. Teoria objawieniowej genezy religii

Uznanie pluralizmu religii *de iure* oznacza nie tylko akceptację jego pozytywnej roli w historii zbawienia, ale także przyznanie mu boskiej genezy, a więc dowartościowanie religii jako historycznych instytucji zamierzonych i chcianych przez Boga dla zbawienia człowieka.

¹⁶ Por.: I. S. Ledwoń, *Wyjątkowy charakter chrześcijaństwa*, [hasło w:] *Leksykon*, s. 1343 n.; tenże, *Teologia religii...*, s. 1241 n.; tenże, „...i nie ma w żadnym innym zbawienia”, s. 503–507.

¹⁷ Por. na przykład: P. Rossano, *Problème théologique du dialogue entre le christianisme et les religions non-chrétiennes*, [w:] *Sua Eccellenza Mons. Pietro Rossano. Teologia cristiana delle religioni e della missione „ad gentes”*. A dieci anni dalla morte di Pietro Rossano (1991–2001), *Professore alla Pontificia Università Gregoriana, Roma (1967–1977)*, ed. M. Dhavamony, „Documenta Missionalia”, t. 27, Roma 2002, s. 127 n.; É. Cornélis, *Valeurs chrétiennes des religions non chrétiennes. Histoire du salut et histoire des religions. Christianisme et bouddhisme*, Paris 1965, s. 47–50.

Religia jest zjawiskiem bardzo złożonym, wieloaspektowym, co determinuje fakt istnienia wielu różnych dyscyplin naukowych podejmujących jej badanie, różniących się przedmiotem formalnym i metodą rozpatrywania swojego przedmiotu¹⁸. Konsekwencją tak zróżnicowanego podejścia nauki do religii jest też wielość jej definicji, świadczących o trudnościach sformułowania definicji adekwatnej do opisywanego zjawiska i w miarę całościowo je ujmującej oraz obiektywnej¹⁹. Definicji takiej, jak dotąd, nie podano²⁰, co jednak nie oznacza, że nie można przyjąć na potrzeby badań naukowych przynajmniej definicji wstępnej, roboczej, w miarę ogólnej i powszechnie akceptowanej. Takim określeniem, wynikającym zresztą z badań wszystkich nauk religiologicznych, jest pojęcie religii jako praktyczno-życiowego i mającego na celu zbawienie związku (relacji) człowieka z Bogiem²¹.

Jeśli jednak religia jako bosko-ludzki związek ma realizować zbawienie, główny cel religii, to prawdziwa (z teologicznego punktu widzenia) religia istnieje wyłącznie tam, gdzie to zbawienie rzeczywiście następuje, co więcej – tylko tam, gdzie nie chodzi (pierwszorzędnie czy nawet wyłącznie) o żaden cel czysto doczesny. Ponieważ zbawienie, a tym samym zbawcze możliwości religii, mogą pochodzić wyłącznie od Boga, pytanie o prawdziwość religii staje się pytaniem o jej genezę. Dodajmy, że zarówno podane wyżej określenie religii (obejmujące trzy elementy: Boga, człowieka i relację zachodzącą między nimi), jak i jej cel oraz geneza rzutują na kompetencje nauk w adekwatnym i całościowym mówieniu o religii, ściślej – przypisują te kompetencje teologii.

Teologia, na podstawie danych objawienia biblijnego, stwierdza istnienie powszechnej woli zbawczej Boga, obejmującej wszystkich ludzi i stawiającej ich wobec realnej możliwości osiągnięcia zbawienia (por. 1 Tm 2,4). Człowiek jednak został stworzony jako istota wolna, co domaga się konieczności uprzedniego poznania przezeń Bożej oferty zbawienia oraz przyznania mu możliwości podjęcia wolnej decyzji w opowiedzeniu się za Bogiem lub przeciw Niemu. Ta Boża propozycja zbawczej wspólnoty życia zawiera się w objawieniu, które przyjęte przez człowieka aktem wiary stanowi zarówno początek jego religijnej relacji z Bogiem, jak i wprowadza go w orbitę zbawienia, ponieważ dla człowieka obecność Boga jest równoznaczna ze zbawieniem. Postulat wolności człowieka w wyborze Boga i zbawczej wspólnoty życia z Nim wzmocniony

¹⁸ Są to tak zwane nauki religiologiczne, a więc cały zespół nauk (empirycznych, filozoficznych i teologicznych) umożliwiających badanie religii ze wszystkich możliwych punktów widzenia – por. Z. Kupisiński, I. S. Ledwoń, *Religiologiczne nauki*, [hasło w:] *Leksykon*, s. 1034–1040.

¹⁹ Por. Z. Zdybicka, *Człowiek i religia. Zarys filozofii religii*, Lublin 1984, s. 249–269.

²⁰ A. Bronk, *Nauka wobec religii...*, s. 77–87.

²¹ Por.: J. Galarowicz, *W poszukiwaniu istoty religii*, Kraków 1991, s. 117; M. Rusecki, *Elementy zbawcze w religiach pozachrześcijańskich*, [w:] *Odkupienie a dialog międzyreligijny. Materiały z sympozjum w Obrze 20–21 kwietnia 1998 roku*, red. W. Kluj, Poznań 1999, s. 49; tenże, *Religia*, [hasło w:] *Leksykon*, s. 1013; tenże, *Chrześcijaństwo pełnią zbawienia*, [w:] *Filozofować w kontekście teologii. Problem religii prawdziwej*, red. P. Moskal, Lublin 2004, s. 52 n.

jest pochodzącym także z objawienia określeniem natury Boga jako osobowej Miłości (por. 1 J 4,8), miłość zaś zawsze oczekuje wzajemności w wolności. Powszechność zbawczej woli Boga, wynikającej z Jego miłości do każdego bez wyjątku człowieka, domaga się powszechności (powszechnej dostępności) Bożego objawienia jako propozycji zbawienia dostępnej każdemu człowiekowi i umożliwiającej mu podjęcie aktu wiary, który w sytuacji nieznajomości Chrystusowego nakazu przyjęcia sakramentu chrztu ma ponadto znaczenie usprawiedliwiające, a więc uwalniające od grzechu pierworodnego²².

Swoje wolne opowiedzenie się za Bogiem człowiek wyraża w aktach religijnych, czyli w działaniach, które z jednej strony są zewnętrznym wyrazem wewnętrznej relacji z Bogiem, z drugiej zaś – są potwierdzeniem ludzkiego zaangażowania w osiągnięcie moralnej doskonałości, a więc świętości (i zbawienia!), co ma mu ostatecznie umożliwić religia przez obecne w niej prawdy doktrynalne i zasady życia moralnego²³. Te prawdy i zasady kształtują także ludzkie sumienie, które nigdy nie jest „wypreparowane” z religii, ale wręcz przeciwnie – jest przez nią kształtowane. Postępowanie zgodne z sumieniem jest tym samym postępowaniem zgodnym z zasadami własnej religii.

Oznacza to, że Boża wola zbawienia wszystkich bez wyjątku ludzi dzięki Jego objawieniu przyjmowanemu aktem wiary nie może ograniczać tego objawienia wyłącznie do przestrzeni tak zwanego objawienia historycznego, biblijnego. Biblia i teologia (od czasów patrystycznych) mówią o różnych rodzajach objawienia, między innymi przez oświecenie, a zwłaszcza przez stworzenia (por. Mdr 13,1–9; Dz 17,24–29; Rz 1,20–25)²⁴. Pismo Święte nie wyklucza też możliwości objawiania się Boga w historii różnych narodów, poza obrębem dziejów Izraela.

Patrystyka (Justyn, Ireneusz) rozwijała także biblijne motywy przymierzy zawieranych przez Boga z ludzkością, reprezentowaną nie tylko przez Abrahama, ale także przez Adama (przymierze w stworzeniu), a zwłaszcza przez Noego. Szczególnie temu ostatniemu przymierzemu przypisuje się istotną rolę w dyskusji nad znaczeniem religii pozachrześcijańskich w historii zbawienia. Każde przymierze, w ramach którego zresztą dokonuje się także objawienie Boże, jest

²² Por. K. Rahner, *Podstawowy wykład wiary*, Warszawa 1987, s. 126, 130: „[...] działanie zbawcze nie jest możliwe bez wiary, a wiara bez spotkania z Bogiem objawiającym się jako osoba jest nonsensem”.

²³ Por. M. Rusecki, *Istota i geneza religii...*, s. 74–85; D. Swend, *Akt religijny*, [hasło w:] *Leksykon*, s. 40–47.

²⁴ Objawienie to niesłusznie było w przeszłości nazywane objawieniem naturalnym (*revelatio naturalae*). Ponieważ jest to objawienie się Boga, a jego celem – jak każdego objawienia Bożego – jest zbawienie człowieka, musi być związane z łaską umożliwiającą jego rozpoznanie oraz przyjęcie aktem wiary. Łaska ta decyduje o nadprzyrodzonym charakterze tego objawienia. Mając charakter powszechny, jako dostępne dla każdego bez wyjątku człowieka, objawienie to może stać się uniwersalną podstawą wszystkich religii pozachrześcijańskich, co jednak nie wyklucza obecności w nich także innego rodzaju objawienia Bożego.

wyrazem zbawczej inicjatywy Boga i jest swego rodzaju gwarantem (przy dochowaniu jego warunków przez człowieka) udzielenia przez Boga zbawienia.

Tak więc powszechna wola zbawcza Boga, Jego natura jako Miłości oraz wolność człowieka domagają się religii będącej drogą ogromnej większości ludzi do Boga i Jego zbawienia. Domaga się jej także historyczna i społeczna natura człowieka, jak również społeczny charakter eschatycznego zbawienia. Także każda łaska, jak podkreślał Karl Rahner, szuka swojej historycznej obiektywizacji, ucieleśniając się i historyzując indywidualnie lub wspólnotowo (w religii)²⁵.

Przyznanie religiom pozytywnej roli w procesie zbawienia swoich wyznawców nie oznacza jednak relatywizacji chrześcijaństwa. Zbawienie w nich jest bowiem udzielane przez Jezusa Chrystusa, jedynego Odkupiciela ludzkości i Pośrednika wszelkiego zbawienia. Granice zbawczej aktywności uwielbionego Syna Bożego nie utożsamiają się z granicami chrztu i Kościoła, lecz są granicami łaski, udzielanej zawsze i wszędzie tam, gdzie Bóg realizuje swoją zbawczą wolę. Także objawienie obecne w religiach niczego nie ujmuje objawieniu dokonanemu przez Chrystusa, ponieważ to ostatecznie, jako objawienie definitywne i pełne, przewyższa nie tylko ilościowo, ale jakościowo każdy inny rodzaj dostępnego w świecie objawienia Bożego. Wreszcie zbawienie dostępne w chrześcijaństwie (Kościele) dzięki ekonomii sakramentalnej, gwarantującej pewność udzielanej łaski, stawia chrześcijaństwo ponad każdą inną religią. Co więcej, każde inne objawienie i każda inna religia ukierunkowane są na osiągnięcie swojej pełni w Chrystusie. Osoba Chrystusa decyduje więc o nadrzędności i wyjątkowości religii chrześcijańskiej, będącej mimo wszystko obiektywnie najpewniejszą drogą do zbawienia²⁶.

4. Podsumowanie

Jak już wielokrotnie powiedziano, teologowie opowiadający się za objawieniową genezą religii pozachrześcijańskich, reprezentujący stanowisko inkluzywistyczne (inne nie jest dziś możliwe w ramach chrześcijańskiej ortodoksji), postrzegają te religie jako wynik stojącego u ich podstaw objawienia Bożego. Tłumaczy to w dużym stopniu doktrynalne podobieństwa istniejące między religiami. Ich przede wszystkim zewnętrzne zróżnicowanie jest interpretowane jako rezultat różnego stopnia odczytania tego objawienia, co z kolei jest uwarunkowane czynnikami teologicznymi i kulturowo-cywilizacyjnymi, takimi jak: rodzaj objawienia Bożego stojącego u podstaw religii (przez stworzenia, historyczne, przez oświecenie), stopień objawienia się Boga, sposób i stopień rozpoznania

²⁵ Por. M. Kowalczyk, *Bóg pragnie, aby wszyscy zostali zbawieni* (por. 1 Tm 2,4), „Kolekcja Communio”, 11 (1997), s. 437–440.

²⁶ Por. I. S. Ledwoń, „...i nie ma w żadnym innym zbawienia” ..., s. 311–458.

objawienia (religijne doświadczenie świata, głos sumienia, wspomagane przez rozum oświecony łaską) i jego przekazu w danej religii (księgi święte, tradycja w religiach, zwłaszcza u ludów pierwotnych, niepiśmiennych), stopień cywilizacyjnego rozwoju danej społeczności, subiektywny wpływ ludzkiego pośrednika (przekaziciela) objawienia, wzajemne wpływy i przenikanie się różnych religii, kultów, misteriów, elementów mitologii i kosmologii, poziom i stopień rozwoju języka religijnego i języka w ogóle (zdolność do tworzenia pojęć abstrakcyjnych, symbolika, mity, różny stopień antropomorfizacji czy kosmomorfizacji pojęć religijnych) oraz jego przekładalność na inne języki. Nie bez wpływu pozostają też takie czynniki, jak rodzaj i stopień rozwoju kultury oraz wpływ zachodzących w niej zjawisk i przemian na religię, teologia i rodzaj związanej z nią filozofii, a nawet uzależnienie od władzy państwowej (wpływ prawodawstwa na system zasad moralnych), wreszcie reformy przeprowadzane w ramach religii²⁷.

Dla prowadzonych tu analiz, reprezentujących paradygmat inkluzywistyczny, istotne jest, czy i jak można zaakceptować fakt pluralizmu religijnego jako zasady na tle teorii objawieniowej genezy religii. Stanowisko inkluzywistyczne nie jest bowiem w owej materii jednolite. Pośród zwolenników tego kierunku w teologii religii istnieje podstawowa różnica dotycząca oceny faktu wielości religii jako pluralizmu tylko *de facto* (takie jest spojrzenie deklaracji *Dominus Iesus* w numerze czwartym), a uznaniem zasadności także pluralizmu *de iure* (uważanego przez Kongregację Nauki Wiary za relatywizm).

Wydaje się, że przyjęcie objawieniowej genezy religii pozwala zarówno zaakceptować pluralizm *de iure*, jak i uniknąć zarzutu relatywizacji chrześcijaństwa. Koncepcja taka bowiem z jednej strony nie uznaje za religię każdego zjawiska, które do tego miana pretenduje, zwłaszcza jeśli chodzi o wszelkiego rodzaju synkretyzmy i tak zwane nowe ruchy religijne. Uznając jednak prawomocność religii pozachrześcijańskich jako wywodzących się z objawienia Bożego i mających wartość zbawczą, nie stawia ich na jednej płaszczyźnie z chrześcijaństwem, ani nawet między sobą, ponieważ wywodzą się one z różnych rodzajów objawienia, które nie są równorzędne wobec objawienia Chrystusowego, jak chcą tego przedstawiciele relatywistycznego pluralizmu w teologii religii. Ponadto leżące u ich podstaw objawienie (przede wszystkim przez stworzenia i w stworzeniach) bywa w różnym stopniu odczytane i zwerbalizowane („skategoryzowane” – Karl Rahner), co powoduje, że religie te różnią się między sobą w zakresie posiadanych elementów zbawczych, w tym także prawdy religijnej. Ponieważ jednak celem każdego objawienia jest zbawienie człowieka, każda religia opierająca się na objawieniu ma na celu doprowadzenie swoich 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 Boga.

²⁷ Por. tenże, *Pluralizm religii*, cz. 2: *W perspektywie teologicznej*, [hasło w:] *Leksykon*, s. 924 n.

Także przedstawione wyżej podejście Biblii, zwłaszcza Starego Testamentu, do religii „pogańskich”, jak również roszczenia absolutności wysuwane przez religie, a przynajmniej ich objawieniowa świadomość, nakazują z całą powagą podejść do zjawiska pluralizmu religijnego.

Teoria objawieniowej genezy religii unika zarzutu relatywizmu i z tego powodu, że uznaje bezwzględną nadrzędność chrześcijaństwa oraz jedyność zbawczego dzieła Jezusa Chrystusa, w związku z czym każde zbawienie dokonujące się poza widzialnymi granicami chrześcijaństwa i Kościoła postrzega jako łaskę pochodzącą od Jezusa Chrystusa, udzieloną przez Ducha Świętego za pośrednictwem Kościoła. Religie, jakkolwiek odgrywają pozytywną rolę w historii zbawienia, nie dysponują jednak własnymi możliwościami zbawczymi niezależnymi od Chrystusa i Jego odkupieńczo-zbawczego dzieła. Tym samym teoria objawieniowej genezy religii mieści się bez wątpienia w granicach chrześcijańskiej ortodoksji, a w teologii religii przynależy do paradygmatu inkluzywistycznego. Odcina się też jednoznacznie od pluralistycznej teologii religii, jednocześnie zaś w najwyższym stopniu poważnie traktuje pojęcie i rzeczywistość religii, nie rozmywając tego pojęcia przez aplikowanie go do różnych zjawisk pseudoreligijnych. Nie pomniejsza też roli chrześcijaństwa jako religii wyjątkowej, jakkolwiek nieco inaczej ukazuje jego relację do religii pozachrześcijańskich.

Religie ludzkości i ich zróżnicowanie są więc wyrazem bogactw rozdzielonych między ludzi i ludzkie społeczności przez Boga; używając wyrażenia Mikołaja z Kuzy – pozwalają lepiej jaśnieć Bożej chwale. Każda religia reprezentuje określoną ludzką odpowiedź wiary na Boże objawienie, udzieloną wewnątrz danej kultury, za pomocą konkretnego języka, konkretnych aktów ludzkich (aktów religijnych) oraz zgodnie z możliwościami danego człowieka i danej społeczności.

O. Bogusz S. Matuła OFM

Amor sursumagit. Rola miłości w teologii św. Bonawentury

Miłość jest podstawą życia człowieka, będąc tym, co je podtrzymuje, prowadzi przez nie i nadaje mu wartość. Nie powinno zatem nikogo dziwić, że na początku swojego pontyfikatu papież Benedykt XVI, odwołując się do Janowego stwierdzenia, że „Bóg jest miłością”, rozpoczął swoje posługiwanie na Stolicy Piotrowej od encykliki poświęconej właśnie miłości: *Deus caritas est*. Jest to niewątpliwie jedno z określeń odniesionych do Boga, jakie od wieków stanowi istotę chrześcijańskiego przepowiadania dobrej nowiny. Ojciec święty pragnie ponadto wyznaczyć na nowo kierunek działania Kościoła oraz zmieniając naturalną kolej cnót teologicznych, ukazać aktualność i przypomnieć *milieu* chrześcijańskiego działania. W epoce, w której najczęściej wypowiedianym słowem jest właśnie „miłość”, stara się ukazać głębię chrześcijańskiego postrzegania miłości, przedstawiając nie tylko jej istotę, ale także jej potrzebę dla uleczenia, niejednokrotnie błędnie pojmowanej, niszczycielskiej miłości do człowieka i do Boga.

Zagadnienie miłości od zawsze znajduje się w centrum uwagi wyznawców Jezusa Chrystusa, w każdej epoce i prawie w każdej szerokości geograficznej. To stwierdzenie nabiera jednak szczególnego znaczenia w stosunku do naśladowców św. Franciszka, u których okrzyk Biedaczyny z Asyżu, wyrażony przez literackie „Miłość nie jest kochana”, rozbrzmiewa nieprzerwanie od wieków¹. Dał temu donośny wyraz G. Bassetti-Sani, kiedy jednej ze swoich książek poświęconych chrystologii franciszkańskiej nadał znaczący tytuł ...*Essenzialmente*

¹ Sam Bonawentura pisze, że jest to stała cecha Franciszkowego postrzegania Boga. Nawiązuje do niej już na pierwszych stronicach w swojej *Legenda maior*, c. I, 1: „Aiebat enim post, cum iam perfecte *Christum* induerat, quod etiam existens in habitu saeculari, vocem divini expressivam amoris audire vix umquam sine cordis immutatione valebat” (*Fontes Franciscani*, ed. E. Menestò, S. Brufani, S. Maria degli Angeli – Assisi 1995).

*amore*², co można oddać jako „istotnie miłość”. Rzeczywiście to, co się liczy, to miłość, ukochanie, i nie tylko dla człowieka współczesnego, ale dla każdego człowieka, w każdym miejscu i czasie. Bez pomijania jednak i tego, czym żyje człowiek, a chrześcijanin i franciszkanin szczególnie, została tutaj ujęta istota całego rozumowania szkoły franciszkańskiej wobec Jezusa Chrystusa i samego Boga³.

Tę linię wyraźnie już wytyczył oraz starał się ją teologicznie opracować Bonawentura, kiedy w swoim dziele dotyczącym wszelkiego stworzenia pisał, że to właśnie miłość może uzdrowić świat i zbawić człowieka⁴. Miłość to istota życia i rozumowania św. Bonawentury, co poświadcza już w pierwszej połowie XIV wieku Jan Gerson, znany teolog i Wielki Kanclerz Sorbony, kiedy nazywa go „Doctor ardens”, gdyż rozpala wolę czytelnika miłością płomienistą, jakże daleką od próżnej ciekawości swoich czasów i czczego gadania⁵. Ponad wiek później, w 1588 roku, potwierdza tę opinię papież Sykstus V, kiedy bullą *Triumphantis Hierusalem* wynosi naszego teologa do rangi doktora Kościoła (*Doctor seraphicus*), a jako główną cechę jego nauki wskazuje zdolność „do rozpalenia czytelnika do miłości Boga i pragnienia ojczyzny niebieskiej”⁶. To właśnie nad zagadnieniem miłości postaramy się zastanowić, przyglądając mu się z różnej perspektywy, jak to czyni Bonawentura, oraz kusząc się o całościowe chociażby zarysowanie nurtującej nas kwestii.

² G. Bassetti-Sani, ... *Essenzialmente amore. Saggio di cristologia francescana*, Padwa, 1993.

³ G. Bonafede, *I Mistici medioevali*, [w:] *Grande antologia filosofica*, ed. U. A. Padovani, Mediolan 1966, t. 4, s. 1486: „Il naturale e il soprannaturale vengono congiunti dall'amore francescano. Dio per amore crea il mondo, per amore lo ricrea, amore è il vincolo che unisce le creature al Creatore, amore è la divisa dei frati minori”. Ta sama opinia została już wyrażona w miarodajnym *Dictionnaire de Spiritualité* przez J. Heerincksa opracowującego hasło „Charité”, w którym stwierdza on: „L'exemple du patriarche d'Assise avait fixé à l'ordre l'idée directrice et les principes auxquels il devait rester fidèle au cours de son développement. L'enseignement théologique lui-même fut profondément imprégné de cet esprit. C'est l'amour qui est au centre de la synthèse élaborée par les docteurs franciscains” (t. 2, Paris 1940, kol. 592).

⁴ „Notandum autem, quod sola caritas sanat affectum. Amor enim, secundum Augustinum, *De civitate Dei*, radix est omnium affectionum. Ergo necesse est, ut amor sit sanatus, alioquin omnes affectus sunt obliqui; non sanatur autem nisi per divinum amorem, qui amor divinus est purus, providus, pius et perpetuus: purus respectu temperantiae, providus respectu prudentiae, pius respectu iustitiae et perpetuus respectu fortitudinis. Caritas ergo est finis et forma omnium virtutum et fundatur super *spem de corde puro et fide non ficta*” – *Collationes in Hexaëmeron* (= *In Hexaëm.*), VII, n. 14, [w:] *Sancti Bonaventurae Opera Omnia*, edita studio et cura pp. Collegii S. Bonaventurae ad plurimos codices mss. emendata, anecdotis aucta, prolegomenis scholiis notisque illustrata, tomi 10, Ad Claras Aquas [Quaracchi] 1891 (V, 367b).

⁵ J. Gersonius, *Lectio contra vanam curiositatem*, [w:] *Opera*, Antwerpiae 1776, 1, s. 91; tenże, *De examine doctrinarum*, [w:] tamże, s. 117, 119.

⁶ Por. *Commentarius in primum librum Sententiarum* (= *I Sent.*), [w:] *Sancti Bonaventurae Opera Omnia*, edita studio et cura pp. Collegii S. Bonaventurae ad plurimos codices mss. emendata, anecdotis aucta, prolegomenis scholiis notisque illustrata, tomi 10, Ad Claras Aquas [Quaracchi] 1882 (I, XLVII).

1. Miłość jako sama istota Boga

Bonawenturiańska wizja miłości⁷ znajduje się pod przemożnym wpływem średniowiecznego teologa Ryszarda od św. Wiktora (1110–1173) i całej tak zwanej szkoły wiktoriańskiej. Zgodnie z nauczaniem tego autora, Doktor seraficki utrzymuje, że Bóg jest największym dobrem. Nic zaś nie może być określone jako największe dobro oprócz miłości. Bóg musi zatem być pełnią miłości, jeśli w Jego naturze leży bycie najwyższym dobrem. W konsekwencji tego rozumowania utrzymuje za Ryszardem od św. Wiktora, że w Trójcy musi być wielość osób, bo miłość niesie w sobie zdolność do łączenia i zakłada relację jednego do drugiego („omnis amor est vis unitiva”⁸). Wnioskuje z tego, że w Bogu muszą być przynajmniej dwie osoby, aby było możliwe jakiekolwiek przekazywanie, aby była jakakolwiek komunikacja. Co więcej, pełnia miłości istniejąca między dwiema osobami zakłada dzielenie się nią z trzecią osobą. A to uzasadnia, dlaczego życie Boże jako pełnia miłości staje się nieskończonym życiem w komunikowaniu tej miłości między trzema Osobami – Ojcem, Synem i Duchem Świętym. I tak miłość prowadzi nas w naturalny sposób do głębszego zrozumienia tajemnicy Trójcy.

Bonawentura ze swojej strony utrzymuje, że o Bogu możemy mówić albo **istotowo** (*essentialiter* – w stosunku do Jego istoty), albo **pojęciowo** (*notionaliter* – jak o pojęciu, które o Nim mamy), a ostatecznie także **osobowo** (*personaliter*)⁹. Każdy z tych elementów ma niezastąpioną rolę do odegrania w potrójnym interpretowaniu natury Boskiej oraz Jego osobowego bycia intratrynitarnego. Nawiązując do pierwszego elementu, musimy stwierdzić, że miłość jest istotą samego Boga, stanowiącą podstawę Jego bycia¹⁰. Pojęciowe określenie miłości Bożej odnosi się zaś tylko do Ojca i Syna, gdyż podkreśla darmowy charakter Ich miłości, która w swojej obfitości jest całkowitym oddaniem się bez oczekiwania na jaki-

⁷ Będziemy tutaj mówić o miłości, choć to pojęcie ma w języku łacińskim przynajmniej trzy podstawowe określenia: *amor*, *dilectio*, *caritas*. Z tego zróżnicowania zdaje sobie sprawę Bonawentura, który sam stara się zdefiniować różne odcienie miłości: „potest tamen nihilominus aliqua differentia assignari. Quamvis enim de una et eadem possit dici affectione, tamen alia et alia ratione. *Amor* enim dicit affectus adhaesionem respectu amati [...] *Dilectio* vero ultra hoc addit electionem. *Caritas* autem ultra illa addit magnam appretiationem” – *I Sent.*, d. 10, dub. 1 (I, 205a). „*Caritas* dicit conditionem amoris praecipui; ideo enim *caritas* dicitur, quia est amor inaeestimabiliter habens carum amatum” – tamże, dub. 4 (I, 206b).

⁸ *I Sent.*, d. 10, dub. 4 (I, 206b).

⁹ „Dicendum, quod dilectio in divinis potest accipi et accipitur necessario essentialiter, notionaliter et personaliter” – *I Sent.*, a. 2, q. 1, concl. (I, 201a).

¹⁰ Nie chodzi tutaj jednak o miłość w jej zewnętrznym ujawnianiu się (łac. *caritas*), ale jak to stwierdzają same określenia dotyczące istoty Boskiego bytu, którą jest *amor*, lub bardziej osobowe jej wyrażenie, jak *dilectio*, albo w końcu sugerujący pewien wspólnotowy wymiar termin *complacentia*. „Essentialiter, quia quilibet diligit se [...] unde essentialiter dictum dici complacentiam” – tamże. „*Dilectio* Dei non est nisi divina substantia vel usia” – *III Sent.*, d. 32, dub. 1 (III, 708b).

kolwiek zwrot („amor gratuitus”). Ojciec miłuje Syna, a Syn w pełni odwzajemnia tę miłość, całkowicie oddając Siebie samego Ojcu. To osobowe określenie miłości Bożej odnosi się oczywiście także do Ducha Świętego. Ojciec i Syn wzajemnie okazują sobie pełnię miłości właśnie w Duchu Świętym lub, jak to wyraża nasz Doktor, Duchem Świętym¹¹. Jest On osobowym tchnieniem Ich miłości, która ukazuje również pełne zjednoczenie Osób Trójcy Świętej. Duch Święty staje się w ten sposób osobowym objawieniem wzajemnej miłości Ojca i Syna, w których pragnienie dawania jest tak wielkie, że przeradza się w tchnienie Osoby Ducha¹².

Bonawentura jest zafascynowany tą jednością woli i pragnienia, jakie dostrzega wewnątrz Trójcy, a Trzecią Osobę nazywa z upodobaniem nie tylko Duchem, ale również **Miłością, Więzią i Darem**¹³. Z tej też racji poznanie Bożej natury, którą jest miłość, zawdzięczamy przede wszystkim Duchowi Świętemu. Aby dotrzeć do najważniejszego i najczęstszego określenia Trzeciej Osoby Trójcy Świętej, jakim jest *caritas*, Bonawentura rozpoczyna jednak swoje rozumowanie od pojęcia miłości w świecie stworzonym. Dostrzega tutaj pewien wymiar wewnętrzny, który powoduje wyraźne ożywienie, umocnienie i udoskonalenie człowieka¹⁴. W takim ujęciu Duch i miłość stają się odzwierciedleniem samej natury Boskiej.

Duch Święty jest nazywany ponadto Więzią, jednością i wspólnotą Ojca i Syna. Kiedy głębiej zastanowimy się nad naturą miłości, dostrzeżemy, że miłość jest przede wszystkim więzią. To nie miłość jednak w sensie czysto ludzkim, ale

¹¹ „Notionaliter vero, quia Pater et Filius concordant in spirando Spiritum Sanctum” – *I Sent.*, d. 10, a. 2, q. 1, concl. (I, 201a). „Ad illud quod obiicitur, quod caritas appropriatur Patri: dicendum, quod caritas habet duplicem comparisonem ad virtutes alias. Comparatur enim ut mater... comparatur ut vinculum. Ratione primi appropriatur Patri, ratione secundi Spiritui sancto... Gratuitum non dicit proprietatem amoris sive amandi, sed proprietatem personae, quae dat et non recipit” – *I Sent.*, d. 10, dub. 2 (I, 205b–206a). W innym miejscu zauważa zaś, że *amor gratuitus* może odnosić się do Ojca, gdyż daje bez oczekiwania na wzajemność, a Jego szczodrość udziela z Jego własnej natury. Por. *I Sent.*, d. 6, art. un., q. 1, ad 4 (I, 126b). „Secundum quod tenetur notionaliter, sic dicit voluntatis fecunditatem ad producendam personam ex se, quae quidem fecunditas solum est in duobus... Unde sensus est: Pater et Filius diligunt se, id est, Pater diligit Filium et Filius Patrem” – *I Sent.*, d. 32, a. 1, q. 1, concl. (I, 558a).

¹² Tamże, ad 3 (I, 338b): „Pater et Filius diligunt se Spiritu sancto, hoc est, invicem concordando spirant Spiritum sanctum, vel spirando Spiritum sanctum invicem connectuntur”. Por. *I Sent.*, d. 10, a. 2, q. 1 (I, 200–201). „In divinis vero vere et proprie amor est, habens rationem amoris et hypostasis: amoris propter hoc, quia ex voluntate liberalissima primo procedit per modum perfectae liberalitatis; hypostasis, quia cum distinguatur a producente et non possit distingui essentialiter, distinguitur personaliter; non sic autem est in amore creato” – tamże, concl. (I, 201a).

¹³ Por. *I Sent.*, d. 18, art. un., q. 5, ad 4 (I, 331b); *Breviloquium*, p. I, c. 3 (V, 212a).

¹⁴ *I Sent.*, d. 10, a. 2, q. 3, concl. (I, 204ab): „[...] et sic affectus vel amor dicitur spiritus. Et ratio huius est, quia actus spirationis in corpore est actus internus, actus continuus, actus vivificus, et habens originem a calore. Quia igitur egressus amoris, ut amor est, venit ab intrinseco; et amor est actus vivificus, quia amor est vita; et iterum amor est actus continuus, quia continue debet reddi amor, et tunc est perfectus, quando homo sic amat; rursus est calor spiritualis: ideo solus amor dicitur spiritualiter spirari [...]”.

wzajemna i jedyna miłość, która jest istotową miłością¹⁵. Chodzi o to, że Ojciec i Syn są rzeczywiście rozróżnialni, lecz także ściśle ze sobą zjednoczeni. Sam Doktor seraficki utrzymuje, że więź zakłada jedność, która pochodzi jednak z istniejącego już zróżnicowania¹⁶. Duch Święty, będąc więzią Ojca i Syna, nie tylko jest uosobioną miłością, lecz także pochodzi od Nich przez miłość. Każde zaś pochodzenie w Bóstwie musi być dobrowolnym daniem się. W wymiarze ludzkim najbardziej szczodrym i pełnym daniem jest takie, które czyni się z miłości. Podobnie sprawy mają się u Boga. Duch Święty pochodzi z wzajemnej miłości Ojca i Syna oraz Syna do Ojca¹⁷.

To rozumienie natury Bożej i relacji, jakie zachodzą w samej Trójcy, prowadzi nas do trzeciego określenia Ducha miłości Bożej, do jakiego z upodobaniem ucieka się Bonawentura. A jest to „Pierwszy Dar”. Jak to już zostało dobitnie powiedziane wcześniej, chodzi tutaj o dobrowolne i pełne danie się Ojca Synowi oraz Syna Ojcu: Ich wzajemna miłość jest darem samego siebie. Nie bez przyczyny Duch Boży staje się zatem Darem darów, zawierając w sobie każdy inny dar¹⁸.

Reasumując dotychczasowe zagadnienia, możemy skonkludować, że pojęcie miłości nie tylko pozwala Bonawenturze na określenie koniecznej wielości w łonie samego Boga, ale także na doprecyzowanie, że w Bogu odnajdujemy Tróję Osób. Jeśli bowiem Bóg jest miłością, a miłość polega na ukierunkowaniu i oddawaniu się innej osobie, to w Bogu należy założyć wielość osób lub raczej wspólnotę osób¹⁹. Jeśli zaś zakładamy, że miłość ta jest w najwyższym stopniu (*summa*), a taka tylko przystoi Bogu, wyrażając Jego naturę, to musi ona być wspólna i nad wyraz przekazywalna. Jako przekazywalna jest ona otwarciem się na drugiego, dążeniem do pełnego wyrażenia w drugiej osobie. Jako zaś wspólna musi być ona tak dzieleniem się we wzajemnym miłowaniu, jak i byciem miłowanym. Jedna Osoba w pełni oddaje się w bezgranicznej i dobrowolnej, darmowej miłości, druga przyjmuje tę miłość, która staje się jej zadaniem. Wreszcie trzecia Osoba odzwierciedla to bezgraniczne umiłowanie i bycie miłowanym. Innymi słowy, jest połączeniem tych miłości²⁰.

W ujęciu Bonawentury na tym właśnie polega relacja miłości wewnątrz Trójcy. Mamy tutaj do czynienia z bardzo bogatą i głęboką teologią, w której wszyst-

¹⁵ *I Sent.*, d. 10, a. 2, q. 2 (I, 202–203): „Et rursum, ille Spiritus est amor, et ideo communicant in eo ut in uno amore; et quia amor propriissime nexus est, ideo Spiritus sanctus proprie nexus est, quia est amor mutuus, est amor unicus et substantificus”.

¹⁶ *I Sent.*, d. 10, a. 2, q. 2, ad. 3 (I, 203a): „[...] nexus est unio consequens distinctionem [...]”. Por. *I Sent.*, d. 11, art. un., q. 2, ad 2 (I, 216a): „[...] nexus incipit a distinctione et tendit sive perducit in unitatem... Licet ergo nexus sit duorum et a duobus, si est perfectus nexus, est ab eis in quantum sunt unum, non in quantum sunt plures”.

¹⁷ *I Sent.*, d. 10, a. 1, q. 1–3 (I, 194–199).

¹⁸ Por.: *Breviloquium*, p. I, c. 3 (V, 212a); *I Sent.*, d. 10, a. 1, q. 2, concl. (I, 197b–198a).

¹⁹ „Si summa caritas, cum caritas non sit amor privatus, sed ad alterum: ergo requirit pluralitatem” – *I Sent.*, p. 2, art. un., q. 2 (I, 53a).

²⁰ Por.: *I Sent.*, d. 2, art. un., q. 4, concl. (I, 57b); *Sermo de Trinitate*, 1 (IX, 355a).

ko jest w ostateczności ukierunkowane na samego Boga. Praktyczne podejście do uprawiania teologii prowadzi Bonawenturę do skoncentrowania się na ukazaniu swojego systemu teologicznego na najbardziej wzniosłym, ale również odnoszącym się do samej istoty, Bożym akcie, jakim jest miłość. Tak chrześcijańska, jak i czysto ludzka miłość są odzwierciedleniem i uczestniczeniem w dynamice Bożego dawania się i przyjmowania. Nie dziwi zatem, że Bonawentura ukazuje pewien prymat uczucia i napięcia w określeniu tajemnicy Trójcy, dodając do zróżnicowania miłości na poziomie Trójcy rozróżnienie Jej działania *ad extra*. Bóg jest bowiem miłością w swojej istocie, ale także w przyczynowości (*causaliter*), czyli w swoim sprawczym działaniu. To działanie ujawnia zaś samą naturę Bożą oraz staje się dla nas wzorcem do działania i postępowania²¹. W ten sposób miłość Bożą możemy czasami postrzegać w jej aspekcie odwiecznym, czasami zaś rozumieć ją w wymiarze czasowym, a nawet skończonym.

2. Miłość jako podstawa stworzenia

Stworzenie jest aktem dobroci i miłości Boga. Bóg w swojej dobroci pragnie ukazać swoją chwałę i przekazać ją innym na podstawie miłości, która jest najwyższą formą dobroci²². Podobnie jak dobro, które jest z natury *diffusivum sui* oraz samokomunikujące, także Miłość zakłada pragnienie doskonałego przekazywania oraz dążenie do nieustannego jej dawania. Dobroć i wynikająca z niej miłość Boża stają się w ten sposób pierwszą przyczyną stworzenia²³. Oglądanie chwały oraz udział w miłości są prawdziwymi celami Bożego działania. Stworzenie staje się zatem czasoprzestrzennym wyrazem Bożej dobroci i miłości. Nie powinno dziwić, że Bonawentura uważa, że nawet świat materialny ma na celu doprowadzenie człowieka do umiłowania swojego Stwórcy, do większego urzeczywistnienia dobroci i wielkości Boga²⁴. Miłość i uwielbienie

²¹ „Deus est caritas essentialiter et causaliter: essentialiter, quia in se amor est; causaliter, quia in nobis amorem efficit... Notandum autem, quod Augustinus vult dicere, quod Deus est caritas essentialiter, sed ipse non vult dicere, quod sit caritas nostra essentialiter, sed causaliter et exemplariter” – *I Sent.*, d. 17, p. 1, dub. 5 (I, 305b–306a). „[...] diligere de Deo aliquando dicitur aeternaliter, aliquando dicitur temporaliter” – *III Sent.*, d. 32, art. un., q. 1, concl. (III, 698b). „[...] dupliciter est loqui de dilectione Dei: aut a parte principalius significati, aut a parte connotati. Si loquamur de ipsa quantum ad principale significatum, sic est Dei essentia et est quid aeternum, nec est aliud quam Deus. Si vero loquamur quantum ad connotatum, sic connotat quid temporale et habet respectum ad extrinsecum, quod est a Deo diversum et quod non est Dei substantia, sed cuius Dei substantia est causa” – *III Sent.*, d. 32, dub. 2 (III, 708b–709a).

²² „[...] cum sit summa bonitas, fecit omnia ad suam communicationem [...] nec perfecta communicatio bonorum, nisi adsit qui eis uti valeat” – *II Sent.*, d. 16, a. 1, q. 1 (III, 394b).

²³ Por. I. Delio, *Crucified love: Bonaventuras mysticism of the Crucified Christ* (= „Studies in Franciscanism”), Quincy 1998, s. 98–99.

²⁴ Por.: *II Sent.*, d. 1, p. I, a. 2, q. 1, concl. (II, 44b); *II Sent.*, d. 1, p. II, dub. 1 (II, 51ab); *III Sent.*,

Boga powinny być zaś naturalnym skutkiem wpatrywania się człowieka w cuda stworzenia. Bonawentura pozostaje tutaj wiernym naśladowcą Poverella z Asyżu wraz z jego *Cantico del Frate Sole*, czyli *Pochwałą stworzeń*. Aby dogłębnie poznać tę miłość, należy ją odpowiednio umiejscowić w kontekście całego objawienia, ukazującego podstawy oraz złożoność historii zbawienia: „Haec igitur duo, scilicet notitia Creatoris et Reparatoris, praemittuntur, sine quibus nihil intelligere possumus, qui ista sunt fundamenta fidei”²⁵.

Ważne wydaje się przede wszystkim podkreślenie, że człowiek został uczyniony na obraz Boga, tak że w pewnym stopniu odzwierciedla on naturę Boską. Jako taki jest on w naturalny sposób ukierunkowany na Boga²⁶. To ukierunkowanie zasadza się na w szczególnej chrystologii i antropologii Doktora serafickiego, dla którego Syn Boży znajduje się w centrum stworzenia. Jest On doskonałym pierwowzorem wszystkiego, co zostało stworzone i zbawione. Podstawa takiego rozumowania znajduje się w egzemplaryzmie św. Bonawentury, według którego utrzymuje on, że Druga Osoba Trójcy jest archetypem, zgodnie z którym można mówić o potrójnej relacji między Ojcem a Synem, rzeczywistej relacji między Synem a stworzeniem i wreszcie jedynej możliwej relacji stworzenia do Ojca w Synu. Relacje te nie tylko się nie wykluczają, ale zakładają pewien realny stopień współzależności. Relacja Słowa w stosunku do stworzenia i stworzenia do swojego Stwórcy nie znajduje innej podstawy jak w relacji Syna do Ojca. Syn jest zatem określony jako *milieu* lub jako Słowo wyrażające relację, która łączy stworzenie ze Stwórcą²⁷. To określenie ujawnia się najdokładniej w człowieku, który jest postawiony na szczycie Bożego dzieła stwórczego i najpełniej ukazuje Boży zamysł w stosunku do niego. Z tej też racji stworzenia o tyle dostępują zjednoczenia ze swoim Stwórcą, o ile są w stanie odkryć ten Boży obraz w sobie i upodobnić się do niego²⁸. Co więcej, sam Bóg współdziała w taki sposób, aby ten obraz stał się coraz bardziej wyraźny i widoczny. To właśnie w tym sensie możemy powiedzieć, że człowiek

d. 32, art. un., q. 1–2 (III, 697–701). „Et omnia corporalia facta sunt ad humanum obsequium, ut ex illis omnibus accendatur homo ad amandum et laudandum Factorem universorum, cuius providentia cuncta disponuntur” – *Breviloquium*, p. II, c. 4 (V, 222a); *In Hexaëm.*, XIII, 12 (V, 390a); *II Sent.*, d. 15, a. 2, q. 1, concl. (II, 382b–383b).

²⁵ *De decem praeceptis*, coll. 2, n. 11 (V, 512).

²⁶ W tym ukierunkowaniu nie można jednak zapominać o jego złożoności i dwuznaczności. Drugim elementem składowym człowieka jest to, że został on uczyniony z gliny, która łączy go równie mocno z nicością leżącą u podstaw stworzenia. Człowiek ma równie mocne dążenie do nicości, które musi przezwyciężać dzięki odkrywaniu zależności od Boga i dążeniu do Boga. Por. *I Sent.*, prooemium (I, 3b): „Profundum creationis est vanitas esse creati. Creatura enim quanto magis evanescit, tanto magis in profundum tendit, sive evanescat per culpam sive per poenam”.

²⁷ Por. A. Nguyen Van Si, *La théologie de l'imitation du Christ d'après Saint Bonaventure*, Roma 1991, s. 57–58.

²⁸ Por. *In Hexaëm.*, XIII, 12 (V, 392a); *III Sent.*, d. 28, art. un., q. 1, concl. (III, 622a–623a).

jest *capax Dei*, czyli zdolny do uczestniczenia w życiu i szczęśliwości samego Boga²⁹.

Zakładając, że człowiek z jednej strony odpowiada Bożemu planowi względem całego dzieła stworzenia, a z drugiej jest najpełniejszym obrazem swego Stwórcy, możemy stwierdzić, że to podobieństwo dotyka samej istotowości człowieka. Wychodząc zatem z rozważań odnoszących się do natury ludzkiej, zasadne wydaje się odniesienie do Boga niektórych kategorii typowych dla naszego myślenia i postrzegania rzeczywistości. W człowieku ten obraz Boży jest nader czytelny. Dla Bonawentury, jak było to już oczywiste dla św. Augustyna, obraz Trójcy polega na zdolnościach duszy, takich jak pamięć, rozum i wola. Jak w Bogu poznaliśmy z objawienia jedność natury i tróję Osób, tak w człowieku dostrzegamy jedność istoty ludzkiej, a jednocześnie różność (troistość) mocy. Pamięć i intelekt należą w nim do zdolności poznawczych, podczas gdy wola odzwierciedla jego uczuciowość. Choć w pierwszym momencie wydaje się Bonawenturze, że *imago recreationis* jest bardziej ukazany w zdolnościach poznawczych człowieka niż w jego uczuciowości, to jednak w późniejszych dziełach będzie raczej starał się wykazać, że obraz Boga odtworzony przez dzieło odkupieni, znajduje raczej swoją siedzibę w uczuciowości człowieka wzmocnionej dzięki cnotcie nadziei i miłości.

Jakie wnioski można wyciągnąć jednak z egzemplaryzmu dla zrozumienia naszego zagadnienia? Miłość nie stanowi wyjątku w tym toku myślenia, gdyż prawozorem miłości ludzkiej, tak w porządku naturalnym, jak i nadprzyrodzonym, jest bez wątpienia miłość Boska³⁰. Bonawentura naucza, że aby dotrzeć do swojego celu, człowiek naturalnie został wyposażony w pewne zdolności, a mianowicie w naturalną zdolność do poznawania i miłowania Boga. Na mocy tych darów, które zresztą upodabniają go do Boga, człowiek był w stanie żyć także w prawości, gdyż prawość polega w pierwszym rzędzie na miłości³¹. Miłość, obok poznania, jest zatem również istotą życia człowieka stworzonego na obraz Boga. Jego najgłębsze pragnienie i ostateczne przeznaczenie zakłada w każdym razie zjednoczenie się z Bogiem, przebywanie z Nim, upodabnianie się do Niego³². Upodobnienie do natury boskiej sprawia jednak, że człowiek

²⁹ Por.: *I Sent.*, d. 3, p. I, art. un., q. 1, f. 1 (I, 68b); *II Sent.*, d. 16, a. 1, q. 1, concl. (II, 394b–395a); *Itinerarium.*, c. 3, 2 (V, 304a).

³⁰ „Cum ergo dilectio nostra sit dilectio exemplata, et dilectio divina sit exemplar omnis rectae dilectionis, et in ilia est prima et summa ratio omnis acceptationis” – *I Sent.*, d. 17, dub. 1 (I, 304a). „[...] dilectio Dei est exemplar nostrae dilectionis [...]” – *III Sent.*, d. 32, dub. 1 (III, 708ab). Podobnie już we wcześniejszym stwierdzeniu: „Nam caritas increata est exemplar caritatis creatae sub ratione caritatis” – *III Sent.*, d. 32, art. un., q. 2, ad 1 (III, 701a).

³¹ „Rectitudo enim mentis consistit radicaliter in amore” – *II Sent.*, d. 3, p. II, a. 3, q. 1, concl. (II, 125b). Co zaś dotyczy daru nieśmiertelności i poznania – por. *II Sent.*, d. 19, a. 1, q. 1, concl. (II, 460ab); d. 23, a. 2, q. 2, concl. (II, 540–541a).

³² Dla Bonawentury istota miłości polega tak na zjednoczeniu z ukochaną osobą, jak i na przekształceniu jej na swój obraz: „Amor, quia unit, transformare dicit amantem in amatum” –

nie tylko może stać się w naturalny sposób przedmiotem miłości, ale także jest zdolny do miłości, a ze swojej natury pragnie ją odwzajemnić. To także podstawa godności człowieka. W *ratio imaginis* znajduje się nie tylko wartość samego człowieka w oczach Boga oraz jego otwarcie się na Boga, ale również potrzeba miłości bliźniego niezależnie od jego pochodzenia i statusu. Im bardziej człowiek odkrywa w sobie Boże odbicie, pochodzenie i przeznaczenie, tym bardziej przekonuje się do drugiego człowieka, jego wartości i godności³³. Ta naturalna harmonia pozwalała człowiekowi na nieprzeciwstawianie różnych odcieni miłości, ale odczytywanie jej w świetle swojego pierwowzoru.

Naturalna dynamika miłości, wywodząca się z samego stworzenia, została jednak zakłócona. Doktor seraficki zastanawia się, jak mogło do tego dojść, jeśli człowiek jest tak doskonałym bytem, jeśli jest wyposażony we wszystkie dary na podobieństwo samego Boga oraz posiada zdolności, które go nakierowują na spotkanie z Bogiem. Pytanie dotyczy oczywiście tego, dlaczego człowiek zdecydował się na grzech i wybrał nie Boga, którego znał jako dobroć i miłość, ale sprzeniewierzenie się Jego nakazom. Odpowiedź znajduje Bonawentura w samej naturze człowieka i w jego stworzeniu. Człowiek nie może zapominać, że choć jest stworzony na obraz i podobieństwo Boże, wywodzi się z nicości. To właśnie złożoność metafizycznego bytu człowieka pozwala na grzech i wybranie nicości zamiast Boga. W samej jego strukturze jest element składowy, który „ciąży” w nim i ukierunkowuje go na niebyt, skąd pochodzi³⁴. Człowiek zawsze będzie musiał walczyć i wybierać między tym, co go pociąga do Boga i utrzymuje przy życiu, a tym, co go spycha do nicości, czyli swojego pierwiastka wziętego ze stworzenia.

W ten sposób grzech pierwotny szczególnie zaburzył w człowieku zdolność poprawnego miłowania, bo także grzech jest miłością, lecz nieuporządkowaną miłością własną albo nieuporządkowaną miłością do kogoś bądź do czegoś poza nim³⁵. Zbyteczne wydaje się stwierdzenie, że jest to miłość, która nie ma żadnego odniesienia do Boga. To miłość, która minęła swój cel i zosta-

II Sent., d. 15, a. 1, q. 1 (II, 393b). Por.: *II Sent.*, d. 18, a. 2, q. 3, concl. (II, 453a); *III Sent.*, d. 21, a. 2, q. 2, ad 2 (III, 445a); d. 28, art. un., q. 1, ad 2 (III, 623b); *IV Sent.*, d. 49, p. I, art. un., q. 2, concl. (IV, 1003b). Kwestia nieśmiertelności jest omawiana w *II Sent.*, d. 19, q. 3, q. 1, concl. (II, 469b).

³³ „Ad illud quod obiicitur, quod ratio diligendi proximum est imago; dicendum, quod ista est ratio communis et generalis, sed praeter hanc possunt esse aliae speciales” – *III Sent.*, d. 29, art. un., q. 6, ad 3 (III, 649b). Por.: *III Sent.*, d. 28, art. un., q. 2, ad 2 (III, 625b–626a); *III Sent.*, d. 27, a. 1, q. 2, ad 1 (III, 595a). „[...] Ratione originis amabilis et amandus est omnis homo, et tenetur quilibet homo alium honorare” – *Collationes de decem praeceptis*, col. 5, 15 (V, 524b).

³⁴ *II Sent.*, d. 44, a. 1, q. 2, ad 5 (II, 1004b): „Sic intelligendum est de potentia peccandi in creatura rationali secundum quod dicit defectibilitatem, quae inest ei ex ratione creaturae, secundum quam ex nihilo habet esse”. Por.: *II Sent.*, d. 34, a. 1, q. 2, concl. (II, 806b–807b); d. 44, a. 1, q. 1, concl. (II, 1001ab).

³⁵ Jako drugą przyczynę grzechu Bonawentura podaje strach: „amor male inflammans” i „timor male humilians” – por.: *III Sent.*, d. 31, a. 1, q. 1, ad 3 (III, 675b); *Breviloquium*, p. III, c. 9 (V, 238a).

ła wynaturzona, stając się miłością pożądliwą („amor libidinosus”) lub po prostu pożądliwością³⁶.

3. Ukrzyżowana miłość: objawienie miłości Bożej w osobie, Jezusa Chrystusa, Słowa wcielonego

Rozważania dotyczące grzechu prowadzą nas do zagadnienia związane go ze Słowem wcielonym, Jezusem Chrystusem, choć przesłanka, jaką możemy odnaleźć w grzechu, nie jest tak jednoznaczna, jak by się to mogło wydawać. Niewątpliwie Bonawentura podkreśla wielokrotnie, że to właśnie grzech jest główną przyczyną (racją) wcielenia, gdyż taki sposób interpretowania zgadza się z objawieniem biblijnym oraz z nauczaniem tradycji kościelnej. Ponadto dotyczy ona także wagi samego upadku człowieka i jego wolności, dzięki której człowiek jest w stanie oddać Bogu prawdziwą część lub oddalić się od Niego. Powód wcielenia sytuuje się zatem w pragnieniu załagodzenia Bożego gniewu i w przywróceniu najwznioślejszego ze stworzeń do jego pierwotnej godności. Wreszcie bardziej pobudza do pobożności duszę wiernych świadomość, że Bóg wcielił się dla zgładzenia naszych win, niż świadomość, że dokonał tego dla dopełniania zapoczątkowanego dzieła³⁷.

Mimo różnorodności i wielowarstowości dociekań teologicznych, jest to jedna z możliwych interpretacji, gdyż sam Doktor seraficki uznaje, że tajemnica ta jest ogromna i ukazuje nadmiar Bożej dobroci i miłości, w pewnym stopniu niewspółmierny nawet do przewinienia³⁸. Jeśli bowiem wcielenie jest spowodowane pragnieniem przyjęcia natury ludzkiej, to jego główną racją jest różna doskonałość wynikająca z samej godności tego dzieła, a więc jego natury, łaski i chwały. Takie podejście do sprawy przenosi kwestie teologiczne w inny wymiar, obierając za punkt wyjścia nie ludzki występki, ale miłość Boga do człowieka. W ostatecznym rozrachunku to właśnie miłość, a nie grzech i zło, byłyby prawdziwym powodem wcielenia się Syna Bożego, lecz Jego bezgraniczna

³⁶ *III Sent.*, d. 27, a. 1, q. 4, concl. (III, 601a): „Sicut error circa quemcumque articulum oppositionem habet cum fidei habitu, sic amor libidinosus circa ea quae amanda sunt, oppositionem habet cum ipsa caritate habitus substrati”, „[...] libido est amor boni proprii” – *III Sent.*, d. 29, art. un., q. 3, ad I (III, 644b).

³⁷ *III Sent.*, d. 1, a. 2, q. 2, ad 9 concl. (III, 25a): „Plus enim excitat devotionem animae fidelis, quod Deus sit incarnatus ad delenda scelera sua quam propter consummanda opera inchoata”. Ten sposób interpretowania jest podany jako jedyny ważny w *Breviloquium*, gdzie nie ma nawet wzmianki o innym podejściu do tej kwestii – por. *Breviloquium*, p. 4, c. 1 (V, 241a–242a).

³⁸ „Haec autem omnia absque praeiudicio dicta sunt; non enim volo bonitatem Dei coarctare, sed nimietatem caritatis suae erga hominem lapsum commendare, ut affectus nostri excitentur ad amandum ipsum, dum attendimus nimiae dilectionis eius excessum” – *III Sent.*, d. 1, a. 2, q. 2, ad 9 (III, 28ab).

dobroć. Niewidzialny Bóg staje się widzialnym, przyjmując ludzką naturę, aby przez widzialne rzeczy pociągnąć nas do poznania i umiłowania rzeczy niewidzialnych. To nie nasza nikczemność skłoniłaby Boga do stania się człowiekiem, ale raczej Jego miłość i miłosierdzie³⁹. Choć Bonawentura ostatecznie skłania się do pierwszego rozwiązania, to jednak i jedno, i drugie uznaje za „*catholicus et a viris catholicis sustinetur*”.

Niezależnie od tego, jakiej odpowiedzi udzielilibyśmy dla umotywowania samego wcielenia, to jednak pozostaje fakt, że jest ono punktem zbieżnym w objawieniu miłości Boga do człowieka i człowieka do Boga. Miłość można dostrzec nie tylko w głównej lub jednej z głównych przyczyn Wcielenia, ale także jest ona wszechobecna i konstytutywna w całym życiu Słowa wcielonego, począwszy od momentu jego poczęcia. Moment ten jest zaś dlatego ważny, że wyznacza współdziałanie Osób Boskich, ale również współdział osoby ludzkiej. I tak w historycznym urzeczywistnieniu Bożego dzieła zbawienia na nowo odkrywamy szczególną rolę, jaką odgrywa Duch Święty, pojmowany jako więź między Ojcem a Synem oraz jako pierwszy Dar. To zaś wyraża samą istotę Trzeciej Osoby Trójcy tak w życiu intratrynitarnym, jak i w wyjątkowości działania cechującego poczęcie Jezusa Chrystusa i życie dziewicy Maryi.

Już w komentarzu do sentencji Bonawentura stwierdza, że słusznie można utrzymywać, że Wcielenie jest wyrażeniem tak Bożej mocy, jak Jego mądrości i dobroci-miłości. Wyjawia się ono tak w połączeniu natur („*unibilia*”), jak i w sposobie oraz skutku tego połączenia („*unitatis modus et fructus*”). Z tego wynika, że wcielenie – jak zresztą każde działanie Boga ekstratrynitarne – jest dziełem całej Trójcy i należy przypisywać je („*appropriari potest*”) wszystkim Trzem Osobom zgodnie z różnymi Ich przymiotami. Kiedy jednak Pismo Święte odnosi je szczególnie („*magis appropriat*”) do Ducha Świętego, to robi to dlatego, że dzieło to wyraża właściwie oraz najpełniej odpowiada Trzeciej Osobie Boskiej ze względu na Jej istotę bycia wewnątrz Trójcy: „*amborum unitas et communio*”, „*amborum bonitas*” (amor)⁴⁰. Bonawentura widzi tutaj podwójną rację: ze względu na wykluczenie wszelkiego błędu („*propter erroris exclusionem*”) oraz dla ujawnienia prawdy („*propter veritatis manifestationem*”). Choć wydaje się to nie mieć nic wspólnego z miłością jako taką, to właśnie o miłość w swojej najczystszej formie tutaj chodzi. Usunięcie błędu zakłada bowiem wyłączenie z Wcielenia wszelkiej poszlaki pożądliwości („*foeditas concupiscentiae*”), a tym samym odniesienia do grzechu pierworodnego postrzeganego jako „*amor libidinosus*”, który nie jest z Boga, lecz jawi się jako „pozostałość” konstytutyw-

³⁹ *III Sent.*, d. 1, a. 2, q. 2, concl. ad 3 et ad 6 (III, 26b, 27a): „*Similiter hoc fuit ex bonitate divina, ex qua Deus plenus est dilectione et misericordia. Et ideo diligentibus se, quos Sanctos vocavit secundum propositum suum, omnia facit eis operari in bonum; unde Filium Dei incarnari non fecit nostra malitia, sed Dei caritas nimia et misericordia, secundum quod dictum est in auctoritate prius posita: 'Deus autem, qui dives est in misericordia, propter nimiam caritatem' etc.*”.

⁴⁰ Por. *III Sent.*, d.4, a. 1, q. 1 (III, 99b).

nego aktu stworzenia z nicości. Poczęcie z Ducha Świętego charakteryzuje ponadto objawienie się prawdy o Bożym pochodzeniu Jezusa Chrystusa, ale także o podstawach działania Maryi: „Illud quod maxime praeparavit Virginem ad Filii Dei conceptionem, fuit amor divinus. [...] sic beata Virgo propter amoris singularitatem singulariter concepit Deum ex Deo; et ideo concepisce dicitur de Spiritu sancto”⁴¹. Obie te racje sprawiają, że możemy przyznać „potissime”, że wcielenie Syna Bożego dokonało się dzięki działaniu trzeciej Osoby Boskiej, które ukazało nam z jednej strony prawdę o Bogu jako miłości, a z drugiej o Duchu Świętym jako więzi dobroci i miłości⁴².

Jeszcze dobitniej wyraża to Bonawentura w kazaniach na święto Oczyszczenia⁴³, w których napotyamy różne i ważne wzmianki dotyczące omawianego zagadnienia, ale nie z perspektywy Ducha Świętego, lecz z punktu widzenia osoby predestynowanej do stania się Matką wcielonego Słowa, Maryi. Bonawentura rozwija całą tematykę o nowe punkty i zapytania, odwołując się przy tym do działania Ducha Świętego jako miłości ze swojej natury nieograniczonej i nieskalanej („Amor fervens, impollutus”). Przytoczone na wstępie przesłanki co do miłości wprowadzają nas do sedna naszego zagadnienia: „amor enim virtus est unitiva; si Deum qui est sanctificatio amamus, re vera anima sanctificatur cui sanctitas unitur”. Bonawentura uznaje za Dionizym Areopagitą, że dar miłości ma taką moc działania na osobę, że jest w stanie w pełni ją przekształcić i upodobnić do osoby, od której pochodzi. Co więcej, osoba, która jest kochana i która kocha, sama pragnie w pełni i bez reszty zjednoczyć się z Osobą kochaną. Ponadto na mocy Bożego dobrodziejstwa, które się tutaj wyraża, oznacza, że jest to jedyny dar, którego nie można utracić lub się od niego oddzielić, gdyż wyraża samą naturę Stwórcy. Należy zatem odróżnić go od innych darów i cnót. Naucza Doktor seraficki: „Spiritus sanctus amor est et quamquam detur cum donis suis, non est donum a quo non possit separari nisi donum amoris”⁴⁴.

⁴¹ *III Sent.*, d. 4, a. 1, q. 1 (III, 99a). Podobnie taktuje to zagadnienie w *Breviloquium*, gdzie jest mowa o: „Et quoniam liberalitas Spiritui sancto appropriatur et sanctificatio Virginis, in qua peracta fuit Verbi conceptio; hinc est, quod licet opus illud sit a tota Trinitate, per appropriationem tamen dicitur Virgo concepisce de Spiritu sancto” – *Breviloquium*, p. IV, cap. 3 (V, 243b).

⁴² S. B. Matuła, *La dottrina mariana nei commentari ai vangeli e nei sermoni di san Bonaventura da Bagnoregio*, Roma 2001, s. 78–79.

⁴³ *De Purificatione II*, s. 541, [w:] *Sermons de diversis*, ed. J. G. Bougerol, Paris 1993 (= SDD II).

⁴⁴ *De Annuntiatione II*, SDD II, s. 568: „Cum ceterae virtutes sint communes, sint bonis et malis, dilectio Dei et proximi propria est bonis et piis. Ipsa sola est quae sanctificat. Supervenit Spiritus sanctus, quia additur amor amori ut metas aliorum transcenderet. Unde dicit Hugo: ‘Quia amor Dei in mente Virginis singulariter ardebat, ideo in carne mirabilia faciebat’. Dicitur in Exodo, quod rubus ardebat et non comburebatur, id est, Virgo gloriosa Filium Dei et lucem proferens per ignem divini amoris, lucem mundo dedit et corrupta non fuit. Amor caritatis a corruptione conservat. Ideoque et quod nascetur ex te per amorem illibatum et impollutum, vocabitur Filium Dei. Sicut ex amore viri cum muliere nascitur filius carnalis, ita ex amore Virginis cum Deo natus est Dei Filius”. Por. *III Sent.*, d. 4, a. 1, q. 1 (III, 99ab): „Concepit Virgo Maria de Spiritu sancto, non quia de Spiritu sancti substantia semen partus acceperit, sed quia per amorem

To nauczanie jest wyprowadzone bezpośrednio z pewnej zasady zaproponowanej przez Hugona od św. Wiktora i odniesionej tutaj do Maryi. Zasada ta głosiła: „vis amoris amantem in amati similitudinem transformat”⁴⁵. Umiłowaną dla Maryi jest Trójca („speciosa et delicata”), od której pochodzi dla niej współkształtne i upodabniające piękno („speciositas”). Umiłowaną wybranką dla Trójcy jest zaś Maryja („sponsa castae dilectionis, aula sanctae inhabitationis, officina mirae operationis”⁴⁶), w której upodobnienie dokonuje się przez moc Ducha Świętego, niosącego ze sobą jako pierwszy dar właśnie miłość. Ta sama miłość staje się w niej w chwili poczęcia Syna „amor fervens, fecundus, impollutus, virilis, incorruptus et deificus”⁴⁷. Duch Bożej miłości obdarza bez reszty Maryję swoimi darami, a ona przyjmuje Go bez zastrzeżeń, pozwalając na ukształtowanie się według Bożego zamysłu, którym jest pełne zjednoczenie w miłości.

Najjaśniejsze objawienie tej Bożej miłości dostrzega jednak Bonawentura w życiu Jezusa Chrystusa, a szczególnie w Jego śmierci na krzyżu⁴⁸. W Jezusie miłość urzeczywistnia się w pełni i w najwyższym stopniu, urzeczywistnienie niewyobrażalne dla ludzkiego umysłu, dla którego cała tajemnica wcielenia i ukrzyżowania Boga dla zbawienia człowieka jawi się w swoim wymiarze szaleństwa. Całe życie ziemskie Słowa wcielonego rozważa Bonawentura w świetle miłości, którą jak ogień pragnie on rozniecić w świecie, aby rozkochać człowieka do rzeczy niebieskich⁴⁹. Jego ciało stało się zresztą dla nas niby rozpalony węgiel, aby nas, przygaszone węgle, rozpalić Bożą miłością. Jego dusza wreszcie była jak płomień żarzący się i pobudzany miłością. Z tej też racji najpełniej tę miłość wyraża tajemnica Eucharystii, która stanowi skoncentrowanie całej tajemnicy życia i śmierci Jezusa Chrystusa, Jego całkowitego zawierzenia się Bogu oraz oddania się bez reszty człowiekowi. „O niewymowna miłości! – stwierdza Bonawentura. – Jeśli kocha wiele ten, co daje swoje rzeczy, o ileż bardziej kocha ten, co daje siebie”. W Eucharystii Jezus daje siebie samego człowiekowi jako pokarm: to wyraz największej miłości. Ten, kto pragnie żyć, musi żywić się miłością zrealizowaną w Eucharystii, która wcielając w Chrystusa udziela du-

et operationem Spiritus sancti ex carne Virgini divino partui substantiam ministravit. Nam quia amor Spiritus sancti singulariter in corde ardebat, ideo in carne eius mirabilia faciebat; cuius dilectio quia in corde non suscepit socium, operatio in carne illius non habebat exemplum”.

⁴⁵ *De Assumptione II*, SDD II, s. 654–655.

⁴⁶ Por. *De Assumptione III*, SDD II, s. 662.

⁴⁷ *De Annuntiatione II*, SDD II, s. 569. Por. B. S. Matuła, „*Sponsa castae dilectionis, aula sanctae inhabitationis, officina mirae operationis*”. *Niepokałane Poczęcie Maryi, Matki Zbawiciela, w nauczaniu św. Bonawentury*, [w:] *Niepokałana – nasza Siostra i Matka*. Materiały z sesji naukowej, 19 października 2004 roku, Kalwaria Zebrzydowska, red. Z. J. Kijas, D. A. Muskus, Kraków 2005, s. 120, 122–123.

⁴⁸ Daje temu wyraz w opisie stygmatów św. Franciszka, stwierdzając: „Cum igitur seraphicis desideriorum ardoribus sursum ageretur in Deum et compassiva dulcedine in eum transformaretur, qui ex caritate nimia voluit crucifigi [...]” – *Legenda maior*, c. XIII, n. 3, [w:] *Fontes Franciscani...*, s. 891.

⁴⁹ G. Beschin, *Amor*, [hasło w:] *Dizionario bonaventuriano*, red. E. Carola, Padwa 2008, s. 167.

chowego życia. W ten sposób Chrystus przemienia go na swoje podobieństwo, dając mu swojego Ducha w miłości i dla zjednoczenia ze sobą⁵⁰.

W ostatecznym rozrachunku możemy stwierdzić za Bonawenturą, że uznając miłość za sedno doktryny chrześcijańskiej i objawienia biblijnego, jesteśmy w stanie o wiele lepiej zrozumieć Bożą tajemnicę objawioną w Ukrzyżowanym. Wyodrębniając jako powód męki i śmierci Chrystusa właśnie miłość miłosierdną i dobroduszną względem grzesznika⁵¹, jesteśmy w stanie przekonać nawet najbardziej zatwardziałych, oziębłych i podejrzliwych w stosunku do Boga o Jego bezkompromisowym podejściu do zbawienia człowieka⁵². Nie bez przyczyny jest tu często mowa o miłości ukrzyżowanej, jakiej daje wyraz Bonawentura również w wielu swoich dziełach, a najpełniej rozwija w traktatach mistycznych. Dla Doktora serafickiego otwarcie boku Chrystusowego jest otwarciem dla ludzkości głębi Bożej miłości wyrażonej w miłości Syna Bożego. To miłość, która nie tyle podaje racje, ile świadczy i przekonuje swoim przykładem, pragnie pociągnąć i zjednoczyć miłującego z umiłowanym, Boga z człowiekiem. Taka miłość przyjmuje tutaj wszelkie znamiona współczucia i współcierpienia („compassio”): Bóg współczuje i współcierpi z człowiekiem, a człowiek współczuje i współcierpi z Bogiem⁵³. Ten wymiar Chrystusowej męki podkreśla ponadto, że do tajemnicy Bożej miłości można dotrzeć jedynie przez naśladowanie ubóstwa, uniżenia i wyniszczenia podobnego do tego, jakiego doświadcza Ukrzyżowany. Nie dziwi zatem, że Bonawentura zachęca wszystkich tych, którzy dążą

⁵⁰ „Ideo nota quod, sicut cura est Deo de corpore animalis cuiuscumque providendo sibi cibum convenientem, sic cura est eidem de nutrimento nobilissimi sui corporis mystici, quod est Ecclesia, cuius Christus Filius Dei est caput; nec aliunde vegetari debet et vivere quam a capite suo, ut omnia membra, scilicet viri iusti, unita et sibi invicem coherentia in Christo capite, ipsius spiritus et amore nutriantur per hoc Sacramentum unitatis et pacis; ac per hoc, sicut non est vita corpori absque incorporatione cibi convenientis ei, sic animae rationali non est vita spiritualis sine incorporatione et invisceratione huius cibi spiritualis sibi convenientis; unde inquit Christus: *Qui manducat me, vivet propter me*. – Haec est autem differentia inter comestionem corporalem et spiritualement, quia ibi cibus comestus transit in substantiam et nutrimentum comedentis, hic vero comedens incorporatur Christo et transit in unitatem et amorem spiritus Christi” – *De Praeparatione ad Missam*, 1,13 (VIII, 103b–104a).

⁵¹ *Sermones dominicales* ad fidem codicum nunc denuo editi studio et cura J.G. Bougerol, Bibliotheca Franciscana Scholastica Medii Aevi XXVII, Grottaferrata 1977 (= SD), ser. 31, 8, s. 354: „Si enim quaeratur: Quid movit Filium Dei ad patiendum pro nobis, non invenitur alia causa quam eius benevolentia et caritas misericordissima”. W cierpieniu ciała oraz w przelaniu krwi „manifestatur immensa Dei caritas [...]” – *IV Sent*, d. 11, p. 2, a.1, q. 2 (IV, 257a).

⁵² Ser. 23,7, SD, s. 300–301: „[...] posuit animam suam in argumentum praecipuae dilectionis ad inflammandum tepidos [...] hoc modo Christus in argumentum vehementissimi amoris voluit, aperiri pedes, manus, fenestrari et latus, ut nos reciperet intra viscera caritatis suae et ab hoste maligno tueretur et defenderet”.

⁵³ *De triplici via*, c. 3, n. 3 (VIII, 12b): „Primo considera, quis est qui patitur, et eidem subdere per rationis assensum, ut credas firmissime, Christum veraciter esse Dei Filium, omnium rerum Principium, Salvatorem hominum, Retributorem meritorum omnium. Secundo, qualis est qui patitur, et ei coniungere per compassionis affectum, ut compatiaris innocentissimo, mitissimo, nobilissimo et amantissimo”.

do doskonałości życia chrześcijańskiego, do naśladowania tej miłości ofiarniczej i otwartej na Boga oraz na bliźniego⁵⁴. Z tej też racji w dziele *De triplici via* szczytem pragnienia jest nie tyle przypodobanie się Bogu lub przeświadczenie, że podoba nam się tylko to, co jest miłe Bogu, ile zjednoczenie tych upodobań w ukrzyżowanej miłości do Boga, jaką wzbudza, widzi i ponosi dla innych⁵⁵. Podobnie w *Itinerarium* wędrówka umysłu i duszy przemierzona przez ciemności krzyża prowadzi do samego źródła ukrytej miłości Boga⁵⁶. To tutaj ostatecznie można odkryć prawdziwe oblicze Trójcy jako miłości, w człowieku Jezusie Chrystusie zawieszonym na krzyżu dla zbawienia człowieka, dla pojednania go z Bogiem. Dla Bonawentury ukrzyżowany Jezus jest tajemnicą Bożej miłości tak dla naszego świata, jak i dla poznania dynamiki intratrynitarniej. To prawdziwe zaślubiny między naturą ludzką a naturą boską, oparte jedynie na dobrowolnej, bezinteresownej i bezgranicznej miłości.

4. Miłość jako wypełnienie najważniejszego przykazania i pełnia istnienia chrześcijanina⁵⁷

Pełne zjednoczenie w miłości nie jest przywilejem udzielonym wyłącznie Matce Zbawiciela, lecz jest możliwością i celem przedstawionym każdemu stwo-

⁵⁴ Por. *De perfectione vitae*, 6,1 (VIII, 120b): „[...] sed totaliter per ostium lateris ingredere usque ad cor ipsius Iesu, ibique ardentissimo Crucifixi amore in Christum transformata, clavis divini timoris confixa, lancea praecordialis dilectionis transfixa, gladio intimae compassionis transverberata, nihil aliud quaeras, nihil aliud desideres, in nullo alio velis consolari, quam ut cum Christo tu possis in cruce mori”.

⁵⁵ W *De triplici via*, cap. 2, n. 8 (VIII, 9b–10a), już w drugim rozdziale stwierdza ze zdecydowaniem: „Complacentiam vero debemus Deo triplici modo exsolvere: primo, ut sic coaptetur complacentia nostra ad Deum, ut unicuique placeat, quod solus Deus placeat sibi; secundo, ut hoc placeat, quod ipse placeat soli Deo; tertio, ut placeat ei, quod in hac complacentia communicent ceteri. Prima est magna, secunda maior, tertia maxima. In prima est amor gratuitus, in secunda amor debitus, in tertia amor ex utroque permixtus. In prima crucifigitur mundus homini, in secunda homo mundo, in tertia crucifigitur homo pro mundo, ut pro omnibus velit mori, ut et ipsi placeant Deo. – Et hic est status et gradus perfectae caritatis, ante cuius assecutionem nemo debet se aestimare perfectum. Tunc autem hanc perfectionem assequitur, quando cor semper invenit non solum voluntarium, sed etiam avidissimum ad moriendum pro salute proximorum, secundum quod Paulus dicebat: Ego libentissime impendam et superimpendar ipse pro animabus vestris. Ad hanc perfectam dilectionem proximi non pervenitur, nisi prius perveniatur ad perfectam dilectionem Dei, propter quem diligitur proximus, qui non est amabilis nisi propter Deum”. Por. H. P. Heinz, *Dreifältige Liebe – gekreuzigte Liebe. Eine Bonaventura-Interpretation*, „Wissenschaft und Weisheit”, 47 (1984), s. 18–20.

⁵⁶ *Itinerarium*, c. 7, 1–2, 4–6 (V, 312a–313b). Por. I. Delio, *Crucified love: Bonaventuras mysticism of the Crucified Christ* (= „Studies in Franciscanism”), Quincy 1998, s. 97–105.

⁵⁷ A. M. Di Monda, *L'amore a Dio e all'uomo secondo S. Bonaventura*, „Palestra del Clero”, 53 (1974), s. 959–960.

zeniu. Poznanie miłości okazanej człowiekowi przez Boga powinno bowiem prowadzić człowieka do życia tą właśnie miłością. I tak, Bonawentura stwierdza wzniosłość i prymat miłości nad wszystkimi cnotami głównymi ze względu na przedmiot i cel, do których dąży, a którymi jest sam Bóg⁵⁸. Ponadto uznaje pierwszeństwo miłości nad cnotami teologicznymi, gdyż dostrzega w niej zdolność do najpełniejszego upodobnienia się do Boga, czyli osiągnięcie całkowitego przeobóstwienia. To właśnie miłość pozwala duszy na osiągnięcie doskonałości. Powołuje się tutaj na potrójną przyczynę: poruszającą, wzorcową i końcową⁵⁹. Miłość jest czymś w rodzaju duszy dla wszystkich innych cnót, gdyż to właśnie ona prowadzi je do działania, nadaje im kształt i jest ich dopełnieniem. Dotyczy nie tylko do cnót teologicznych, ale także wszystkich cnót moralnych. Bez miłości wszelka cnota jest naga i bezkształtna („informes et nudaе”), pozbawiona złotej szaty miłości⁶⁰. W ten sposób miłość staje się zaczynem, fermentem, który jest w stanie przemienić całe życie człowieka, a podobnie jak zaczyn przemienia mąkę w chleb, tak miłość uzdalnia duszę do włączenia się w Boże życie i do doskonalenia i spalania się dla dobra⁶¹. Nie jest to jednak miłość tylko uczuciowa lub abstrakcyjna, lecz ma ona wszelkie znamiona wszechstronności, gdyż dotyczy wszystkich innych cnót⁶². Dla Bonawentury *amor* i *caritas* cechują tak mądrość, jak i łaskę oraz sprawiedliwość. Całe zresztą objawienie biblijne, wszelkie jego tajemnice oraz ich zrozumienie – wszystko jest ukierunkowane na miłość⁶³. W człowieku każdy jego aspekt, każda zdolność musi być bowiem sprostowana i przesycona miłością, do miłości musi się sprowadzać i w niej spełniać⁶⁴.

⁵⁸ Dom. XVII post Pentecosten, ser. 1 (IX, 419): „Deus enim proprie et principaliter est obiectum caritatis; et haec est ratio, quia dilectio Dei est primum et maximum mandatum. Nam proximus et omnis homo non debet diligere nisi propter Deum, aut in Deo ratione divinae imaginis et similitudinis; unde simile mandatum reputatur”. Podobnie stwierdza w *Breviloquium*, p. V, c. 8 (V, 262): „Et quia omnia praecepta vel ad Deum referuntur vel ad proximum, tamquam in finem, et in illud quod est ad finem; hinc est quod in his duobus mandatis clauditur collectio mandatorum et comprehensio omnium Scripturarum”.

⁵⁹ Por. A. Nguyen Van Si, *La théologie de l'imitation du Christ d'après Saint Bonaventure*, Roma 1991, s. 160.

⁶⁰ „Caritas ergo est finis et forma omnium virtutum et fundatur super *spem de corde puro et fide non ficta* [...] Hae ergo virtutes informes et nudaе sunt philosophorum, vestitae autem sunt nostrae. Vestiri autem debent auro amoris, quia omnes parietes templi vestiti erant auro [...]” – In *Hexaëm.*, VII, n. 14–15 (V, 367b).

⁶¹ *Sermones Theologici*: ser. 2, *De Regno Dei descripto in parabolis evangelicis*, 39 (V, 550b): „[...] fermentum vero caritas ratione caloris. Sicut enim mediante calore fermenti pasta disponitur et fit esibilis, sic mediante caritate Christo incorporamur et in bono consummamur”.

⁶² Por. J. Châtillon, *Le primat de la vertu de charité dans la théologie de saint Bonaventure*, [w:] *San Bonaventura maestro di vita francescana e di sapienza cristiana*, Roma 1976, t. 3, s. 221, 223.

⁶³ In *Hexaëm.*, XVIII, n. 32: „Iste ergo est fructus Scripturarum, scilicet caritas. Propter hanc sunt mysteria, intelligentiae, theoriae”.

⁶⁴ *III Sent.*, d. 27, a. 1, q. 2, ad 4 (III, 592): „Ad illud quod obiicitur, quod praeceptum caritatis comprehendit omnia praecepta; dicendum, quod non comprehendit ea per omnimodam identitatem, sed per quandam reductionem; omnia enim praecepta reducuntur ad illam et in

To sprostowanie i przesylenie przejawia się w przykazaniu miłości, do którego Bonawentura odwołuje się jako do wymiaru absolutnego w życiu chrześcijańskim. Wymiar ten zdradza nawet pewne znamiona ekskluzywizmu nakazanego człowiekowi, który obiera sobie Boga jako cel ostateczny⁶⁵. Ta paradoksalność wolnego wyboru i nakazu dokonuje się ponadto przez sposób jego wypełnienia. Doktor seraficki domaga się poważnego potraktowania tak pierwszego, jak i drugiego członku, to znaczy zarówno samego nakazu, jak i sposobu jego praktykowania. Wyłączność oraz totalność miłości zakłada bowiem i wykluczenie wszelkiego uczucia obcego samej miłości, i wszelkiego uczucia z nią sprzecznego, to znaczy takich uczuć, które byłyby ponad lub na równi z Bogiem. W pierwszym znaczeniu, kiedy wszystkie poruszenia serca są – z miłości – odniesione do Boga, mamy do czynienia jednocześnie z całkowitym panowaniem Boga w człowieku, choć oczywiście taka sytuacja może wystąpić w niebie. Totalność miłości w drugim znaczeniu urzeczywistnia się natomiast, kiedy dusza jest napełniona łaską, która usuwa wszelką winę i grzech śmiertelny. Dokładnie widać, że *caritas* w pierwszym znaczeniu nie może stanowić przedmiotu przykazania, a to, że jest ona wyrażona właśnie w takiej formie, świadczy z jednej strony o konieczności poznania przez człowieka celu, do którego dąży, opierając się na miłości, a z drugiej – o konieczności uświadomienia wierzącemu, żeby nie uważał się za doskonałego, dopóki nie osiągnie takiej właśnie doskonałości⁶⁶. Dla Bonawentury takie pojmowanie miłości nie zasklepia jednak człowieka w intymistycznym i indywidualistycznym pojmowaniu swojej relacji do Boga, a co za tym idzie – także istoty swojego zbawienia. Doskonalenie się w miłowaniu i w poznaniu nie pozwala człowiekowi na zamykanie oczu na świat zewnętrzny, któremu nie jest obca nienawiść i niesprawiedliwość.

Miłość do Boga oznacza zresztą nie tylko umiłowanie Boga, lecz także tego wszystkiego, co On kocha. W ostatecznym rozrachunku chodzi tutaj o to, że „obszar i zakres” Bożej miłości jest znacznie szerszy niż można to sobie wyobrazić. Odwołując się do Pawłowego pojęcia miłości jako „więzi doskonałości” (Kol 3,14), Bonawentura podkreśla zdolność miłości do łączenia („vinculum ligans”) w swojej niezmierzonej szczodrości wielu wymiarów całej rzeczywistości stworzonej⁶⁷. Ten, kto kocha Boga, kocha także całe stworzenie („ex caritate imperante”), mimo że miłością („ex caritate elicente et informante”) darzy przede wszystkim siebie samego, bliźniego oraz swoje ciało⁶⁸, pragnąc dla nich, gdyż są w stanie je osiągnąć, to samo najwyższe Dobro. Odwołanie do przy-

illa consummantur; et ideo ex hoc non potest concludi quod habitus caritatis sit aliis communis nisi solum per reductionem”.

⁶⁵ In *Hexaëm.*, XVIII, n. 4: „Sicut ergo intellectus ordinatur ad affectum, et fides est via ad caritatem; sic istae illustrationes transire debent in affectum, ut intellectus speculativus fiat practicus”.

⁶⁶ Por. *III Sent.*, d. 27, a. 2, q. 6 (III, 613b).

⁶⁷ *III Sent.*, d. 29, art. un., q. 1 (III, 639–640).

⁶⁸ *III Sent.*, d. 28, art. un., q. 4 (III, 629); *Breviloquium*, p. V, c. 8, n. 1 (V, 262a).

kładu św. Franciszka staje się dla Bonawentury koniecznością unaocznienia tej prawdy⁶⁹. Autentyczną więź miłości cechuje człowieka, kiedy gardząc rzeczami przyziemnymi, pożąda rzeczy szlachetniejszych, poszerzając się „in medio”, czyli w swoich zdolnościach „odśrodkowych” i „dośrodkowych”⁷⁰. Ta zdolność do „rozszerzania” („dilatatio”) polega bowiem na uporządkowanym i świadomie nakierowanym na swój cel odniesieniu do wszystkich oraz do wszystkiego, wykluczając tym samym wszelkie umiłowanie dobra prywatnego⁷¹.

Zbyteczne wydaje się podkreślanie, że ta szczególna cecha miłości jako więzi nie powinna nigdy zabraknąć w duszy kontemplacyjnej, czyli w zakonnikach. Taki człowiek musi bowiem posiadać doskonały zapał, który byłby w stanie walczyć i odeprzeć napór zła, nie wyłączając ani niedomagań fizycznych, ani niedostatków wszelkiego rodzaju. Taki zaś zapał jest nieodłączny od pobożności i cierpliwości. Co więcej, są to dla Bonawentury znaki człowieka prawdziwie duchowego, naznaczonego darem kontemplacji, nie do osiągnięcia bez autentycznej miłości względem brata. Bóg nie objawia się bowiem człowiekowi koniekrowanemu pozbawionemu miłosiernego współczucia względem bliźniego. To zaś oznacza, że prawdziwa miłość względem bliźniego obfituje w dzieła i przedsięwzięcia wobec braci, gdyż miłość zawsze żywi się uczynkami⁷², wznosząc wiernych – podobnie zresztą jak samego Chrystusa – na wyżyny nieba, ale także sprowadzając do otchłani ludzkiego piekła⁷³.

Po przedstawieniu istoty przykazania miłości pozostaje nam jeszcze do określenia, w jakim stopniu i w jakim porządku powinno się kochać. Temu zagadnieniu poświęca Bonawentura wiele miejsca, być może świadom tego, że nie wystarczy kochać i być kochanym, ale w miłości należy zachować pewną *ratio* oraz pewien *ordo*, bez których miłość może stać się nie tyle wypaczona, co nawet wynaturzona. Dla Bonawentury istnieje pewna „ratio diligendi”, która powinna być brana pod uwagę, a która wynika z podwójnego porządku odzwierciedlanego

⁶⁹ *III Sent.*, d. 28, art. un., q. 1 (III, 622).

⁷⁰ *In Hexaëm.*, XXIII, n. 19 (V, 447b): „Non sufficit autem verus cultus, nisi sit perfectus nexus, quia caritas docet Deum colere et amare; et hoc est, quando anima infima contemnit, summa appetit, in medio dilatatur, ita quod in supremo habet sublimationem, in imo sequestrationem, in medio dilatationem; et hoc est sempiternae beatitudinis appetitus praecipuus, supernae dilectionis affectus dilatatus, mundanae prosperitatis vel possessionis contemptus perfectivus”.

⁷¹ *In Hexaëm.*, XXIII, n. 21 (V, 448a): „[...] quicumque vult habere caritatis nexum, quod habeat ordinatum affectum ad omnes; sed hoc habere non possunt, si sint privati boni amatores”.

⁷² W odróżnieniu do miłości zachłannej i chciwej, „probatio dilectionis exhibitio est operis”. *Dominica IV in Quadragesima*, ser. 18, n. 10, 13, [w:] *Sermons de Tempore. Reportations des sermons de saint Bonaventure d'après le manuscrit Milan, Ambros. A 11 sup.*, ed. J. G. Bougerol, Paris 1990, s. 263, 265.

⁷³ *In Hexaëm.*, XXIII, n. 24 (V, 448ab): „Nisi enim homo sit misericors, non est dignus recipere illum qui propter misericordiam descendit de caelo”; n. 31 (V, 449b): „ascensus purpureus est caritas, quae facit ascendere ad superiora et descendere ad inferiora”.

przez miłość⁷⁴. Z jednej strony miłość zależy bowiem od swojej wewnętrznej struktury, z drugiej – od natury, której jest dopełnieniem.

Jeśli chodzi o pierwszy element, to oddaje on zależność, jaka istnieje między dobrem, większym dobrem i najwyższym dobrem⁷⁵. Kiedy postrzegamy miłość w tym pierwszym znaczeniu, to zauważamy, że nie może ona nie postawić na pierwszym miejscu właśnie Boga, którego kocha jako ostateczny cel i najwyższe dobro. W tym sensie należy mówić, że Bóg jest miłością pierwszą i absolutną, jedynym prawdziwym źródłem jakiegokolwiek zdrowej miłości. Nic i nikt nie może zostać przedłożony ani nawet dorównać miłości do Boga, gdyż miłość w samej swojej definicji jest uczuciem, przez które Boga kocha się dla Niego samego, a bliźniego dla Boga⁷⁶. Doprecyzowując to pojęcie, Bonawentura dodaje w swoim końcowym dziele, że „jeśli nie chcemy, aby inne uczucia zostały zanieczyszczone, trzeba koniecznie, aby nasza miłość była święta. Lecz miłość może być uzdrowiona tylko dzięki Bożej miłości, która jest czysta, opatrnościowa, pobożna i wieczna [...]”⁷⁷.

Jeśli chodzi o drugi element, który bierze pod uwagę działanie samej natury, to należy stwierdzić, że najpierw ma ona zastosowanie w stosunku do swoich, a następnie do obcych, najpierw do bliskich, później do dalekich. Tak więc miłość postępująca zgodnie z naturą najpierw zwraca się do siebie, a dopiero później do bliźniego. Jest to naturalny porządek, który dotyczy także miłości, gdyż każdy byt dąży do doskonałości bardziej w sobie niż w jemu podobnych bytach. Zresztą takie prawo jest dość rozpowszechnione, każdy bowiem ciężar przyciąga bardziej na właściwe miejsce to ciało, do którego należy, niż ciało, do którego jest doczepiony. Nie powinno więc dziwić, że nasza miłość pragnie przede wszystkim, aby Bóg zjednoczył się z nami i w nas zamieszkał, my zaś z naszej natury dążymy do Niego i w nim odnajdujemy nasz pokój⁷⁸.

Według tego porządku, na kolejnym miejscu znajduje się nasz bliźni, którego jednak należy kochać jak siebie samego. Z tego wynika, zauważa Doktor seraficki, że nie należy pojmować tej miłości w znaczeniu ilościowym, ale jakościowym, kwalifikującym to działanie jako odkrywanie podobieństwa Bożego

⁷⁴ Zastanawia się nad tym w jednym z rozdziałów *Breviloquium*, p. V, c. 8 (V, 262a), gdzie naucza, że „Et caritas ipsa est radix, forma et finis virtutum, iungens omnes cum ultimo fine et ligans omnia ad invicem simul et ordinate; ideo ipsa est pondus inclinationis ordinatae et vinculum colligationis perfectae, ordinem quidem servans respectu diligendorum diversorum quantum ad affectum pariter et effectum, unitatem autem habens in habitu quantum ad unum finem et unum principale dilectum, quod est ratio diligendi respectu omnium aliorum, quae per amoris vinculum nata sunt colligari in unum Christum quantum ad caput et corpus, quod universalitatem in se continet salvandorum”.

⁷⁵ *III Sent.*, d. 29, art. un., q. 1–2 (III, 638): „[...] primo diligendus est Deus, qui est supra nos, secundo quod nos sumus; tertio, quod iuxta nos; quarto, quod supra nos”.

⁷⁶ *III Sent.*, d. 27, a. 1, q. 3: „Caritas facit Deum diligere propter se, et proximum propter Deum”.

⁷⁷ *In Hexaëm.*, VII, n. 14 (V, 367b).

⁷⁸ *III Sent.*, d. 29, art. un., q. 3 (III, 644b).

w innych. Oznacza to, że nie powinno się kochać bliźniego w doskonałej równości z sobą samym, lecz w pragnieniu dla niego tego samego dobra, jakim jest Bóg⁷⁹. Wreszcie zaś powinniśmy darzyć miłością także nasze ciało, które jest przeznaczone wraz z duszą do wiecznego szczęścia w niebie i do oglądania Boga.

Taki jest w ujęciu Bonawentura porządek logiczny, który moglibyśmy określić jako zstępujący. Ten porządek zostaje jednak poważnie naruszony, kiedy przyjmiemy jako miernik praktyczne wypełnienie tego przykazania („*exercitationis perfectionem*”). Tutaj zauważa Bonawentura, że następuje odwrócenie porządku. Na pierwsze miejsce wysuwa się bowiem miłość do bliźniego, a dopiero później odnajdujemy miłość do Boga. Takie postępowanie Bonawentura uzasadnia faktem, że kto chce prawdziwie kochać Boga, musi najpierw ćwiczyć się w miłości do bliźniego⁸⁰. Oczywiście nie chodzi tutaj o jakieś oddzielanie tych dwóch rodzajów miłości lub ich separowanie⁸¹. Dla Doktora serafickiego wszelka miłość odłączona od swojego pierwotnego źródła i ostatecznego celu, Boga, jest próżnością, także tak pojmowana miłość do bliźniego. Podkreśla to otwarcie, kiedy pisze, że wszelkie zło dla człowieka pochodzi właśnie z chęci praktycznego lub efektywnego odseparowania się od Boga: „Kiedy kocha się jakieś dobro zmienne, przemijające, próżne, człowiek przechodzi od prawdy i pograża się w próżności (*a veritate ad vanitatem*)”, a przejście powinno być raczej od wszystkiego, co nas otacza, do prawdy, aby nie znajdować rozkoszy jak tylko w Bogu⁸². Tak pojmowana miłość nie dopuszcza żadnego wyjątku i nie może być w żaden sposób nawet porównywana z miłością do bliźniego, nawet jeśli jedna i druga jest tylko aktem skończonym człowieka. W opinii Bonawentury akt miłości względem Boga jest nieskończenie wyższy niż akt miłości względem bliźniego, gdyż ten pierwszy pragnie osiągnąć dopełnienie w nieskończoności samego Boga⁸³. Według takiego ujęcia, Bonawentura uważa, że nie można nawet porównywać doskonałej miłości względem bliźniego, która polegałaby na oddaniu życia za niego, z niedoskonałą miłością względem Boga, która stara się jednak kochać Boga dla Niego samego i ponad wszystko. W ostatecznym rozrachunku to nie tylko nie może, ale także nie powinno zdarzyć w stosunku

⁷⁹ Tamże (III, 645a).

⁸⁰ *III Sent.*, d. 29, art. un., q. 4 (III, 650b): „Item, processus est ab inferioribus ad superiora et ab imperfecto ad perfectum secundum rectum ordinem, non e converso: si ergo dilectio Dei perfectior est quam dilectio proximi, dilectio proximi est via ad illam. Sed via prior est quam terminus: ergo [...]. Prior est dilectio proximi quam dilectio Dei. Qui enim vult esse perfectus amator Dei prius debet se exercere in amore proximi [...]”.

⁸¹ *III Sent.*, d. 27, a. 1, q. 2, concl. (III, 595): „[...] illa duo praecepta non sunt diversa formaliter sed solum materialiter quia ‘unum illorum clauditur in altero’ secundum quod Magister dicit in littera”.

⁸² *In Hexaëm.*, XIX, n. 1–2 (V, 420a): „Oportet ergo transire ab omnibus ad veritatem, ut non sit delectatio nisi in Deo”.

⁸³ *III Sent.*, d. 29, art. un., q. 2 ad 5.

do bliźniego, lecz w stosunku do bliźniego z miłości do Boga⁸⁴. I taka miłość wznosi chrześcijanina na wyżyny zjednoczenia z Bogiem. O tej współzależności Bonawentura wspomina w kilku dziełach, najpełniej jednak ukazuje ją w dziele po części duchowo-mistyczny, jakim jest *Itinerarium mentis in Deum*, w którym podaje w końcowych rozdziałach sedno swojego rozumowania.

Ostatecznie Bonawentura dochodzi do zaskakujących konkluzji. Możliwość rozumowego rozróżnienia jest oczywiście konieczna, aby zachować właściwą współzależność i odpowiedni porządek w postrzeganiu przykazania miłości, bez których nie można mówić o prawdziwej miłości. Niemniej jednak Bonawentura jest świadom, że oba te przykazania dotyczą tej samej rzeczywistości oraz sprowadzają się ostatecznie do dwóch stron tego samego medalu⁸⁵. Bez miłości przykazanie staje się ciężarem nie do udźwignięcia i nakazem nie do wypełnienia, bez przykazania miłość staje się próżnym i nietrwałym poruszeniem serca i umysłu człowieka⁸⁶. Potwierdzają to liczne teksty Doktora z Bagnorei⁸⁷.

5. Miłość i poznanie w dynamice życia chrześcijańskiego

Nie można mówić o całościowym ukazaniu pojęcia miłości bez choćby skrótownego ukazania jej relacji do poznania, a co za tym idzie – do mądrości. Dość często Bonawentura zestawia te dwa koncepty, czasami ukazując ich niedopełnienie, jeśli brakuje drugiego elementu: „Scientia inflat, sed caritas aedificat; ideo oportet iungere cum scientia caritatem”⁸⁸ lub też „inchoatur in cognitione et in affectione consummatur, secundum quod ipse gustus vel saporatio est experimentalis boni et dulcis cognitio”⁸⁹. Prawda poznana i ukochana nadaje sens i błogość naszemu życiu, ukierunkowując je na wieczną szczęśliwość⁹⁰.

⁸⁴ *III Sent.*, d. 29, dub. 5 (III, 654): „Dicendum, quod signum perfectae caritatis et effectus est promptitudo moriendi pro fratre; ista tamen promptitudo non inest caritati solummodo ex dilectione fratris, sed ex dilectione fratris relata ad dilectionem Dei, quem perfectus propter se et super omnia diligit et ob cuius amorem etiam pro ipso fratre vult mori”.

⁸⁵ Ph. Delhayé, *La charité, „premier commandement” chrétien chez S. Bonaventure*, [w:] S. Bonaventura 1274–1974, t. 4: *Theologica*, Grottaferrata (Roma) 1974, s. 507–510.

⁸⁶ *IV Sent.*, d. 37, a. 1, q. 3 (IV, 806): „Cum enim dicitur, quod lex nova est onus leve, hoc dicitur ratione caritatis, quae cetera mandata facit facilia, quia qui caret valde difficulter potest onus portare”. *III Sent.*, d. 40, art. un., q. 3 (III, 891): „[...] levius est Evangelium, quia, cum in observantia Legis evangelicae moveatur amor [...] ratione affectionis moventis Lex evangelica est facilis et suavis”. Por. ponadto *II Sent.*, d. 28, a. 1, q. 3 (II, 680).

⁸⁷ *De S. Agnete virgine et martyre*, ser. II, 1 (IX, 506): „Omnes autem leges divinae ad unam legem divinam reducuntur, scilicet ad legem dilectionis”.

⁸⁸ *De donis Spiritus Sancti*, IV, 24 (V, 478).

⁸⁹ *III Sent.*, art. un., q. 1, concl. (III, 774b).

⁹⁰ Por. C. Del Zotto, *La sapienza come amore nel Dottore Serafico*, „Doctor Seraph”, 33 (1986), s. 30–31.

W opinii Bonawentury poznanie prawdy dokonuje się dzięki obecności Jezusa Chrystusa, wewnętrznego Mistrza, który przez przykład swojego życia oraz przez działanie Ducha Świętego oświeca człowieka od wewnątrz⁹¹. Z tej też racji Jezus jest szczególnym nauczycielem mądrości, bo nie tyle zwraca naszą uwagę na poprawne poznanie, ile jego słowa są „verba divini amoris, quae penetrant medullas cordis”⁹². Oprócz miłości to bowiem mądrość jest nadrzędnym celem, jaki pragnie przekazać człowiekowi Słowo wcielone, bo tylko ona w łączności z miłością prowadzi do zbawienia, będącego całkowitym zjednoczeniem z Bogiem⁹³. W to mądrościowe poznanie może zatem wprowadzić człowieka nie tyle intelektualne zrozumienie rzeczywistości, także zbawczej, ile uczucie (*affectus*), które pozwala na egzystencjalne scalenie z Jezusem Chrystusem⁹⁴.

Teolog z Bagnorei nie poprzestaje jednak na tym stwierdzeniu, lecz przygląda się uważnie i analizuje szczegółowo korelację, jaka zachodzi między miłością a mądrością. Wychodzi z dość prostego założenia, że poznanie i miłość czynią człowieka wierzącego mądrym i wdzięcznym za dzieło odkupienia, które domaga się głębszego wglądu w ludzkie istnienie i odkrywanie Bożego zamysłu z nim związanego, a objawionego w Słowie wcielonym⁹⁵. Co więcej, dochodzi do wniosku, że Bóg nie może kochać jak tego, kto przebywa z mądrością, kto wraz z nauką pragnie miłości, a wspólnie z rozumowym roztrząsaniem spraw dąży do osiągnięcia mądrości pochodzącej od Boga⁹⁶. Między miłością a mądrością zachodzi bowiem współzależność, która jest nie do przecenienia. Nauczanie Doktora serafickiego w tej sprawie jest nader jednoznaczne, kiedy rozpatruje charakter daru mądrości: „Hinc, quicumque habet caritatem, habet unde possit delectari et gustare, «quoniam suavis est Dominus» (Ps 33,9); sed donum sapientiae consistit in gustu illius summae dulcedinis: igitur quicumque habet

⁹¹ *In Hexaëm.*, XII, n. 5 (V, 385a): „Ipse enim intimus est omni animae et suis speciebus clarissimis refulget super species intellectus nostri tenebrosas [...] non loquendo sicut et nos sed interiorius illustrando [...]”.

⁹² *Sermones Theologici*, ser. 4: *Christus unus omnium magister*, n. 26 (V, 573b).

⁹³ Por. *Tractatus de plantatione Paradisi*, n. 1 (V, 574b–575a): „Sicut in Christum pie intenduntibus aspectus carnis, qui patebat, via erat ad agnitionem Divinitatis, quae latebat; sic ad intelligendam divinae sapientiae veritatem aenigmaticis ac mysticis figuris intelligentiae rationalis manuducitur oculus. Aliter enim nobis innotescere non potuit invisibilis Dei sapientia, nisi se his quae novimus visibilium rerum formis ad similitudinem conformaret et per ea nobis sua invisibilia, quae non novimus significando exprimeret”.

⁹⁴ Por. *In Hexaëm.*, XII, n. 32 (V, 342a): „Et post: «amoventes oculos mentis», quia mens oculis intellectualibus aspicere non potest, et ideo amovendi sunt [...] Tunc Christus recedit, quando mens oculis intellectualibus nititur illam sapientiam videre, quia ibi non intrat intellectus, sed affectus. [...] quia affectus vadit usque ad profundum Christi”.

⁹⁵ Por. *III Sent.*, d. 6, dub. 3 (III, 165b): „Ad hoc quod quis fiat *sapiens*, concurret sapientia creata et increata, sicut ad hoc, quod fiat *gratus*, concurret caritas creata et increata”.

⁹⁶ Por. *Itinerarium mentis in Deum*, prol. 4, (V, 296ab): „[Nemo] credat, quod sibi sufficiat lectio sine unctione, speculatio sine devotione, investigatio sine admiratione, industria sine pietate, scientia sine caritate, intelligentia sine humilitate, studium absque divina gratia, speculum absque sapientia divinitus inspirata”.

caritatem, habet donum sapientiae. Sed donum sapientiae est supremum inter omnia dona et praesupponit omnia dona interiora: ergo quicumque habet caritatem habet omnia Spiritus Sancti dona”⁹⁷. Dar mądrości nie tylko zakłada zatem poznanie dzieła miłości dokonanego w Jezusie Chrystusie, Słowie ukrzyżowanym, lecz także otrzymanie daru miłości od Ducha Świętego. Mądrość jest bowiem darem najwznioślejszym i jako taki obejmuje także miłość. Poznanie wzniosłości tej Mądrości jako Osoby Boskiej staje się dopiero przedmiotem gorącej miłości ze strony tych, którzy jej pragną. To właśnie ten dar pozwala na prawdziwe rozkoszowanie się nawet miłością, tak że staje się on najwznioślejszym i najwyższym wśród darów udzielonych przez Ducha miłości⁹⁸.

Szczytem tego poznania jest percepcja umiłowanej prawdy dzięki kontemplacji, która realizuje się „per modum amoris et per modum cantici”⁹⁹. Bonawenturze chodzi tutaj o poznanie także naturalne, które przeradza się w mądrość, a ostatecznie przybiera mistyczny wymiar zjednoczenia z przedmiotem poznania¹⁰⁰. Nie wysuwa się już tutaj na pierwszy plan wysiłek człowieka, lecz raczej zdolność do przyjęcia tego światła, które pochodzi od samego Boga: „In amore Dei ipsi gustui coniuncta est cognitio. Optimus enim modus cognoscendi Deum est per experimentum dulcedinis; multo etiam excellentior et nobilior et delectabilior est quam per argumentum inquisitionis”¹⁰¹. Trzeba pozwolić na przeniknięcie się temu światłu, aby uczyniło ono człowieka całkowicie przesyconym Bożą mądrością i poznaniem Jego niezgłębionych tajemnic, które wołają do niego zewsząd, tak że świata zewnętrznego, jak i w jego wewnętrznej strukturze¹⁰². Jest to w ostateczności ujawnienia prawdziwej natury człowieka oraz jego ostatecznego celu. Nic zresztą nie jest w stanie zadowolić i nadać prawdziwego sensu ludzkiej egzystencji, jak właśnie głębokie zjednoczenie z Bogiem we własnym jestestwie i w prawdziwym poznaniu Jego darów¹⁰³.

⁹⁷ *III Sent.*, d. 36, a. un., q. 2, fund. 3 (III, 794ab).

⁹⁸ To zdumiewające stwierdzenie Bonawentury ma podstawy w jego teologii. Prawdziwa miłość to taka, która zna i prowadzi do upodobnienia się ze swoim przedmiotem ukochania, a nie ta, która wyłącznie kocha bez potrzeby poznania. Dlatego też nie powinno dziwić, że „Donum sapientiae est supremum” (*III Sent.*, d. 34, p. 2, dub. 5 (III, 770b)), bo „Sapientia, secundum quod est donum excellentissimum, est dicta a *sapere* non a *sapere* et ita includit caritatem” – *II Sent.*, d. 9, a. un., q. 4, concl., ad 7 (II, 249b).

⁹⁹ *In Hexaëm.*, XX, n. 12 (V, 427b): „Et ideo in Cantico loquitur Salomon per modum amoris et per modum cantici, quia ad illos fulgores non potest perveniri nisi per amorem”.

¹⁰⁰ Por. *Breviloquium*, p. V, c. 6 (V, 260a).

¹⁰¹ *III Sent.*, d. 35, art. un., q. 1, ad 4 (III, 775a).

¹⁰² *In Hexaëm.*, XVIII, n. 25 (V, 518b): „Sic homo Deum videns in omnibus, Deum gustans in omnibus tribus viribus suis... Sic in omnibus habet gustum et refectionem intellectus et affectus. – Ex his omnibus fructibus surgunt fructus amoris et caritatis, quae intenditur in omnibus”.

¹⁰³ Por. *Sermones Theologici*: ser. 2: *De Regno Dei descripto in parabolis evangelicis*, n. 15; (V, 543a): „Anima vero ad imaginem Dei facta est; et ideo ipse solus, eidem conveniens, ipsam satiat et delectat”.

6. Zakończenie

Trudno jest przedstawić zwięźle, a jednocześnie wyczerpująco, wszystkie kwestie związane z miłością u św. Bonawentury. Powód jest dość prosty, a jest nim – jak mogliśmy to sami zauważyć – bardzo obszerny sposób postrzegania miłości. Miłość nie tylko obejmuje w jego ujęciu sferę czysto ludzką, nie wykluczając uczuciowości człowieka, ale przede wszystkim dotyczy sfery życia chrześcijańskiego, takiego jak sama natura Boga lub istota postępowania człowieka ukazana w przykazaniu miłości. Bonawentura, pragnąc utrzymać w ciągłym napięciu oba te elementy, podkreśla również rolę miłości w życiu duchowym i mistycznym chrześcijanina. Te różnorodne aspekty staraliśmy się pokrótce przedstawić w naszym artykule.

Nie są to jednak spostrzeżenia odizolowane, choć tylko rzadko tak całościowo ujmowane, lecz wpisują się w wielowiekową tradycję myśli franciszkańskiej. Dał już temu wyraz wielki poeta Dante Alighieri, znany wszystkim ze swojej nieogarnionej wizji teologicznej autor *Boskiej Komedii*. Żyjąc kilka dziesięcioleci po śmierci św. Bonawentury, kiedy pragnie przedstawić osobę świętego, ucieka się do dosyć ciekawego zabiegu: teolog z Bagnorei wygłasza pochwałę św. Dominika, zakonodawcy swojego naukowego adwersarza, św. Tomasza z Akwinu. Pojawia się wtedy na ustach Doktora serafickiego zdumiewające wyznanie, na które może sobie pozwolić dusza przebywająca w szczęśliwości wiecznej oraz oglądająca siebie w świetle Bożego poznania i osądu: „L'amor che mi fa bella, mi tragge a ragionar [...]”¹⁰⁴. Jest to swojego rodzaju samookreślenie i kwintesencja całej teologii i różnorodnej działalności Bonawentury, w której spotykają się jednocześnie i obcuja ze sobą miłość, piękno i rozum. To sedno bonawenturiańskiej idei mądrości! Dzięki niej wiedza może kochać, a miłość pragnie wiedzieć („sapientia amorosa”¹⁰⁵), a obie rozkoszują się tym samym nieprzemijającym pięknem. Dla Bonawentury ani wiedza bez miłości, ani miłość bez wiedzy nie prowadzą bowiem do prawdziwego poznania czy to świata, czy to człowieka, czy to nawet Boga. Jedynie scalenie tych dwóch elementów w spójnym współdziałaniu i w nieprzerwanym napięciu prowadzi do osiągnięcia głębokiej mądrości oraz rzeczywistego szczęścia, to jest prawdziwego oglądania Bożej Chwały („Ubi deficit intellectus, ibi proficit affectus”¹⁰⁶). Wiedza prowadzi do umiłowania przedmiotu swojego zainteresowania, a miłość z kolei otwiera na piękno obiektu swojej fascynacji, bo „omnis sapiens pulchritudinis amator est” (każdy mędrzec jest miłośnikiem piękna)¹⁰⁷.

¹⁰⁴ A. Dante, *Divina Commedia. Paradiso*, XII, 31–32, Milano 1985, s. 99.

¹⁰⁵ *In Hexaëm.*, XIX, n. 2 (V, 420a).

¹⁰⁶ *Por. III Sent.*, d. 31, a. 3, q. 1 (III, 689a).

¹⁰⁷ *IV Sent.*, d. 24, p. 1, a. 1, q. 1 (IV, 608–609).

Ks. Marcelli Cogiel

Pluralistyczny wymiar zadań katechezy młodzieży

Wprowadzenie

W działalności katechetycznej, będącej rzeczywistością wiary, uznaje się, że w widzialnej, historycznej i społecznej formie Kościoła urzeczywistnia się Boże dzieło zbawienia. Ta zróżnicowana, pluralistyczna społecznie rzeczywistość potrzebuje badania, studiowania i rozwoju. Współczesna katecheza, podejmując wezwania czasu, dokonuje głębokiego wglądu w swoją istotę oraz środki, jakimi dysponuje.

W istniejącym pluralizmie kulturowym katecheza, podobnie jak cały Kościół, nie może oderwać się od świata, uciekać od niego. Wymaga się raczej, żeby zwrócić się ku światu z orędziem wiary, nadziei i miłości¹.

1. Katecheza wobec wyzwań kulturowego pluralizmu

Współczesna laicyzacja – dobrze już udokumentowana wynikami badań socjologicznych – jest procesem charakterystycznym dla kultury europejskiej. Coraz większe obszary tej ostatniej, w tym zwłaszcza kultura obyczajowa, wyłączają się spod wpływów wartości religijnych². Dzisiejszy człowiek zamyka się na transcendencję, jakby sądził, że i bez niej osiągnie swój pełny wymiar. A jeżeli nawet wiarę deklaruje, to wcale nie znaczy, że ta wiara jest żywa i w nim samym skuteczna. Jednym z wymiarów laicyzacji bywa bowiem rozdźwięk między wiarą a życiem. Ściślej: między globalną deklaracją wiary a realizacją wiary

¹ Por.: H. Fries, *Wiara zakwestionowana*, przeł. A. Paygert, Warszawa 1975, s. 162; M. Majewski, *Aktualne wyzwania katechetyczne*, Kraków 1997, s. 9–10.

² I. Borowik, *Procesy instytucjonalizacji i prywatyzacji religii w powojennej Polsce*, Kraków 1997.

przez postawy i zachowania moralne³. Zjawiskiem społecznym charakterystycznym dla Polski lat 1989–2001 jest „permisywizm moralny”. W postawach badanej młodzieży można znaleźć paradoksy charakterystyczne dla aktualnej świadomości moralnej przeważającej części polskiego społeczeństwa: z jednej strony przekonanie o znaczeniu i uniwersalności pewnych wartości i norm moralnych, z drugiej zaś „tolerancję” i brak wyczulenia wobec ich – nawet nagminnego – naruszania. Jest to ewidentny przejaw permisywizmu moralnego⁴.

W dobie obecnego załamania gospodarczego widać odrzucenie wartości tworzących naszą kulturę. U podstaw obecnych kłopotów leży głównie kryzys moralności i kultury. To przede wszystkim media grają na ludzkich emocjach, systematycznie rozmywając świadomość moralną Polaków, pobudzając – między innymi przez napastliwą reklamę – konsumpcjonizm i hedonizm.

Do dzisiejszego kryzysu ekonomicznego doszło nie tylko przez chciwość bankierów, malwersacje z wirtualnym pieniądzem i kreatywną księgowością, ale także przez umiłowanie przez społeczeństwo lekkomyślnego życia na kredyt. Tak więc prywatne obszary życia społecznego przenikają się z publicznymi, a wartości mieszają się z interesami, ściślej: interesy wypierają wartości z życia publicznego. W przestrzeganiu rzeczywistości życia codziennego odchodzi się od tego, co słuszne (wartości), w kierunku tego, co korzystne (interesy). Do tego dochodzi nowożytny i współczesny ateizm, utkany przeważnie z buntu przeciw namiastkom świętości, przeciw fałszywemu świadectwu o Bożej miłości, która zbawia. I stąd świadectwo codziennej ufności we wszechmoc Boga przebywającego wśród nas i świadectwo bezbronności, będącej owocem tego zawierzenia miłości, jest od pierwszych dni chrześcijaństwa jedyną skuteczną odtrutką na pokusy ideologizacji religii i jedynym godnym wolności stworzonej na obraz i podobieństwo Boże sposobem na pomoc w dojrzewaniu religijności do Jezusowej pełni. Ufność, że to nie my bronimy Boga i Jego wartości, lecz że jest odwrotnie: to On wszechmocną „miłością rozwiązuje to, co związane jest lękiem”⁵.

Z tej perspektywy każdy młody człowiek jest wart tej szczególnej miłości, wyzwalającej ku pełni człowieczeństwa, bez względu na stan i sytuację, w jakiej się znajduje. To prawda – najbardziej godnym tej miłości jest ten najwięcej cierpiący i pokrzywdzony. Z tej perspektywy miłości ważne są wszystkie potrzeby młodego człowieka. Stąd miłość ta urasta zarazem do rangi fundamentalnej metodologii wychowawczej.

³ J. Mariański, *Religia i moralność w społeczeństwie polskim: współzależność czy autonomia?*, [w:] *Kondycja moralna społeczeństwa polskiego*, red. J. Mariański, Kraków 2002, s. 495–500.

⁴ H. Świda-Ziemba, *Permisywizm moralny a postawy polskiej młodzieży*, [w:] tamże, s. 435–452.

⁵ A. Jarnuszkiewicz, *Dzisiejszy chrześcijanin w kulturze i świecie: Integrysta czy apostoł?*, „Horizonty wiary”, 11 (1992), s. 43.

2. Odpowiedzialność wychowawców za młode pokolenie w społeczeństwie pluralistycznym

Współcześnie pluralizm⁶ jest uznawany za podstawową zasadę funkcjonowania każdego poprawnie zorganizowanego społeczeństwa. Fundamentalną cechą społeczeństwa pluralistycznego jest uznanie jej różnorodności. W analizie socjologicznej społeczeństwo pluralistyczne – ze względu na jego liberalny charakter – bywa określane mianem społeczeństwa wyboru – w przeciwieństwie do społeczeństwa tradycyjnego, nazwanego społeczeństwem losu⁷.

Niebagatelne są konsekwencje pedagogiczne tak ukształtowanego pluralizmu. Rozbicie jednolitego systemu wartości i norm jednostkowych oraz społecznych oznacza, że społeczeństwo przestaje być całością moralną, rządzącą się wspólnie obowiązującymi normami. A to właśnie prymat wartości moralnych – jako wartości osoby ludzkiej – stanowi niekwestionowany warunek budowy zdrowych moralnie struktur ekonomiczno-ustrojowych i edukacyjnych społeczeństwa pluralistycznego⁸.

Jednocześnie na podstawie wcześniejszych refleksji można wnioskować, że w przyszłości młodzi mogą być skłonni do przyjmowania postaw permissywności moralnej wobec siebie i innych, że normy, które znaczna ich część uznaje w formule ogólnej, nie będą stanowiły dla nich skutecznych regulatorów w sterowaniu własnym życiem i nie staną się podstawą więzi zbiorowej. Tezę tę opieram na takiej oto przesłance: aby normy mogły spełniać regulatywne funkcje życia zbiorowego, powinny być spełnione następujące warunki: 1) musi istnieć głębokie przekonanie, że są one obowiązujące, że nie wolno od nich odstąpić w imię korzyści własnej, układów sytuacyjnych czy choćby najważniejszych celów osobistych, 2) społeczeństwo musi być świadome norm szczegółowych, które przede wszystkim sterują zachowaniem ludzi w codziennym życiu i stanowią regulatory funkcjonowania zbiorowego, 3) powinna istnieć świadomość dylematów moralnych, z jakimi człowiek spotyka się w konkretnych sytuacjach życiowych, 4) muszą funkcjonować mechanizmy społecznej kontroli.

Wychowawca – jak pisze Jan Paweł II – musi się odznaczać szczególnieą wrażliwością na wartości i instytucje kulturalne oraz pogłębiać znajomość nauk humanistycznych. Uzyskane w ten sposób kwalifikacje staną się ważnym narzędziem wspierającym program skutecznej działalności wychowawczej. Poza tym wychowawca musi się trzymać szczególnej drogi pedagogicznej, która z jednej strony precyzuje dynamikę rozwojową ludzkich sprawności, z drugiej zaś kształ-

⁶ *pluralis* – łac. ‘mnogość, wielość’; określono nim także różnorodność form życia społecznego podbijanych ludów, zwłaszcza form ich kultury.

⁷ F. Adamski, *Pluralizm*, [hasło w:] *Encyklopedia pedagogiczna XXI wieku*, t. 4, red. U. Śmiana, Warszawa 2005, s. 404–405.

⁸ Tamże, s. 405–408.

tuje w młodzieży warunki do udzielenia swobodnej i stopniowej na nią odpowiedzi. Wychowawca powinien mieć wyraźną świadomość celu ostatecznego, ponieważ w sztuce wychowania cele pełnią funkcję decydującą. Ich widzenie niepełne lub błędne albo też zapominanie o nich jest dowodem niekompetencji i staje się przyczyną jednostronności i wypaczeń. Prawdziwy wychowawca uczestniczy więc w życiu młodzieży, interesuje się jej problemami, stara się poznać jej zapatrywania, bierze udział w jej życiu sportowym i kulturalnym, w jej rozmowach. Jako dojrzały i odpowiedzialny przyjaciel wskazuje dobre cele i sposoby ich osiągnięcia, jest gotów wyjaśniać problemy i wskazywać kryteria, żeby z roztropnością i życzliwą stanowczością poprawiać oceny i postępowanie zasługujące na naganę. W klimacie „pedagogicznej obecności” wychowawca nie jest uważany za „przełożonego”, lecz za „ojca, brata i przyjaciela”⁹.

3. Katecheza w sercu misji ewangelizacyjnej Kościoła

W stosunku do wcześniejszych dokumentów katechetycznych nowe *Dyrektorium ogólne o katechizacji* z 1997 roku precyzuje pojęcia i ukazuje w szerszym świetle istotę ewangelizacji oraz katechezy. Rozróżnia się w nim wyraźne wąskie pojęcie „ewangelizacji” w sensie „pierwszego głoszenia wiary” (misje) od „ewangelizacji” pojętej jako całościowe, globalne posłannictwo – czyli misji Kościoła (DOK 60–62). Dopiero na tym tle *Dyrektorium* przedstawia nowe, pogłębione pojęcie katechezy, które przeszło ewolucję w ciągu dwudziestu wieków istnienia Kościoła. Ostatnie *Dyrektorium* objaśnia pojęcie i zadania katechezy w globalnym procesie ewangelizacji (DOK 46–49), zaznaczając, że katecheza zajmuje w tym procesie miejsce szczególne (DOK 49.63–64).

Katecheza jest formacją integralną. Jan Paweł II wskazuje kilka obszarów zagadnień, które może zostały zapomniane i które należy uwzględnić we współczesnej katechezie. Domaga się więc większego uwrażliwienia katechizowanych na społeczną doktrynę Kościoła, wychowania do dawania świadectwa, do umiejętności prowadzenia dialogu międzyreligijnego i umiejętności konkretnego zaangażowania w społeczeństwo w imię Ewangelii¹⁰.

Antidotum na laicyzację ma być przede wszystkim nowa ewangelizacja. Katechizacja musi być poprzedzona ewangelizacją. Gdy tej ostatniej brakuje, katecheza musi przejmować zadania ewangelizacyjne. Bywa, że z konieczności musi przejmować również zadania humanizacyjne. Na ignorancję religijną katecheza musi odpowiedzieć rzetelnym przekazem wiedzy oraz racjonalizacją wiary. Młode pokolenie trzeba nauczyć argumentacji na rzecz istnienia Boga.

⁹ Jan Paweł II, *Ojciec i nauczyciel młodzieży*, Watykan 1988, s. 18.

¹⁰ Por. A. Fassian, *Formacja katechetyczna w środowisku wielokulturowym*, „Horyzonty wiary”, 1 (1999), s. 35–38.

Wzbogacać wymiar intelektualny wiary, choć oczywiście bez szkody dla jej wymiaru przeżyciowego¹¹.

Integralnie z treścią ewangelizacji czasu przemian wiąże się katolicka nauka społeczna, stanowiąca narzędzie budowania nowego świata prawdy, sprawiedliwości, miłości i pokoju¹². Zbyt wielu powołuje się dzisiaj na tę naukę, nie znając nawet jej założeń. Posługują się nią instrumentalnie. Dogłębne poznanie nauki społecznej Kościoła wprowadza chrześcijanina w problemy bardzo żywotne dla każdego człowieka, powołanego przecież przez Boga do autonomicznego istnienia, ale także do przemienienia otaczającej rzeczywistości. Błędne rozwiązanie tych problemów prowadzić może do odejścia człowieka w świat fideizmu lub materializmu¹³.

Rozdzwięk między ewangelią a kulturą jest bez wątpienia dramatem naszych czasów

– stwierdził Paweł VI¹⁴. Jest dramatem w łonie Kościoła, a jego ofiarami i sprawcami zarazem są na ogół ludzie młodzi. To oni odczuwają boleśnie skutki dwuznaczności dążeń, jakie przeżywają, to im grozi wielkie niebezpieczeństwo rozdzwięku między etosem życia a ofertą Ewangelii. Wychowanie młodych ludzi w wierze stanowi w tym ujęciu raczej kwestię wiarygodności, gdyż jest tutaj wiele niedomówień czy uprzedzeń. Aby skutecznie i owocnie głosić Jezusa Chrystusa, trzeba nie tylko podawać wiarę metodologicznie poprawnie, uwzględniając przy tym doświadczenie ludzkie, ale także posługiwać się językiem zrozumiałym i przemawiającym do człowieka. Tylko wtedy uda się stworzyć odpowiedni klimat do przyjęcia orędzia oraz do przeżycia wiary, a tym samym do ewangelicznej i eklezjalnej formacji młodzieży¹⁵.

Doświadczenie niestałości, niepewności i prowizoryczności, jakie jest udziałem młodzieży, konkretyzuje się także (z łatwością) w jej wyborach na płaszczyźnie religijnej. Wobec Chrystusa, który wzywa człowieka do wyjścia z przeciętności i wygodnictwa, młodzieży potrzebne są bodźce, wzorce i świadkowie, którzy pomogą jej patrzeć z optymizmem i entuzjazmem na całość życia, jakie stanie się jej udziałem, a zarazem osobistym zobowiązaniem. Można też zauważyć, że młodzież szuka coraz bardziej sensu swojego życia. Młodzież trzeba ewangelizować przez wartości jej własnej kultury. Sama jednak młodzież stanowi siłę ewangelizacyjną w społeczeństwie, które w swoim pragmatyzmie jest narażone na zmaterializowanie i komercjalizację wszelkich relacji, aż po całkowite wygaszenie ducha. Nowe pokolenia wraz z własnym nonkonformizmem i idealizmem mogą uratować świat przed taką sklerozą materialną. Młodzi ewangelizują

¹¹ M. Majewski, *Antropologiczna koncepcja katechezy*, Kraków 1995, s. 98–100.

¹² Jan Paweł II, *Centessimus annus*, nr 56.

¹³ M. Majewski, *Tożsamość katechezy integralnej*, Kraków 1995, s. 63–65.

¹⁴ Jan Paweł II, *Ewangelii nuntiandi*, nr 20.

¹⁵ M. Majewski, *Pedagogiczno-dydaktyczne wartości katechezy integralnej*, Kraków 1995, s. 82–85.

również Kościół dzięki wartościom, jakich są nosicielami. Można zestawić kilka wartości moralnych, jakie młodzież dzisiejsza zestrza ze sobą – są to: szczerłość, wolność i niezależność, szacunek dla innego, przyjaźń, sprawiedliwość i prawa człowieka, twórczość, pokój, naturalność, szczęście, radość i duch inicjatywy¹⁶.

Odkrycie, względnie ponowne odkrycie wiary i znaczenia chrześcijaństwa jako takiego dla życia prowadzi wielu młodych ludzi w kierunkach zdecydowanie odmiennych od tradycyjnych. Wychowawca wiary odczuwa potrzebę wejścia na nowe drogi ewangelizacji młodego pokolenia w dobie dzisiejszej. Stara się z pewnym niepokojem, ale i ze zrozumieniem, pełnym zaangażowaniem nieco inaczej określić czy ująć duszpasterstwo młodzieżowe.

Historia Kościoła poucza nas, że dary Ducha mają moc tworzenia grup i sprawiają coś, co daje wrażenie wewnątrzkościelnego dialogu i pluralistycznej sytuacji. Jeden tylko Paweł wiedział najlepiej, jak znikomą mniejszość przedstawiały jego gminy chrześcijańskie w antycznym świecie (por. na przykład 1 Kor 1,26–31), a jednak był on przekonany, że Ewangelia jest głoszona całemu światu (Dz 11,18). Być może dopiero w pluralistycznej społeczności staje się oczywiste to, że Dobra Nowina, którą Kościół głosi, nie jest nakazem, lecz zaofiarowaną propozycją¹⁷.

Według M. Majewskiego, współczesna katecheza, podejmując problemy egzystencjalne człowieka, nie wypełnia jeszcze w wystarczającym stopniu swojego zadania, które polega na kształtowaniu otwartości, ciekawości, głębi i medytacyjności osoby ludzkiej. Katechizowany bowiem musi nieustannie doświadczać, że jego sprawy i problemy znajdują się w centrum zainteresowania i działań katechetycznych. Jednakże wejście do jego wnętrza nie może się inaczej dokonać, jak tylko za przyzwoleniem podmiotu tych problemów w klimacie bliskości, zaufania i miłości. Dlatego też katechezę trzeba otwierać na życie katechizowanych, ale przede wszystkim zakorzeniać w nim, między innymi przez interpretację egzystencji ludzkiej w świetle Objawienia¹⁸.

Zakończenie

Połączenie nowej ewangelizacji i katechezy jest w naszych czasach zadaniem Kościoła najtrudniejszym, największym i wymagającym wielkiego zaangażowania. Od tego zależy, czy Kościół ożyje na nowo, czy też będzie chylił się ku upadkowi¹⁹. Oczywiście w tych kilku myślach nie sposób zawrzeć całego programu

¹⁶ Por. M. Dziewiecki, *Młodzi pytają o miłość, rodzinę i wychowanie*, Kraków 2008, s. 7–9.

¹⁷ P. Henrici, *Kościół a pluralizm*, „Communio”, 2 (1983), s. 7.

¹⁸ M. Majewski, *Wymiar egzystencjalny*, [w:] *Podstawowe wymiary katechezy*, red. tenże, Kraków 1991, s. 192–193.

¹⁹ P. Nonis, *Ewangelizacja a katecheza*, „Communio”, 8 (1993), s. 10.

ewangelizacji przez katechezę, tym bardziej że musi ona uwzględniać lokalne uwarunkowania i silnie akcentować formację katechetów prezentujących otwartość i dynamizm apostołski przenikający całą ich postawę.

Ukazane wyżej aspekty działalności katechetycznej z całą pewnością nie są wyczerpujące. Można się ich doszukiwać także w innych ujęciach tej działalności. Intencją niniejszego artykułu nie było jednak wyliczenie wszystkich aspektów katechezy czy też wskazanie ich ważności. O wiele istotniejsza wydaje się świadomość tej wieloaspektowej działalności kościelnej posługi Słowa. Jak się bowiem wydaje, tylko za pomocą tego rodzaju refleksji możemy podejmować poszukiwania najskuteczniejszych jej form. I właśnie temu w pierwszej kolejności mają służyć powyższe rozważania.

O. Maksym A. Kopiec OFM

Il fenomeno delle religioni alla luce della rivelazione cristiana¹

Introduzione

Nel presente studio, che si ricollega a due articoli precedenti², tenteremo di delineare il ruolo svolto dalle religioni nel disegno divino della autocomunicazione salvifica. Il contesto culturale e religioso e il dibattito odierno ci dimostrano quanto siano divergenti le risposte riguardo a tale questione: dall'acuto rifiuto delle religioni in quanto inefficaci e prive di significato entro il piano della salvezza, alla completa accettazione di esse in quanto vie ordinarie di salvezza per i loro membri. Il nostro progetto vuole evitare queste due posizioni estreme, la prima delle quali priva le religioni del loro valore soteriologico, escludendone così integralmente dal disegno divino della salvezza, mentre la seconda interpreta il loro significato come una sequela di interventi divini "diretti" volti a salvare l'uomo, dunque presenti nel disegno salvifico di Dio *de iure* e necessari per i loro seguaci. Cercheremo invece di proporre una via di mezzo che possa rispondere alle sfide attuali, condizionate da un maggiore interesse per le religioni nell'ambito della teologia e delle scienze moderne, e che si inserisca coerentemente nell'orizzonte di fede della Chiesa.

Il nostro studio consta di tre parti. Nella prima parte, di stampo formale, ci interesseremo dei presupposti che rendono possibile un discorso strettamente teologico sulle religioni, mettendo in evidenza da un canto la teologia della creazione, e, dall'altro, l'antropologia teologica, privilegiandone l'aspetto cristologico. Situando l'argomento principalmente entro queste due coordinate, sembrerebbe possibile rendere giustificabile il discorso sul carattere rivelatore-salvifico

¹ Il testo è stato già pubblicato nell'„Antonianum”, 85 (2009), 2, p. 263–301.

² Cfr. A. M. Kopiec, *Il rapporto tra la Rivelazione divina e le religioni nella comprensione cristiana fino alla soglia del Concilio Vaticano II. Una prospettiva storica*, „Antonianum”, 82 (2007), 1, p. 89–121; id., *Il cristianesimo e le religioni al Concilio Vaticano II e nel Magistero recente*, „Antonianum”, 82 (2007), 3, p. 511–558.

delle religioni. Per quanto concerne la parte interdisciplinare, si cercherà poi di qualificare le religioni partendo dal concetto di esperienza religiosa, così come acquisito dalle scienze della religione e dalla ricerca teologica, attraverso una definizione descrittiva della religione nella sua duplice dimensione: trascendentale e categoriale, per arrivare in ultimo a considerare alcuni approcci irrinunciabili, che devono essere sempre tenuti presenti nell'ambito di un discorso teologicamente corretto sulle religioni. L'ultima parte, di carattere prospettico, offrirà invece una proposta di prassi cristiana nei confronti delle altre religioni e i loro membri. Di fatto, per chi si occupa di questa problematica, non è possibile trascendere la possibilità di un'azione comune che apra i cristiani ai valori presenti nelle altre religioni, finalizzata a proporre e creare un bene comunitario per tutta l'umanità. Verranno così esplicitate alcune indicazioni pragmatiche che possono diventare un punto di incontro e di comune impegno dei cristiani con altri, al fine di promuovere i valori spirituali ed autenticamente umani e di creare un ordine del mondo edificato sui fondamenti della pace, della giustizia, del rispetto dei diritti umani e della solidarietà con i più bisognosi.

Questo studio non costituisce certo la prima proposta a tal riguardo; tuttavia, auspichiamo che, sotto il suo profilo dell'impostazione, il tema possa presentare un ulteriore e positivo contributo all'odierna ricerca teologica intorno al tema delle altre religioni.

1. I presupposti per un discorso teologico sulle religioni

Volendo mettere in risalto le ragioni per cui sarebbe legittimo fare delle religioni un oggetto del discorso teologico, in modo da evidenziare il loro ruolo positivo nell'unica economia rivelatrice-salvifica di Dio per il mondo, è possibile individuare due temi entro i quali dette ragioni possono essere inserite ed esaminate: il tema della creazione e quello della persona umana, che saranno tuttavia entrambi considerati unitamente e interpretati in chiave cristologico-trinitaria³. Sembra dunque altresì possibile giustificare un presumibile valore rivelatore

³ Nel mondo della ricerca scientifica appare sempre più presente e incisiva l'opinione tra gli studiosi di dover arrivare ad una visione integrale e complementare dell'universo, in cui contribuiranno le varie scienze. In tal senso la visione teologica non contraddice più quella empirica (fisica, biologica, ecc.), né questa ultima si oppone alla conoscenza del mondo che viene dalla fede cristiana. Al contrario, pur rispettando le differenti prospettive, strumenti, metodi, oggetti e fini propri delle varie discipline, bisogna cercare insieme i punti di dialogo e di convergenza, per giungere ad una comprensione universale della realtà, in cui anche la proposta teologica avrebbe il suo ruolo e valore. A tal riguardo possono essere utili i recenti contributi: *Creazione ed evoluzione. Un convegno con Papa Benedetto XVI a Castel Gandolfo 2 settembre 2006*, ed. O. Horn, S. Wiedenhofer Bologna 2007; Ch. Schönborn, *Caso o disegno? Evoluzione e creazione secondo una fede ragionevole*, Bologna 2007; J. Polkinghorne, *One World. The Interaction of Science and Theology*, Philadelphia-London 2007.

e salvifico delle altre religioni proprio grazie a questi due approcci, convergenti nel mistero di Cristo. Infatti, senza una comprensione cristiana e teologica del mondo e dell'uomo, appare difficile parlare delle religioni in quanto fenomeni a cui si possa assegnare un significato trascendente, metastorico, tale da agevolare il rapporto tra Dio e l'uomo. Pertanto il motivo che maggiormente induce a rendere le religioni un tema teologico è il loro inserimento in tale orizzonte⁴.

La creazione, che appare come opera compiuta da Dio, se da un canto presuppone l'assoluta trascendenza di Dio in quanto totalmente altro dalla creazione, dall'altro cerca invece di salvare la sua immanenza, in quanto Egli è presente in tutto ciò che esiste, perché ogni cosa ha sussistenza mediante il *Logos*. Tale immanenza indica l'accessibilità di Dio nella creazione e la sua intima vicinanza ad ogni essere⁵.

Oltre a ciò, la creazione contiene in sé una conoscibilità, una certa razionalità che rimanda alle sue origini. Tale "ragione" o "*logos*" del mondo è il *Logos* eterno fatto carne, la figura storica di Gesù Cristo. Nella Lettera ai Colossesi Cristo è presente nel gesto eterno dell'atto creatore di Dio, che non ha creato l'universo senza di Lui, ma al contrario, Cristo è la ragion d'essere di tutta la creazione, poiché «in Lui tutto è stato creato», «Egli è prima di tutte le cose», «tutte in Lui sussistono», «Egli è il Principio» e deve «ottenere il primato su tutte le cose» (1,16.17.18)⁶; al di fuori di Lui l'essere non avrebbe alcuna consistenza. In effetti, la creazione è relazionata con Cristo in un triplice modo, come illustra l'uso delle preposizioni (*en, diá, eis*): causale/esemplare (in Lui), strumentale (per mezzo di Lui) e finale (in vista di Lui)⁷. Del pari, la creazione sussiste in lui, cammina verso di lui e in lui alla fine troverà il suo termine. Tale affermazione ha senso soltanto a partire dall'evento Cristo e come conseguenza di esso. La ricapitolazione di tutte le cose in Cristo significa che il Padre guida ogni cosa verso di sé mediante il Figlio⁸. Egli sta «alle sorgenti dell'atto creare come l'*alfa* e l'*omega* di ogni creazione»⁹, per cui ogni accesso a Dio da parte dell'uomo (reso sempre possibile da Dio che, in un modo o nell'altro, si comunica), anche quello che la tradizione filosofica e teologica definisce "conoscenza

⁴ Cfr. P. Haffner, *Il mistero della creazione*, Città del Vaticano 1999, p. 20–26; M. H. Da Guerra Pratas, *Persona e storia: tra tempo ed eternità*, [in:] *Cristo nel cammino storico dell'uomo. Atti del Convegno internazionale di Teologia. Roma 6–8 settembre 2000*, ed. J. M. Galván, Città del Vaticano 2002, p. 68.

⁵ Cfr. C. Porro, *Il sapore dell'immutabile. La presenza di Dio nel cristianesimo e nelle grandi religioni*, Roma 2002, p. 35; C. Caltagirone, *Dio e la creazione nella teologia postconciliare*, [in:] *Dio Padre Creatore. L'inizio della fede*, ed. G. Giorgio, Bologna 2002, p. 271–277; G. Colombo, *La teologia della creazione nel XX secolo*, [in:] *Bilancio della teologia del XX secolo*, ed. R. Vander Gucht, H. Vorgrimler, Roma 1972, p. 44–66.

⁶ Cfr. G. Martelet, *Libera risposta ad uno scandalo. La colpa originale, la sofferenza e la morte*, Brescia 1993, p. 182.

⁷ Cfr. F. G. Brambilla, *Antropologia teologica*, Brescia 2005, p. 238.

⁸ Cfr. P. Haffner, *Il mistero della creazione...*, p. 171.

⁹ Cfr. G. Martelet, *Libera risposta ad uno scandalo...*, p. 158.

naturale” di Dio, si attua sempre per mezzo del Figlio, che dà consistenza alla creazione e sostiene l’universo¹⁰.

La finalità della creazione sta nella salvezza, che appare tuttavia un concetto più ampio di quello della redenzione come superamento del peccato, anche con tutta l’importanza che quest’ultimo aspetto indubbiamente assume. La salvezza è, in primo luogo, il dono che Dio fa di se stesso in Cristo ad ogni uomo, in forza del quale è resa possibile la partecipazione alla sua vita trinitaria. In effetti, la creazione è finalizzata alla salvezza in Cristo; l’inizio è determinato dalla fine che ha la sua consistenza nell’evento pasquale di Gesù¹¹.

Su tale base, l’ordine della creazione e quello della salvezza ricevono in Cristo la loro radicale unità. Infatti, la creazione in Cristo, un’idea che diviene esplicita tramite la mediazione salvifica, viene considerata come il presupposto della salvezza in Gesù. Di conseguenza, poiché la creazione riguarda tutto il mondo e tutta la storia, anche la salvezza (in quanto ad essa tende la creazione stessa) dovrà avere un carattere, per principio, universale¹². In altre parole, il fatto che la salvezza in Cristo sia giunta agli uomini da sempre, non è dovuto allo sviluppo immanente della storia stessa, ma al fatto che tutta la creazione ha come finalità la ricapitolazione in Cristo. In Lui si manifesta la nostra dignità della figliolanza divina ed è possibile a noi l’accesso alla vita trinitaria.

Un’altra ragione per cui possiamo e dobbiamo fare delle religioni un tema teologico è la comprensione biblica dell’uomo in quanto creato “a immagine di Dio”. L’idea dell’uomo inteso quale icona di Dio (*imago Dei*) costituisce il nucleo centrale dell’antropologia dell’Antico Testamento¹³. Il testo decisivo è il celebre passaggio del Libro della Genesi: «E Dio disse: facciamo l’uomo, che sia la nostra immagine, conforme alla nostra somiglianza [...] E Dio creò l’uomo a sua immagine, a immagine di Dio lo creò» (Gn 1,26–27). Tale visione dell’uomo non è una forma accidentale che la sostanza umana «possiede», ma il modo stesso in cui la persona umana “esiste”, realizza se stessa e si inserisce armonicamente nell’universo¹⁴. Di più, poiché l’uomo è creato come “immagine di Dio”, ne consegue che Dio entra nell’autocomprensione dell’uomo¹⁵; l’idea dell’affinità Dio-uomo è l’espressione biblica del fatto che tutti gli uomini sono, sia nell’ordine dell’essere sia nell’ordine della conoscenza, orientati verso Dio¹⁶. Emerge così

¹⁰ Cfr. F. S. Pancheri, *Gesù Cristo centro della storia e della rivelazione*, „Credere oggi”, 2 (1981), p. 45.

¹¹ Cfr. W. Pannenberg, *Cristologia. Lineamenti fondamentali*, Brescia 1974, p. 71, 123.

¹² Cfr. L.F. Ladaria, *Antropologia teologica...*, p. 48.

¹³ Cfr. B. Mondin, *L’uomo secondo il disegno di Dio. Trattato di antropologia teologica*, Bologna 1992, p. 156.

¹⁴ Cfr. M. Flick, Z. Alszeghy, *L’uomo nella teologia*, Modena 1972, p. 52.

¹⁵ Cfr. J. L. Ruiz de la Peña, *Immagine di Dio. Antropologia teologica fondamentale*, Roma 1992, p. 176.

¹⁶ Cfr. G. O’Collins, *Il recupero della teologia fondamentale. I tre stili della teologia contemporanea*, Città del Vaticano 1996, p. 128.

la dimensione “teologale” dell’immagine cristiana dell’uomo, secondo la quale egli è destinato ad entrare in un rapporto personale con Dio. In questo modo l’uomo appare destinato all’incontro con Dio durante tutta la sua esistenza terrena; anzi alla luce del messaggio biblico tutto ciò che esiste ed avviene costituisce un appello di Dio alla libera risposta dell’uomo¹⁷.

Se è vero che l’uomo e l’intero universo sono stati creati in vista della salvezza in Cristo, a cui tutto l’essere è chiamato, ne consegue che l’universalità dell’offerta della grazia non può essere negata a nessun uomo che vive in questo mondo¹⁸. Ritorna così il discorso dell’universale volontà salvifica di Dio offerta a tutta la creazione e ad ogni uomo. Nella creazione viene dunque donata in anticipo la grazia salvifica che storicamente verrà a rivelarsi e a realizzarsi definitivamente «nella pienezza del tempo» (Gal 4,4), con la storia di Gesù di Nazaret.

In continuità con quanto detto, l’uomo può essere compreso come *natura-liter capax Dei*, ovvero chiamato ad una relazione con Dio secondo la sua natura creaturale. Tuttavia ciò non indica di per sé le modalità con cui Dio si è avvicinato all’uomo, e nemmeno le esige o le impone. Soltanto in Gesù Cristo il Dio uno e trino, entrando nella storia, accondiscende e risponde agli aneliti e ai desideri più nascosti e profondi dell’uomo. In Lui Dio rende possibile l’accesso alla comunione trinitaria, con un’intensità che supera le capacità naturali dell’uomo¹⁹, e che diventa partecipabile solo per grazia, mediante il dono di fede, speranza e carità²⁰.

Secondo il Concilio Vaticano II «con l’incarnazione il Figlio di Dio si è unito in certo modo ad ogni uomo»²¹. Pertanto il mistero dell’uomo si chiarisce e trova la vera luce soltanto nel mistero del Verbo incarnato. Va sottolineata l’indole universale dell’attività di Cristo, rinvenibile anche negli interrogativi più profondi dell’uomo, che manifestano almeno una implicita presenza di Cristo nell’esistenza di tutti gli uomini di buona volontà che cercano la luce inerente alla verità e al significato ultimo delle cose²².

¹⁷ Cfr. J. Alfaro, *Rivelazione cristiana, fede e teologia*, Brescia 1986, p. 9–66.

¹⁸ Cfr. M. Flick, Z. Alszeghy, *L’uomo nella teologia...*, p. 65.

¹⁹ Cfr. L. Romera, *La problematica dell’esistenza e l’apertura a Cristo*, [in:] *Cristo nel cammino storico dell’uomo...*, p. 137.

²⁰ È considerevole a questo riguardo il contributo di D. Vitali, *Esistenza cristiana: fede, speranza e carità*, Brescia 2001.

²¹ . GS 22; vedi anche J. L. Ruiz de la Peña, *Immagine di Dio...*, p. 185.

²² Oltre alla GS, ne parlano anche LG 16 e NA 2; cfr. G. O’Collins, *Ricupero della teologia fondamentale...*, p. 135; M. Gervasoni, *Origine e destino dell’uomo in Cristo*, [in:] A. Bertuletti – al., *Credere da cristiani*, Bergamo 1999, p. 9–27.

2. La qualifica teologico – fenomenologica delle religioni

Chiariti i presupposti per un discorso teologico sulle religioni, diventa possibile offrirne un'adeguata qualificazione, in specie per quanto riguarda il loro ruolo nel quadro dell'economia divina per la salvezza universale. Si percepisce il vero significato delle religioni se si rende conto del fenomeno dell'esperienza religiosa comune a tutta la famiglia umana, intesa come dimensione fondamentale dell'uomo. A tale condizione diventa possibile formulare un'adeguata definizione della religione in genere, e delle religioni, richiamandosi anche ad alcuni dati fenomenologici.

2.1. L'origine dell'esperienza religiosa: la ricerca del senso

Oggi non è possibile sviluppare pienamente un discorso teologico sulla dimensione religiosa dell'uomo prescindendo dai risultati delle altre scienze, comunemente chiamate le scienze della religione²³, tra le quali rientrano la storia, la fenomenologia, la psicologia, la sociologia e soprattutto la filosofia. Va rimarcata la necessità di tentare – senza dilungarci sui dettagli e i limiti del nostro lavoro – di operare una sintesi dei contributi offerti dalle varie discipline, e ciò per un semplice motivo, cioè per evidenziare la doppia dimensione del fenomeno religioso: storico-empirica e trascendente, benché distinti tuttavia inseparabili.

Di recente, all'interno della riflessione sulle religioni, il tema dell'esperienza religiosa emerge, al livello della coscienza pre-concettuale, come una sorta di fede nella sensatezza dell'essere nella sua totalità. Secondo questa teoria, ogni forma religiosa esprimerebbe il tentativo di “dare senso” al tutto, a partire ovviamente dalla vita dell'uomo. La mancanza di senso produce o l'idea del determinismo (tutto avviene perché deve avvenire senza che si possa cambiare il corso degli avvenimenti), o quella della casualità (il caso come legge senza legge)²⁴. In tal modo il senso religioso sarebbe «la capacità che la ragione ha di esprimere la propria natura profonda nell'interrogativo ultimo, è il “locus” della coscienza che l'uomo ha dell'esistenza»²⁵. Tale esperienza costituirebbe la risposta ai bisogni e alle domande più profondi dell'uomo, come «al bisogno di protezione, di sicurezza, di dominio della realtà, di previsione del futuro, di orientamento nell'esistenza, al bisogno di liberazione, di purificazione, di immortalità, di superamento di se stesso»²⁶. Il senso della realtà sarà fatto salvo a condizio-

²³ Cfr. Aa.Vv., *Le scienze della religione*, Roma 1981; Aa.Vv., *Introduzione allo studio della religione*, Torino 1992.

²⁴ Cfr. V. Croce, *Trattato sul Dio cristiano. Dall'esperienza del Sacro alla rivelazione della Trinità*, Torino 2004, p. 22–23.

²⁵ L. Giussani, *Il senso religioso*, Milano 1986, p. 78.

²⁶ V. Croce, *Trattato sul Dio cristiano...*, p. 36.

ne che si assuma il sacro che la fonda²⁷ e, in tal modo, il sacro esprimerà la vittoria della sensatezza sul caos²⁸.

Su questa base M. Eliade ha definito la totalità dell'uomo che vive l'esperienza del sacro conferendogli un nome: *homo religiosus*. Per l'autore, l'uomo «*crede* sempre nell'esistenza di una realtà assoluta, il sacro, che trascende questo mondo, ma che vi si manifesta e, per questo fatto, lo santifica e lo rende reale»²⁹.

Nell'ambito degli studi dedicati alle religioni, è stata finora considerata di pregevole rilievo la tesi di R. Otto sul sacro, inteso come divino, affascinante ma anche terribile. Il sacro si manifesta come *fascinosum* e *tremendum*. Esso sembra essere il comune denominatore di ogni esperienza religiosa, un sentimento originario con il quale si cerca di spiegare il significato dell'essere, in quanto ne è suo fondamento oscuro eppure reale, inafferrabile e desiderato³⁰. L'esperienza del sacro dà senso al presente dell'esistenza aprendo due orizzonti: verso il passato e il futuro. Verso il passato, dal momento che, attraverso i miti o racconti delle origini, mira a dare fondamento a tutto l'essere e spiegare l'attuale condizione dell'esistenza umana come collegata agli eventi che stanno al principio del cosmo. Verso il futuro in perché, sviluppando l'idea dell'immortalità, o della reincarnazione, oppure quella della risurrezione, cerca di offrire all'uomo la speranza in un futuro che continui oltre la morte e renda così il presente vivibile e sensato.

Il sacro può essere sperimentato in vari modi; ad esempio, tramite il contatto con la natura, con il mondo che avvolge l'uomo, con l'immensità, con la luce, con il silenzio ecc. Anche nell'esistenza, negli eventi della vita individuale e della storia si manifesta un qualcosa che li domina e ne rivela il significato, perché è "dentro" gli eventi ma ne è misteriosamente diverso, e li supera sottraendosi alle logiche dell'evidenza. Infine, la stessa impressione può nascere dal mondo interiore allorché, rendendosi conto della propria finitezza, della propria insufficienza e precarietà, l'uomo avverte nel contempo il profondo e incolmabile desiderio di essere libero, autonomo, scevro da condizionamenti; desiderio che può trovare il definitivo appagamento solo in questa Realtà, che si offre come capace di dare senso alla vita e dunque, in certo qual modo, si rivela salvifica.

Soprattutto dal momento in cui l'idea del sacro si trasforma in quella di Dio, l'esperienza religiosa rappresenta un atto personale di fiducia in Qualcuno che dà senso all'apparente insignificanza o all'enigma dell'esistenza: «ci deve essere qualcuno che è fuori di questo caos che mi sta avvolgendo, Qualcuno

²⁷ Cfr. P. A. Sequeri, *Il Dio affidabile. Saggio di teologia fondamentale*, Brescia 1996, p. 506; cfr. anche A. Rizzi, *Il sacro e il senso. Lineamenti di filosofia della religione*, Torino 1995.

²⁸ Sull'evoluzione del senso e sulla semantica storica del concetto «sacro»: *L'expression du sacré dans les grandes religions*, ed. J. Ries, Louvain-la-Neuve 1978-1986, t. I-III; id., *L'uomo religioso e la sua esperienza del sacro*, Milano 2007.

²⁹ M. Eliade, *Il sacro e il profano*, Torino 1984, p. 128.

³⁰ Cfr. R. Otto, *Il Sacro. L'irrazionale nell'idea del divino e la sua relazione al razionale*, Milano 1966.

che domina questo mondo perché lo ha creato, anzi, perché continua a crearlo ogni giorno»³¹.

Tale esperienza non si limita però ad una ricerca intellettuale, non si accontenta di ciò che può essere astrattamente immaginato, né delle risposte di una qualche probabilità, deducibili dalla ragione. Il termine “esperienza”, utilizzato nelle scienze della religione indica il coinvolgimento totale dell’essere umano, che impegna tutte le sue capacità e si esprime nel suo agire etico. Quando tale esperienza è vissuta da persone che appartengono ad altre religioni o che non conoscono il messaggio cristiano, essa manifesta il rapporto con il sacro, e quindi con la realtà suprema, trascendente e fondante. Nelle religioni questo rapporto non soltanto viene manifestato, ma perfino esplicito e realizzato³².

Anche la Dichiarazione *Nostra aetate*, ispirandosi alle diverse tradizioni che testimoniano l’esperienza religiosa fondamentale presente da sempre nella storia umana³³, ne dà una spiegazione che non è contrasto con quella delle scienze della religione. Tale esperienza viene delineata come un fenomeno condiviso da tutta l’umanità, che sta alla base di tutte le religioni. Anche l’insegnamento ecclesiale si richiama dunque al fondamento antropologico dell’esperienza religiosa: quella esperienza così originaria da essere fondante, intesa quale *humus* a partire dal quale nascono le religioni³⁴. Proprio dall’esperienza dell’*humus* sorgono le domande di senso, prendono forma le risposte agli enigmi più reconditi dell’esistenza umana che da sempre turbano il cuore dell’uomo e che riguardano la sua natura, il senso e il fine della sua vita, il significato della sofferenza, del male e della morte, la via per raggiungere la vera felicità, e soprattutto il mistero ultimo e ineffabile che circonda la vita dell’uomo, donde egli trae la sua origine e verso cui tende³⁵.

Per tornare ancora al termine Sacro, possiamo dire che esso non è certo l’unico modo di definire tale realtà: spesso appaiono i concetti del Mistero, Altro, Numinoso, Assoluto, Infinito, Divino, Nulla, Realtà Ultima, ecc.³⁶ Le scienze delle religioni chiamano “ierofania”³⁷ questo tipo di incontro con il Mistero o con il Sacro, oppure il suo emergere spontaneo e improvviso. Secondo J. Ries, soltanto grazie all’esperienza religiosa del popolo d’Israele è possibile parlare di passaggio dalle ierofanie alle teofanie, in cui il Sacro si rivela storicamente con il proprio nome: Jahvè³⁸.

³¹ C. Skalicky, *Teologia fondamentale*, Roma 1980, p. 94.

³² Cfr. V. Boublik, *Teologia delle religioni*, Roma 1973, p. 59.

³³ Cfr. R. Guardini, *Religione e rivelazione*, Milano 2001, p. 47.

³⁴ Cfr. P. Rossano, *Dialogo e annuncio cristiano. L'incontro con le grandi religioni*, Cinisello Balsamo 1993, p. 324.

³⁵ Cfr. NA 1.

³⁶ Cfr. R. Guardini, *Religione e rivelazione...*, p. 14–18.

³⁷ Cfr. J. Ries, *L'uomo religioso e la sua esperienza del sacro...*, p. 14–15; P. Hünemann, *La verità del cristianesimo e delle religioni*, „Studia Patavina”, 46 (1999), p. 20.

³⁸ Cfr. J. Ries, *L'uomo religioso e la sua esperienza del sacro...*, p. 119–120.

Pertanto l'esperienza religiosa, costitutiva dell'essere umano, senza essere ridotta ad un fatto soltanto empirico o ad un epifenomeno riconducibile a fattori psico-fisici, appare come *spazio* in cui interviene la realtà superiore e indipendente dall'uomo a causa del suo carattere manifestativo o rivelatore. L'uomo stesso si sente incapace di raggiungere ciò che vuole con le sue forze; quindi desidera che l'Essere Infinito, Assoluto, risponda alle sue aspirazioni. Tuttavia, poiché l'esperienza religiosa non è solamente l'aspirazione dell'uomo al divino, essa coinvolge qualche forma di risposta a queste aspirazioni da parte del divino; nella risposta è implicita una certa rivelazione. D'altronde, delle due l'una: o l'uomo religioso stabilisce da sé simboli³⁹ e rituali per poter assicurare l'intervento divino, o storicamente l'uomo riceve da vari tipi di mediazioni e di intermediari la risposta e l'aiuto divino e collabora per realizzare il fine della sua religione. In effetti, la religione comprende in sé le credenze, le abitudini, le tradizioni e i riti che appartengono a particolari gruppi sociali⁴⁰; ma siffatte differenze non compromettono il valore fondamentale delle singole religioni come espressione di un'autentica esperienza religiosa.

In ogni caso, l'esperienza religiosa vissuta dall'uomo viene qualificata, nel suo contenuto specifico, dal riferimento a Colui che sta all'origine dell'esistenza umana, è presente in tutti gli istanti della sua vita e si manifesta all'orizzonte dell'avvenire come garanzia di salvezza. Adoperando il linguaggio cristiano possiamo dire che l'uomo si rapporta con il Creatore, cioè accetta l'esistenza di Dio e cerca un incontro con Lui, vuole entrare in comunione con Lui⁴¹. La *Redemptoris missio* evidenzia a questo proposito il ruolo dello Spirito Santo che «è all'origine stessa della domanda esistenziale e religiosa dell'uomo, la quale nasce non soltanto da situazioni contingenti, ma dalla struttura stessa del suo essere»⁴².

In fin dei conti, la ricerca dell'Inconoscibile e dell'Assoluto che assilla il cuore dell'uomo deve essere interpretata nell'ottica della scienza della fede, quindi della teologia che osserva e considera alla luce della rivelazione il fenomeno religioso come inscritto nella vita umana. In effetti, il senso religioso sorge e si dispiega in infinite gradazioni e in forme imprevedibilmente numerose. Da qui nascono le religioni, le quali «non raramente riflettono un raggio di quella verità che illumina tutti gli uomini»⁴³, coneggiate da persone che non hanno ancora espressamente conosciuto Cristo, ma che sono tuttavia instancabili nella ricerca della verità e della salvezza⁴⁴. In una prospettiva teologica, sembra a questo punto innegabile che la religiosità fondamentale dell'uomo può essere intesa

³⁹ Cfr. G. Zuanazzi, *Simbolismo ed esperienza religiosa*, Roma 2003.

⁴⁰ Cfr. M. Dhavamony, *Religione: definizione*, [in:] *Dizionario di teologia fondamentale*, ed. R. Latourelle, R. Fisichella, Assisi 1990, p. 919-922.

⁴¹ Cfr. V. Boublik, *Teologia delle religioni...*, p. 61-62.

⁴² RM 28.

⁴³ NA 2.

⁴⁴ Cfr. J. B. Lotz, *Rivelazione, religioni ed esperienza religiosa*, [in:] *Vaticano II. Bilancio e prospettive. Venticinque anni dopo (1962-1987)*, ed. R. Latourelle, Assisi 1988, p. 1200.

come epifania della creaturalità dell'uomo e della sua destinazione a Cristo, avvenire dell'uomo. La si potrebbe delineare come attesa anonima e inconscia di Cristo⁴⁵. Occorre ancora osservare che la questione della dimensione religiosa dell'uomo non può essere riferita esclusivamente soltanto ai non cristiani o alle persone appartenenti alle altre religioni, ma va intesa come condizione antropologica imprescindibile della fede nella Parola rivelata⁴⁶.

2.2. Le religioni come testimonianza dell'homo capax Dei

I presupposti indicati costituiscono la base di quella che – sotto il profilo teologico – è la dimensione fondamentale dell'uomo, ovvero la dimensione religiosa, che lo rende aperto ed orientato a Dio, *capax Dei*. Di fatto, la creaturalità dell'uomo, il suo più profondo ed ontologico rapporto con Dio Creatore e il suo essere creato per Cristo assume la propria manifestazione fondamentale e originaria in un'autentica esperienza religiosa⁴⁷. Ne risulta che la questione della religione/religioni presuppone il tema dell'uomo che si interroga su se stesso e esperisce la sua esistenza in quanto aperta a Dio⁴⁸. La storia delle religioni mostra infatti che alla loro fonte vi è quella che il Concilio chiama "esperienza di Dio"⁴⁹. Così, dopo aver sinteticamente presentato la visione delle scienze della religione inerente al senso religioso dell'uomo, tenteremo ora di darne una spiegazione teologica, alla luce della fede mostrando che tale senso risulta dalla natura dell'uomo in quanto aperto alla comunicazione di Dio.

a) L'aspetto trascendentale

Partendo da una visione cristiana della condizione umana, va detto che la definizione generale di religione designa il rapporto dell'uomo con il sacro, con il divino. La religione è il riconoscimento cosciente ed effettivo di una realtà assoluta, da qui l'uomo sa di dipendere esistenzialmente, che egli vi si sottometta o che vi si identifichi in modo parziale o totale. L'essenza della religione risiede dunque in una relazione fra l'uomo e qualcosa che egli percepisce come un "l'assoluto-altro", che si può presentare sotto forma di potere, di persona, di energia, di destino, di realtà assoluta, ecc⁵⁰. Pertanto, l'atto fondamentale della religione non appare come una funzione accanto alle altre, ma come un orien-

⁴⁵ Cfr. P. Rossano, *Dialogo e annuncio cristiano...*, p. 325.

⁴⁶ Cfr. M. Antonelli, *L'autocoscienza del cristianesimo tra fede e religione*, [in:] *Cristianesimo, religione, religioni. Unità e pluralismo dell'esperienza di Dio alle soglie del terzo millennio*, ed. M. Aliotta, Cinisello Balsamo 1999, p. 114, 120–121.

⁴⁷ Cfr. V. Boublik, *Teologia delle religioni...*, p. 58.

⁴⁸ Cfr. R. Guardini, *Religione e rivelazione...*, p. 12.

⁴⁹ GS 7.

⁵⁰ Cfr. M. Dhavamony, *Religione: definizione...*, p. 921.

tamento dello spirito all'Incondizionato, che sostiene tutte le funzioni⁵¹. In questo orizzonte teologico, san Tommaso poteva osservare che «la *religio* in senso proprio è il rapporto con Dio», poiché orienta l'uomo esclusivamente verso Dio⁵². Tuttavia, tale asserzione non fa emergere esplicitamente ciò che costituisce l'aspetto indispensabile della nozione teologica della religione come rapporto tra l'uomo e Dio, ovvero il fatto che tale rapporto, in ultima analisi, si colloca e si realizza effettivamente nell'orizzonte della salvezza. Si tratta di un rapporto di redenzione con Dio, e ciò significa che l'uomo non può attuarlo con successo autonomamente. Per l'uomo questo rapporto sarebbe possibile, nel migliore dei casi, unicamente come *desiderio* del definitivo superamento della sua situazione contingente e condizionata (*desiderium naturale videndi Deum*). Secondo M. Seckler, la relazione di redenzione con Dio è accettabile – dal punto di vista teologico come da quello antropologico – non come atto “autosoterico”, ma solo in senso “teosoterico”, dato che l'uomo è essenzialmente *capax infiniti*, ma non ha la facoltà di realizzare l'infinito⁵³.

Per il concetto teologico di religione, è dunque costitutivo non soltanto il rapporto con Dio, ma anche la sua intrinseca dimensione redentiva: l'essenza della religione consiste in un reale trascendere dell'uomo verso Dio nell'orizzonte del problema della salvezza⁵⁴ e, più precisamente, in un forte interesse per la salvezza, nonché nel coraggio di percorrere un cammino nell'alveo della prassi corrispondente⁵⁵.

Ancora una volta conviene riportare qui la ragione teologica che rende giustificabile tale visione della religione: l'immagine di Dio nell'uomo e la creazione dell'uomo in vista di Dio costituiscono l'orizzonte proprio della sua religiosità. Teologicamente, dunque, l'indole religiosa rende l'uomo capace di ricevere la grazia attraverso la quale gli viene offerta la salvezza⁵⁶; all'uomo spetta pertanto

⁵¹ Cfr. P. Tillich, *Religionsphilosophie*, [in:] id., *Gesammelte Werke*, t. 1, *Frühe Hauptwerke*, Stuttgart 1959, p. 295–366.

⁵² Cfr. *STh*, II–II, 81, 1.

⁵³ Cfr. M. Seckler, *Theosoterik und Autosoterik*, „Theologische Quartalschrift”, 162 (1982), p. 289–298.

⁵⁴ «Tutte le religioni [...] sono, per lo meno in senso molto generale, delle religioni di *salvezza* nel senso che sono alla ricerca di una liberazione in rapporto a quello che è il limite dell'io o il limite del mondo delle apparenze per contrasto con la Realtà ultima. In tal modo, qualsiasi atteggiamento religioso autentico coincide con un certo decentramento di sé a vantaggio di una Realtà ultima. Sia che questa Realtà ultima venga concepita come un Essere personale, come il Dio d'Israele, il Dio Trinità o Allāh, sia che venga designata attraverso il concetto di Assoluto, di Vuoto o di Tao»: C. Geffré, *Credere e interpretare. La svolta ermeneutica della teologia*, Brescia 2002, p. 123.

⁵⁵ Cfr. M. Seckler, *Il concetto teologico di religione*, [in:] W. Kern, H. J. Pottmeyer, M. Seckler, *Corso di Teologia Fondamentale*, t. 1, Brescia 1990, p. 213.

⁵⁶ Cfr. C. Greco, *Rivelazione, Chiesa e Religioni*, [in:] *Universalità del cristianesimo. In dialogo con Jacques Dupuis*, ed. M. Farrugia, Cinisello Balsamo 1996, p. 163.

dare il suo assenso e rispondere nella pratica mediante la fede⁵⁷. In tal modo manifesta la sua disposizione a lasciarsi guidare dall'azione dello Spirito Santo, che s'inserisce misteriosamente nel suo dinamismo cognitivo e volitivo. Tali presupposti teologici corrispondono ai testi del Nuovo Testamento che parlano dell'azione nascosta di Dio a favore dell'uomo, che può essere denominata o descritta in diversi modi: "attrazione" (Gv 6,44), "illuminazione" (2 Cor 4,4-6), "unzione di Dio" (2 Cor 1,22), "testimonianza dello Spirito" (1 Gv 5,6), "rivelazione interiore" (Mt 11,25; 16,17). Comunque la si voglia definire, si tratta di un'ispirazione o illuminazione dello Spirito Santo, oppure di una testimonianza in senso ampio di Dio nel cuore dell'uomo⁵⁸.

Allora, dal momento che la rivelazione, come forma di amore che si dona e va incontro ad ogni uomo per liberarlo dalla solitudine del peccato e della morte, è necessaria affinché egli possa ricevere la salvezza, essa è riconoscibile anche in quel desiderio-necessità che ogni persona umana manifesta nell'auto-comprendersi in relazione a un Dio inteso come fondamento originario della propria esistenza e come verità sul proprio mistero⁵⁹. Seguendo una simile impostazione, la riflessione sulla religione esige e comporta una particolare attenzione per l'influenza dello Spirito Santo nell'interiorità dell'uomo, che costituisce il principio dell'apertura umana alla trascendenza e all'essere⁶⁰. In ogni caso, è necessario riconoscere che gli sforzi degli uomini «perché cercassero Dio, se mai arrivino a trovarlo andando come a tentoni» (At 17,27), beneficiano dell'aiuto di Dio, della sua grazia, delle molteplici e continue comunicazioni dello Spirito Santo. Ciò rientra nella condotta attraverso la quale Dio riconduce a Sé quanto è uscito da Lui, realizzando così la sua universale volontà salvifica⁶¹.

b) L'aspetto categoriale

È opportuno esaminare qui una particolare distinzione presente nel concetto teologico di religione, che individua due strati: trascendentale e categoriale. La storia dell'umanità mostra infatti che la *religio*, quale dimensione fondamentale e trascendentale dell'uomo, se vissuta in modo cosciente e responsabile, assume la forma concreta e storica delle religioni istituzionali, socialmente organizzate e strutturate. Al concetto di religione come condizione ed atteggiamento

⁵⁷ Conviene a questo punto tener presente la distinzione tra «fede che salva» e «fede ecclesiastico-testimoniale». Cfr. M. Gervasoni, *La coscienza cristiana di fronte al pluralismo religioso*, [in:] A. Bertuletti – al., *Cristianesimo, Religione e Religioni. Quaderni di studi e memorie a cura del Seminario di Bergamo*, Milano 1992, p. 150.

⁵⁸ Cfr. C. Greco, *Rivelazione, Chiesa e Religioni...*, p. 163.

⁵⁹ Cfr. R. Fisichella, *Quando la fede pensa*, Casale Monferrato 1997, p. 55.

⁶⁰ Cfr. P. Selvadagi, *Lo Spirito Santo e le religioni*, „Lateranum”, 64 (1998), p. 375–376; M. Bordoni, *La cristologia nell'orizzonte dello Spirito*, Brescia 1995, p. 132–173.

⁶¹ Cfr. Y. Congar, *Le religioni non bibliche sono mediazioni di salvezza?*, [in:] id., *Saggi ecumenici: il movimento, gli uomini, i problemi*, Roma 1986, p. 250.

soggettivo, ne subentra un altro che considera la religione come realtà oggettiva, sistema dottrinale, comunità di discepoli e seguaci, organizzazione e somma delle azioni riferite a Dio⁶². Le religioni, comprese in questo senso, testimoniano il rapporto personale dell'uomo con Dio, che egli vive in base al proprio orientamento esistenziale verso Dio, e si presentano come un insieme di segni visibili di questa esperienza redentiva. Così la religione in senso categoriale rappresenta la configurazione storica dell'esperienza del fondamento trascendente dell'esistenza umana⁶³. Inoltre la religione, mediante diversi atti quali la preghiera, il culto, la legge, le esigenze etiche ecc., è destinata al processo dell'oggettivazione e della formulazione esteriore del rapporto con Dio⁶⁴.

Tale osservazione ci porterà a comprendere che esiste una stretta correlazione tra la religione come insieme di segni visibili o forma espressiva di un'esperienza religiosa, e la *religio* come atto elementare dell'orientamento ultimo dell'esistenza nell'*ordo hominis ad Deum*, non solo perché la religione deriva originariamente dalla *religio*, di cui può essere la formulazione espressiva, ma anche viceversa, dacché la *religio* esperisce nella religione la sua concrezione simbolica e la sua rappresentazione oggettiva. Nel sistema categoriale della religione, nelle sue forme e nei suoi contenuti, l'atto elementare e personale del rapporto con Dio è inserito in un processo di oggettivazione, per cui esso può con maggiore certezza evitare il rischio di una soggettività ambigua ed equivoca⁶⁵. La *religio* ha bisogno di trovare la propria interpretazione categoriale e una formulazione obiettiva nei contenuti e nelle forme della religione. Per tale ragione, la verità della "*religio*" può essere discussa solo nella comunità religiosa, che costituisce il luogo adeguato al discorso sulla fede e al discorso a partire dalla fede. Il rapporto salvifico con Dio che, dal punto di vista cristiano ha il suo fondamento nell'atto di fede ("credere"), trova quindi la sua formulazione linguistica esteriore nel discorso di fede della religione ("*fides*"), laddove la direzione del movimento va dalla vitalità del "credere" alla obiettività della "*fides*". Sotto tale profilo, le religioni appaiono come sistemi di interpretazione dell'*ordo hominis ad Deum*, e la "*fides*" come l'ermeneutica del "credere". D'altro canto, l'atto religioso fondamentale del credere, che altrimenti si perderebbe nell'indefinito, nella profondità anonima dell'esistenza, trova il proprio contenuto e la propria verità espressi nella forma oggettiva della "*fides*"⁶⁶.

Da questa prospettiva la fede/credenza obiettiva (*fides*) – in quanto dottrina, culto, legge – può precedere l'atto religioso fondamentale (il credere). La funzione

⁶² Cfr. H. Waldenfels, *Religione/Comprensione della religione*, [in:] *Enciclopedia Teologica*, ed. P. Eicher, Brescia 1990, p. 855.

⁶³ Cfr. M. Crociata, „*Mediator simul et plenitudo totius revelationis*” (DV 2). *Religioni e rivelazione*, [in:] id., *Gesù Cristo e l'unicità della mediazione*, Milano 2000, p. 269.

⁶⁴ Cfr. M. Seckler, *Il concetto teologico di religione...*, p. 215.

⁶⁵ Cfr. *ibid.*, p. 216.

⁶⁶ *Ibid.*, p. 217.

della religione istituzionale è dunque quella di testimoniare il contenuto e il significato del credere, di trasmetterlo e custodirlo, e perfino di investire le ricchezze della religiosità umana e svilupparne i valori. Le grandi religioni hanno reso possibile un progresso nella coscienza che l'uomo ha di se stesso, della propria trascendenza, del suo rapporto con il mondo e, in primo luogo, con il Divino. Le religioni approfondiscono e affinano l'esperienza del rapporto religioso. Esse si presentano come capaci di assumere e trasmettere un tesoro di meditazioni, di esperienze, di valori, di espressioni originali del loro fondo comune⁶⁷. In senso categoriale ed esterno, la religione è ciò che, nella maggior parte dei casi, sta all'inizio del cammino religioso dell'uomo, in modo da risvegliare e sollecitare la sua dimensione trascendentale e, successivamente, aiutarlo e accompagnarlo nella sua esperienza religiosa, che tendenzialmente viene vissuta in comunità.

In definitiva, pur ribadendo i presupposti di cui abbiamo discusso, non va dimenticato che l'esistenza delle religioni e la verità delle loro visioni del mondo, (ossia la possibilità in esse racchiusa di dare senso alla realtà e di spiegarla) derivano dalle energie spirituali create da Dio⁶⁸. Benché sia vero che ogni espressione religiosa racchiude in sé una forte ambiguità ed è segno della provvisorietà e molteplicità con cui l'uomo comprende Dio e se stesso, tuttavia essa è anche e sempre espressione della creazione di Dio⁶⁹ – la quale non è una realtà statica, ma dinamica recando in sé il valore rivelatore e orientando alla salvezza nella quale troverà il proprio traguardo – e della reale possibilità di accedere a Dio, corrispondentemente alla sua volontà⁷⁰.

2.3. La valutazione teologica della religione: in che senso le religioni possono essere vie di salvezza?

Se fin qui abbiamo tentato di fornire una definizione descrittiva della religione ora, per poterne qualificare l'efficacia soteriologica, siamo tenuti a procedere seguendo criteri strettamente teologici.

In realtà, il tentativo di presentare una valutazione teologicamente adeguata delle religioni nell'ordine della rivelazione e della salvezza comporta due affermazioni fondamentali, indispensabili nell'orizzonte della nostra ricerca. È necessario anzitutto sottolineare il valore assolutamente unico e universale di Gesù Cristo come pienezza della rivelazione e autore della salvezza per tutti gli uomini⁷¹. Dal punto di vista soteriologico, non è possibile delegittimare l'unica ed

⁶⁷ Cfr. Y. Congar, *Le religioni non bibliche sono mediazioni di salvezza?*..., p. 250–251.

⁶⁸ Cfr. M. Seckler, *Il concetto teologico di religione*..., p. 218–227.

⁶⁹ Cfr. A. Toniolo, *Teologia cristiana delle religioni. Considerazioni a partire dalla recente pubblicazione di Jacques Dupuis*, „Rassegna di Teologia”, 39 (1998), p. 291.

⁷⁰ Cfr. DS 3004 e Rm 1,20.

⁷¹ G. Trapani, *La singolarità di Cristo come condizione della singolarità della comprensione cristiana di Dio*, [in:] *Il Dio di Gesù Cristo e i monoteismi*, ed. M. Crociata, Roma 2003, p. 311.

esclusiva mediazione salvifica ad opera dell'umanità del Figlio di Dio con l'intento di rendere plausibili altre autonome mediazioni di salvezza ed altri mediatori, giustificandoli a partire da un non ben precisato, né precisabile, universale amore salvifico di Dio. Nella prospettiva teologica, infatti, il punto di partenza per considerare e tematizzare l'universale volontà salvifica di Dio è unicamente ed esclusivamente la persona di Cristo; non è dunque possibile partire da una concezione soteriologica generale, all'interno della quale considerare anche la figura di Gesù come una delle tante. In effetti, qualsiasi tentativo di giustificare la salvezza di ogni uomo e il valore salvifico di una tradizione religiosa non è possibile al di fuori della morte e risurrezione di Cristo⁷². Oltre a ciò, andrà tenuto presente il carattere salvifico della mediazione ecclesiale nell'economia rivelatrice e salvifica, dal momento che la Chiesa è necessaria per la salvezza, essendo universale sacramento della salvezza e «inizio, germe e strumento»⁷³ del Regno di Dio nel mondo. Ne consegue che nessun altro tipo di mediazione salvifica possibile può sostituire il ruolo unico della Chiesa o porsi accanto ad essa sullo stesso piano di mediazione. In altri termini non è sostenibile la tesi della teologia pluralista delle religioni che intende la molteplicità delle religioni come modalità di rivelazione di una stessa divinità o Realtà ultima, che nelle religioni assumerebbe diversi volti e ne esprimerebbe interpretazioni culturalmente e storicamente differenziate⁷⁴.

D'altro canto, tuttavia, si ammette che il bene e il vero presenti nella vita e nelle istituzioni dei non cristiani vanno riconosciuti ed apprezzati. Per questo motivo il Concilio Vaticano II (NA, LG, GS, AG) parla degli elementi di verità e di bontà, sparsi nelle religioni, che riflettono la presenza di Dio tra i loro fedeli. A partire dalla posizione delineata nei documenti conciliari, alcuni autori hanno recentemente ripreso l'antica categoria biblica della "Sapienza". Secondo la loro rilettura, la portata rivelatrice e salvifica della Sapienza non sarebbe limitata all'ambito della storia giudeo-cristiana, ma si farebbe presente in ogni tempo ed in ogni luogo in cui il Logos (o lo Spirito Santo) realizza la sua autocomunicazione, in particolare mediante le religioni⁷⁵. Tuttavia, non è possibile trascurare il fatto che le religioni non sono uguali tra loro e che, pertanto, si dovrebbe fare un discorso diversificato per ciascuna di esse. Parimenti, non si può prescindere dal fatto che, nonostante il loro significato positivo, risulta innegabile che le religioni in quanto tali siano considerate come una totalità, dunque non senza un'adeguata e rigorosa distinzione tra verità ed errore, valori e disvalori, virtù e vizi, bene e male. A volte la religione può rivoltarsi contro

⁷² Cfr. A. Toniolo, *Teologia cristiana delle religioni...*, p. 289.

⁷³ RM 18.

⁷⁴ Cfr. M. Serretti, *Sulla teologia del pluralismo religioso*, [in:] *Unicità e universalità di Gesù Cristo. In dialogo con le religioni*, ed. M. Serretti, Cinisello Balsamo 2001, p. 171.

⁷⁵ Cfr. G. Odasso, *Bibbia e religioni. Prospettive bibliche per la teologia delle religioni*, Roma 1998, p. 372; G. O'Collins, *Christ and the Religions*, „Gregorianum”, 84 (2003), p. 361–362.

l'uomo e presentare un volto deviato e offuscato del sacro. Come che sia, la mescolanza di elementi positivi e negativi, in misura maggiore o minore accomuna tutte le religioni⁷⁶. Tra l'altro, è forse per questo motivo che il Vaticano II non si è espresso esplicitamente sul fatto che le religioni possano mediare la rivelazione e la salvezza⁷⁷. In definitiva, è dunque possibile parlare di un valore autenticamente e teologicamente rivelatore e salvifico delle religioni nell'ambito dell'unico piano di Dio per la salvezza del mondo?

Pur, tenendo conto di tutti questi fattori, ci sembra possibile e legittimo ammettere, richiamandosi alla *Redemptoris missio*, una funzione mediatrice delle religioni solo a patto che questa venga loro attribuita non in assoluto, ma in quanto capaci di partecipare all'unica e assoluta mediazione di Cristo nell'ordine della creazione, della rivelazione e della salvezza⁷⁸. Di fatto, il fenomeno delle religioni non è di per sé foriero di una valenza rivelatrice e salvifica. Sembra invece giusto tornare ai presupposti cui accennavamo più sopra, mostrando che l'ordine della creazione, pur distinto, non può essere separato dall'ordine della redenzione, ed evidenziando la centralità di Cristo come principio unitario di entrambi gli ordini. Sulla base di tale premessa, ci si accorge che tutta la realtà dell'esistenza umana, comprese le religioni, può essere segno della presenza di Dio e del suo agire salvifico. In senso analogo, è possibile attribuire anche ad esse un ruolo mediatore *de facto*, mentre appare difficilmente sostenibile la tesi della loro funzione salvifica *de iure*⁷⁹.

Per poter valutare un fenomeno che pretende di essere una mediazione religiosa e salvifica tra il divino e l'umano, ovvero per ammettere la funzione positiva delle religioni, occorre tenere sempre conto di alcuni approcci costitutivi e imprescindibili che vanno considerati nel loro insieme e vanno anzi sempre inseriti in tale valutazione. Quattro di essi hanno un significato decisivo: formale, cristologico, ecclesiologico e pneumatologico-etico⁸⁰.

⁷⁶ Cfr. D. Marafioti, *Chiesa, Regno e Universalismo della Salvezza*, [in:] *Universalità del cristianesimo...*, p. 282-283.

⁷⁷ Cfr. L. Bordignon, *Il cristianesimo è una religione?*, „Credere oggi”, 1 (1981), p. 82.

⁷⁸ Cfr. RM 5.

⁷⁹ Cfr. M. L. Fitzgerald, *Teologia delle religioni: panoramica*, „Il Regno-Documenti”, 3 (1997), p. 91.

⁸⁰ Questi criteri, anche se non sono stati così nominati e sistematizzati, sono presenti in molti documenti del Magistero e in numerose impostazioni teologiche. Basta riportare soltanto alcuni: Giovanni Paolo II, *La lettera enciclica „Redemptoris missio”*, 5.28, [in:] EV 12, p. 547-732; Pontificio Consiglio per il Dialogo Interreligioso e Congregazione per l'Evangelizzazione dei Popoli, *„Dialogo e annuncio”. Riflessioni e orientamenti sul dialogo interreligioso e l'annuncio del Vangelo di Gesù Cristo (=DA)*, p. 16, 23, 27, 48, 82, [in:] EV 13, p. 287-386; Commissione Teologica Internazionale, *Il cristianesimo e le religioni*, p. 81-87, [in:] EV 15, p. 986-1113; Congregazione per la Dottrina della Fede, *Dichiarazione „Dominus Iesus” (=DI)*, 14, [in:] EV 19, p. 1142-1199. Cfr. anche A. M. Kopiec, *Il cristianesimo e le religioni al Concilio Vaticano II e nel Magistero recente*, „Antonianum”, 82 (2007), 3, p. 511-558.

a) Approccio formale

Nel documento *Dialogo e annuncio*, il Pontificio Consiglio per il Dialogo Interreligioso, seguendo la falsariga della *Nostra Aetate*, asserisce: «Attraverso la pratica di ciò che è buono nelle loro proprie tradizioni religiose e seguendo i dettami della loro coscienza i membri delle altre religioni rispondono positivamente all'invito di Dio»⁸¹. Ciò vuol dire che i seguaci delle altre religioni possono avere accesso alla rivelazione e raggiungere la salvezza non perché esse avrebbero di per sé la forza di mediare la rivelazione e la grazia della salvezza, ma seguendo «ciò che è buono» in esse. Pertanto «affermare che le altre tradizioni religiose contengono elementi di grazia non significa [...] che tutto in esse sia frutto della grazia»⁸², o che esse per la loro natura sono i mezzi della salvezza. Ne deriva che le religioni possono svolgere una certa funzione mediatrice nell'ordine della rivelazione e della salvezza non tanto per se stesse, cioè per quello che sono e per quello che si considerano, ma piuttosto in quanto sono depositarie dei «semi del Verbo», vale a dire contengono gli elementi di verità, di bontà, di carità realizzati dal *Logos* e dallo Spirito Santo. Si noti pure che i frutti di tale presenza rivelatrice del Verbo di Dio non vengono riservati unicamente alle religioni, ma si manifestano anche nella storia dei popoli, nelle culture e nelle varie tradizioni⁸³. E, poiché non tutto ciò che si trova nella storia, nelle tradizioni delle nazioni, nei sistemi religiosi e nelle varie culture è vero e buono, ma sovente si mescola con l'errore e con il male, ne consegue che il loro valore rivelatore e salvifico consiste in tutto ciò che lo Spirito Santo opera in esse. In altre parole, le religioni possono *de facto* essere mediazioni della salvezza, ma non sono le sole⁸⁴. In tale maniera è salvaguardato l'insegnamento del Vaticano II il quale afferma che Dio si autocomunica salvificamente all'uomo per mezzo di vie diverse e misteriose, note esclusivamente a Lui⁸⁵, ma sempre *mediante* il Verbo Incarnato e l'azione dello Spirito Santo.

b) Approccio cristologico

Sulla base del presupposto teologico secondo cui Dio vuole che tutti siano salvi e giungano alla conoscenza della verità (cfr. 1 Tm 2,4), è legittimo sostenere che quanto di vero e di santo si trova nelle tradizioni religiose diverse dal cristianesimo può essere riconducibile alla luce del Verbo di Dio «che illumina ogni uomo» (Gv 1,9) e all'azione dello Spirito, che è presente nella storia umana per condurre tutti gli uomini alla salvezza. In funzione di questo traguardo,

⁸¹ DA 29.

⁸² DA 31.

⁸³ Cfr. RM 29.

⁸⁴ Cfr. Y. Congar, *Le religioni non bibliche sono mediazioni di salvezza?*..., p. 247.

⁸⁵ Cfr. GS 22, AG 7.

Dio suscita in mezzo ai popoli messaggeri e profeti, attraverso i quali spande i «semi del Verbo»⁸⁶.

In base a ciò, è dunque possibile constatare che quanto vi è di vero, buono e santo nelle religioni può essere compreso sotto il profilo di differenti attività mediatrici. Esse possono essere quindi rilevanti per la salvezza in quanto sono collegate con la mediazione di Cristo⁸⁷.

Tale posizione viene ripresa e approfondita, come abbiamo accennato prima, nell'enciclica *Redemptoris missio*, nella quale si riconosce che possono esistere, accanto all'evento rivelatore e salvifico di Gesù Cristo, delle mediazioni «di vario tipo e ordine», ma che «esse tuttavia attingono significato e valore unicamente da quella di Cristo»⁸⁸. In effetti, queste mediazioni «non possono essere intese come parallele o complementari»⁸⁹ in rapporto a quella di Cristo. I termini sono precisi: esse non possono essere comprese come «parallele» nel senso di mediazioni autonome e indipendenti, né «complementari» nel senso che aggiungerebbero qualcosa che in qualche modo mancherebbe alla rivelazione e alla salvezza portate da Gesù Cristo⁹⁰. Ad esse si potrebbe invece assegnare la qualità di «mediazioni partecipate»⁹¹. Difatti la grazia della salvezza – che può essere operante nelle tradizioni religiose in virtù della presenza dello Spirito Santo che viene incontro ad ogni uomo – è quindi quella, e solo quella, del Verbo Incarnato, e soltanto quella. Lo stesso documento, sviluppando l'idea della *Gaudium et spes* 22⁹², sottolinea altresì che lo Spirito assume un ruolo di preparazione evangelica quando opera nel cuore degli uomini e nella storia dei popoli, nelle culture e religioni. Ciò significa che la sua azione rivelatrice, già operante nelle diverse tradizioni religiose, è tesa al Vangelo, cioè alla figura di Cristo, per cui il contenuto di questi sistemi religiosi e culturali non può essere sufficiente e completo in se stesso⁹³, ma è orientato alla Parola definitiva ed universale comunicata al mondo nel Figlio di Dio fatto uomo.

⁸⁶ Cfr. G. Bof, *La dottrina sui „semi del Verbo”: origine e sviluppi*, „Credere oggi”, 54 (1989), p. 54; P. Stefani, *Chiesa, ebraismo e altre religioni. Commento alla „Nostra Aetate”*, Padova 1998, p. 119–120.

⁸⁷ Cfr. M. Schulz, „Mediazione partecipata” e inclusione mutua sul cristocentrismo del dialogo interreligioso, [in:] *L'attuale controversia sull'universalità di Gesù Cristo*, ed. M. Serretti, Roma 2002, p. 53.

⁸⁸ RM 5.

⁸⁹ RM 5.

⁹⁰ Cfr. L. Bordinon, *I punti nodali della teologia della rivelazione. Una rilettura del capitolo primo della „Dei Verbum”*, „Credere oggi”, 82 (1994), p. 27.

⁹¹ RM 5.

⁹² «[...] dobbiamo ritenere che lo Spirito santo dia a tutti la possibilità di venire a contatto, nel modo che Dio conosce, col mistero pasquale»: GS 22.

⁹³ Cfr. Editoriale, *Il cristianesimo e le altre religioni. Si può parlare di „rivelazione” nelle altre religioni?*, „La Civiltà Cattolica”, 3488 (1995), p. 118.

c) Approccio ecclesiologicalo

Pur accordando alle religioni una certa possibilità di mediare la parola divina di verità e la grazia salvifica ai loro seguaci, anche nella prospettiva ecclesiologicala non ci sembra lecito qualificarle teologicamente come mediazioni *de iure*⁹⁴, ma “soltanto” *de facto*. Lo *status* della mediazione salvifica *de iure* viene attribuito solo alla Chiesa. Difatti, la Chiesa crede di essere unita a Cristo, al punto che non esiste una posizione maggiormente adeguata per comprendere integralmente il mistero di Cristo⁹⁵. In un certo senso, la situazione della Chiesa nei confronti di Cristo è unica, non assimilabile a qualunque altra situazione umana, individuale o collettiva. La formula più appropriata per descrivere tale situazione è appunto quella di «sacramento universale di salvezza»⁹⁶. Il termine “sacramento”, legato al concetto di *mistero*, sta ad indicare una realtà terrena nella quale si nascondono e si manifestano a un tempo la realtà divina e la sua efficacia. Così il sacramento porta e media in sé, in maniera efficace, la grazia di Dio⁹⁷. Certo, la grazia salvifica è dovuta ontologicamente alla mediazione di Cristo che ne è causa efficiente e principale. A differenza di Cristo, la Chiesa è «solo» la serva che esercita una funzione ministeriale. Infatti, se Cristo è mediatore costitutivo della salvezza nel senso di *causa efficiens*, la Chiesa è mediazione ministeriale, nel senso della *causa instrumentalis*, non indipendentemente da Cristo, suo Capo, ma perché ontologicamente radicata in Lui e orientata verso di Lui. Essa non esiste senza Cristo; Egli è la sua ragion d'essere.

Pertanto la sua mediazione è indispensabile sul piano storico, in quanto liberamente ed esplicitamente voluta da Dio⁹⁸ per la salvezza di tutto il mondo e di ogni persona umana. La *Lumen Gentium* chiarisce che la Chiesa non riveste una funzione salvifica solo per l'umanità in generale oppure solo per quanti vi appartengono, ma per ogni persona umana di ogni tempo e di ogni luogo⁹⁹:

⁹⁴ Tuttavia, risulta alquanto diffusa presso un certo gruppo di teologi la tesi della qualità *de iure* nella mediazione salvifica delle religioni. Tra i teologi più rappresentativi di questa corrente citiamo: J. Dupuis, *Verso una teologia cristiana del pluralismo religioso*, Brescia 2000; C. Geffré, *La singolarità del cristianesimo nell'età del pluralismo religioso*, „Filosofia e Teologia” 6 (1992), p. 38–59; id., *Credere e interpretare. La svolta ermeneutica della teologia*, Brescia 2002; Ch. Duquoc, *L'unico Cristo. La sinfonia differita*, Brescia 2003.

⁹⁵ Cfr. G. Canobbio, *Chiesa, religioni, salvezza. Il Vaticano II e la sua ricezione*, Brescia 2007, p. 64–72.

⁹⁶ Cfr. J. A. Martínez Camino, *La Chiesa, sacramento universale di salvezza. A proposito della „Dominus Iesus”*, [in:] *L'attuale controversia sull'universalità di Gesù Cristo...*, p. 165.

⁹⁷ Cfr. O. Semmelroth, *La Chiesa come sacramento di salvezza*, [in:] MS, VII, p. 399.

⁹⁸ Cfr. M. Dhavamony, *La Chiesa e le religioni in rapporto alla salvezza*, [in:] *Congregazione per la Dottrina della Fede, Dichiarazione „Dominus Iesus”*. „Documenti e studi” 18, Città del Vaticano 2001, p. 130.

⁹⁹ Cfr. G. Canobbio, *Chiesa perché. Salvezza dell'umanità e mediazione ecclesiale*, Cinisello Balsamo 1994, p. 140.

essa ha un'imprescindibile relazione con la salvezza di ogni uomo¹⁰⁰. In tal modo, la Chiesa differisce essenzialmente dalle religioni in quanto mediazione universale della salvezza: non è la Chiesa che ha bisogno delle religioni per accedere alla grazia di Cristo, ma sono le religioni che hanno bisogno della Chiesa per ricevere la grazia di Cristo. Altrimenti detto, non può esservi salvezza indipendentemente dalla Chiesa visibile. Ogni atto salvifico su questa terra trova il suo sigillo nella Chiesa come comunità di salvezza che esiste nella storia umana¹⁰¹.

Anche la *Redemptoris missio*, pone in risalto la necessità universale della Chiesa, affermando che la grazia in virtù della quale tutti si salvano ha «una misteriosa relazione con la Chiesa»¹⁰², anche non spiega in che cosa consista tale misteriosa relazione¹⁰³. Per tale motivo, nell'attuale riflessione teologica ci si concentra maggiormente sulle modalità con cui la Chiesa svolge la sua funzione di mediazione salvifica nei confronti di tutti gli uomini, dunque anche delle religioni¹⁰⁴.

In questa ottica, non sembra teologicamente corretto parlare delle religioni che sono universalmente necessarie per la salvezza di tutta l'umanità, oppure che costituiscono il Corpo mistico di Cristo. È appunto questa qualifica, di cui è dotata la Chiesa, e solo essa, che ci consente di descriverla come una mediazione salvifica *de iure*. Le religioni invece, svolgendo il loro ruolo delle mediazioni *de facto* devono tale facoltà a *Cristo Totale*: alla persona di Gesù Cristo – Capo della Chiesa (con la qualifica della mediazione *assoluta*), e al suo Corpo che è la Chiesa (con la qualifica della mediazione *de iure*). Così la loro mediazione salvifica *de facto* poggia sulla mediazione salvifica *de iure* della Chiesa.

¹⁰⁰ Cfr. J. A. Martínez Camino, *La Chiesa, sacramento universale di salvezza...*, p. 166.

¹⁰¹ Cfr. O. Semmelroth, *La Chiesa come sacramento di salvezza...*, p. 413.

¹⁰² RM 10: Per quelli che «non hanno la possibilità di conoscere o di accettare la rivelazione del vangelo, e di entrare nella Chiesa [...] la salvezza di Cristo è accessibile in virtù di una grazia che, pur avendo una misteriosa relazione con la Chiesa, non li introduce formalmente in essa, ma li illumina in modo adeguato alla loro situazione interiore e ambientale».

¹⁰³ Cfr. G. Canobbio, *Chiesa perché...*, p. 182. Sulla stessa linea si colloca l'opinione di O. Semmelroth: «La Chiesa visibile è “segno universale di salvezza” efficace anche nei confronti di quegli uomini che non sono incorporati socialmente ad essa mediante il battesimo, ma certo toccati dalla grazia di Dio e che seguono la propria coscienza, orientata – anche se in modo forse non troppo esplicito – verso Dio e il suo volere [cfr. LG 16]. [...] Anche qui si attua il principio dell’“al di fuori della Chiesa non c’è salvezza”. Ogni salvezza è dono di Dio, della sua volontà salvifica universale. Questa si è oggettivata e storicizzata, impressa come sigillo sull’umanità, nel Figlio di Dio incarnato e nella sua Chiesa, nella quale Cristo si è creato un “corpo”»: O. Semmelroth, *La Chiesa come sacramento di salvezza...*, p. 417.

¹⁰⁴ Soprattutto la sua «necessità» non viene più tradotta con l’«appartenenza». I teologi contemporanei tendono a distinguere tra «necessità» della Chiesa e «appartenenza» ad essa. Senza addentrarci nei dettagli dell’attuale dibattito, ci limiteremo a sottolineare che, pur continuando a sostenere la necessità della Chiesa nell’ordine della salvezza, non si insiste più sulla formale appartenenza a essa come condizione necessaria e assoluta per ciascun uomo al fine di ottenere la salvezza. Cfr. P. Fietta, *Chiesa diakonia della salvezza. Lineamenti di ecclesiologia*, Padova 1993, p. 339.

d) Approccio pneumatologico-etico

Senza dubbio le religioni possono offrire forme, strutture e modelli spirituali ed etici, come ad esempio: il timore reverenziale, l'umiltà, la preghiera, la disponibilità al sacrificio, la bontà, l'amore del prossimo, la speranza nella vita eterna. Sembra che ciò assuma una grande importanza in relazione al significato rivelatore e salvifico delle religioni, che possono assumere carattere salvifico non in quanto sistemi chiusi e per la loro fedeltà al sistema; piuttosto, esse contribuiscono alla salvezza a patto che conducano l'uomo a cercare il volto di Dio, il suo regno e la sua giustizia¹⁰⁵. Posta tale premessa, possiamo dedurre che le religioni svolgono una funzione positiva sul piano rivelativo-salvifico (la cui efficacia dipende sempre dalla grazia della redenzione di Cristo e dall'opera dello Spirito Santo) nella misura in cui esse sono in grado di suscitare un'autentica vita religiosa e una condotta morale buona e conforme ai dettami della coscienza¹⁰⁶. Correlativamente, tale efficacia dipende dall'autenticità dei valori espressi e dalla coerenza dei simboli con l'azione nascosta e misteriosa dello Spirito Santo¹⁰⁷. Pertanto, il compito delle religioni nell'ordine della salvezza sarebbe quello di rivelare all'uomo la sua natura trascendentale, di ricordargli la sua nascosta nostalgia dell'Infinito, di risvegliare in lui questo desiderio sopito di vedere Dio e, infine, di esortarlo ad assumere un atteggiamento etico basato sulla carità. Ciò equivale a dire che la salvezza non sta nelle religioni come tali, ma è collegata ad esse allorché esse portano l'uomo al Bene unico, alla ricerca di Dio, alla verità e all'amore¹⁰⁸.

3. La prassi cristiana nei confronti delle religioni

Finora abbiamo tentato di spiegare e di offrire una valutazione teologica del fenomeno religioso, articolato nella pluralità delle sue forme realizzate nelle varie religioni. In questo compito ci ha accompagnato lo spirito di rispetto, di equilibrio nella ricerca scientifica e di onestà teologica. Per quanto concerne le considerazioni e gli approcci irrinunciabili inerenti all'economia della salvezza che abbiamo evidenziato più sopra, l'analisi teologica ha mostrato il loro ruolo positivo nel disegno divino della salvezza. Da tale valutazione oggettiva viene la necessità di delinearli e di assumere un atteggiamento corretto nei loro confronti. Ciò comporta la disponibilità ad una fiduciosa apertura e ad una reciproca conoscenza per contribuire alla costruzione di un nuovo ordine del

¹⁰⁵ Cfr. J. Ratzinger, *Fede, verità, tolleranza. Il cristianesimo e le religioni del mondo*, Siena 2003, p. 212.

¹⁰⁶ Cfr. C. Greco, *Rivelazione, Chiesa e Religioni...*, p. 163.

¹⁰⁷ Cfr. C. Molari, *Cristo, nostra verità*, „Credere oggi”, 37 (1987), p. 41.

¹⁰⁸ Cfr. J. Ratzinger, *Fede, verità, tolleranza...*, p. 217.

mondo, fondato sulla carità e sulla giustizia. Questo mondo è infatti luogo del Regno escatologico di Dio già presente nel segno sacramentale della Chiesa.

3.1. L'atteggiamento cristiano

Il cristiano considera la fede un dono inestimabile gratuitamente ricevuto da Dio, che esprime l'amore divino che gli viene comunicato per mezzo dello Spirito Santo. Dunque egli si sente spinto a condividere disinteressatamente lo stesso amore con altri credenti, convinto che l'attività interreligiosa sgorgi dal cuore della fede cristiana¹⁰⁹.

a) Tolleranza e dialogo

Nel rapporto con le altre religioni il carattere unico ed universale dell'evento-Cristo in quanto compimento definitivo della rivelazione, non dovrebbe comportare alcun atteggiamento di chiusura, frutto della falsa convinzione che solo così sia possibile conservare e preservare la propria identità. Al contrario, l'assolutezza dell'evento-Cristo dà un forte e profondo senso della propria identità¹¹⁰ e, di conseguenza, suscita un atteggiamento di apertura all'altro e di profondo rispetto verso la diversità¹¹¹: i credenti devono accostarsi a ogni mondo diverso da quello cristiano tenendo conto della sua dignità e della sua consistenza, che non può essere vanificata da alcuna presuntuosa pretesa di «impossessarsi»¹¹² della verità assoluta, interpretata ideologicamente come pensiero della totalità assoluta¹¹³. I cristiani sono tolleranti nei riguardi delle altre religioni, non malgrado la loro assoluta certezza della rivelazione, ma proprio a causa di essa. La rivelazione insegna che Dio ha creato gli esseri umani a sua immagine come soggetti liberi e responsabili. Essa insegna anche che la fede è per sua natura un atto libero. Da questo presupposto derivano implicazioni di fondamentale importanza, espresse chiaramente dalla *Dignitatis humanae*¹¹⁴. La Dichiarazione conciliare sostiene con fermezza che i cristiani devono rispettare il diritto e il dovere di tutte le persone di cercare la verità in campo religioso e di aderirvi una volta trovata. A livello politico-sociale, è necessario riconoscere e rispettare la

¹⁰⁹ Cfr. Pontificio Consiglio per il Dialogo Interreligioso, *Lettera sulla spiritualità del dialogo*, „Il Regno-Documenti”, 21 (1999), p. 692.

¹¹⁰ Cfr. G. Ambrosio, *Il pluralismo religioso nella società odierna*, [in:] *Fede cristiana e diversità religiosa*, ed. G. Ambrosio, Bergamo 2003, p. 28-29.

¹¹¹ Cfr. G. Carey, „Un ruolo reale per le religioni”. *Religion nel nuovo millennio*, VII Assemblea della Conferenza mondiale delle religioni per la pace, WCRP, 25-29 novembre 1999, „Il Regno-Documenti”, 7 (2000), p. 259.

¹¹² Cfr. L. Bordignon, *I punti nodali della teologia della rivelazione...*, p. 26.

¹¹³ Cfr. B. Forte, *Verità - Rivelazione - Pluralismo: religioni in dialogo*, [in:], *Religione e religioni. Metodologia e prospettive ermeneutiche*, ed. G. Lorizio, Padova 1998, p. 207.

¹¹⁴ Cfr. DH 1-6.

libertà religiosa di tutti i cittadini e di tutte le comunità religiose, anche là dove l'ordinamento giuridico attribuisce uno speciale riconoscimento a una determinata religione. Ai credenti deve essere consentito di professare e praticare la loro religione, a patto che, così facendo, non contravvengano alla esigenze di un giusto ordine pubblico¹¹⁵. Di fatto, il riconoscimento della libertà religiosa come diritto umano è un banco di prova della disponibilità di una religione ad accettare e sottomettersi alle regole della convivenza umana nelle condizioni attuali¹¹⁶. Per la pace della società civile e per l'integrità delle stesse religioni è essenziale promuovere un clima di reciproca tolleranza e reciproco rispetto¹¹⁷. Appare qui evidente l'urgenza del dialogo, come itinerario di ascolto e di accoglienza dell'altro in tutti i possibili segnali di trascendenza che da lui possano venire alla fede cristiana¹¹⁸.

L'atteggiamento di apertura verso il dialogo interreligioso, doveroso per i cristiani, non si fonda soltanto sui valori della libertà e del rispetto reciproco, o sui grandi valori spirituali delle religioni, intese come espressioni della ricerca umana, ma anche sul riconoscimento dell'azione dello Spirito Santo nelle stesse tradizioni religiose.

La testimonianza dell'intervento di Dio e del suo Spirito sono "i semi del Verbo" presenti e conservati nelle religioni. In tal modo, taluni elementi di altre fedi religiose che si pongono in armonia con la fede cristiana possono essere combinati e integrati con essa. Essi serviranno ad arricchirla¹¹⁹. In realtà il cristianesimo si è sviluppato lungo i secoli entrando in contatto con una grande varietà di filosofie e di religioni, che verosimilmente hanno permesso ai cristiani di scoprire nella loro fede implicazioni che non avrebbero potuto rilevare altrimenti. Il cristianesimo, come comunità dei credenti che cerca di approfondire sempre più l'inesauribile mistero della rivelazione di Cristo, cresce nella sua conoscenza del Signore (livello gnoseologico) e procede nello stare più vicino al Salvatore, in quanto si lascia arricchire dall'ambiente in cui vive e lo assimila in se stesso (livello etico, sacrale, mistico, liturgico)¹²⁰.

Pertanto nel dialogo interreligioso gli interlocutori cristiani non si limitano a dare, ma ricevono e guadagnano qualche cosa. Il beneficio di tale rapporto è duplice. Per un verso, viene offerto loro un arricchimento della propria fede: attraverso l'esperienza e la testimonianza altrui, essi divengono capaci di approfondire certi aspetti e dimensioni del mistero di Dio che prima percepivano con minor chiarezza, magari perché comunicati meno chiaramente dalla

¹¹⁵ Cfr. A. Dulles, *Cristo fra le religioni. Dagli attentati di New York alla preghiera per la pace di Assisi*, „Il Regno-Attualità”, 2 (2002), p. 9.

¹¹⁶ Cfr. K. Lehmann, *Una religione tra le altre? Su cristianesimo e dialogo interreligioso*, „Il Regno-Documenti”, 1 (2003), p. 52.

¹¹⁷ Cfr. A. Dulles, *Cristo fra le religioni...*, p. 8.

¹¹⁸ Cfr. B. Forte, *Verità – Rivelazione – Pluralismo: religioni in dialogo...*, p. 208.

¹¹⁹ Cfr. J. Dupuis, *Comunione e condivisione*, „Il Regno-Attualità”, 16 (2003), p. 564.

¹²⁰ Cfr. A. Dulles, *Cristo fra le religioni...*, p. 8.

tradizione cristiana¹²¹. D'altro canto, il dialogo interreligioso può indurli a rilevare e correggere lacune e difetti della propria vita religiosa, cosicché la loro fede segua un continuo processo di purificazione e di perfezionamento¹²². Può accadere che l'occasione dell'incontro sollevi una serie di questioni, sollecitando i cristiani a rivedere opinioni gratuite e a eliminare pregiudizi profondamente radicati; oppure a rovesciare concezioni e opinioni talvolta formulate in modo eccessivamente esclusivo e frettolosamente negativo nei confronti delle altre tradizioni religiose, culturali, filosofiche¹²³.

b) Evangelizzazione e testimonianza

Se, come abbiamo già detto, l'amore dell'altro e il dovuto rispetto della sua libertà richiedono da parte del cristiano un atteggiamento di tolleranza e di dialogo, la stessa carità che proviene da Dio fa comprendere che la libertà dei fedeli delle altre religioni potrà realizzarsi pienamente soltanto qualora essi abbiano la possibilità di operare una scelta religiosa; più precisamente, si potrà asserire che i non cristiani possono effettivamente esercitare la loro libertà di accettare o rifiutare l'invito di Dio soltanto dopo aver acquisito una certa conoscenza della verità rivelata e aver ascoltato il suo annuncio. La necessità di proclamare il Vangelo affinché gli altri possano liberamente farne la scelta si radica nella Scrittura: «Come potranno credere, senza averne sentito parlare? E come potranno sentirne parlare, senza uno che lo annunzi? E come lo annunzieranno, senza essere prima inviati?» (Rm 10,14–15).

Soltanto a tali condizioni all'uomo sarà concesso e garantito lo spazio di libertà dinanzi al Vangelo annunziato dalla Chiesa. Non si tratta dunque di una scelta intimistica, puramente soggettiva, che avviene esclusivamente «fra l'anima e Dio»: essa è in realtà una presa di posizione consapevole e libera, di fronte a un dato esterno al soggetto, che gli viene ripresentato nel vivo di una mediazione umana comunitaria¹²⁴.

Il tema della necessità dell'annuncio evangelico si concentra sulla condizione dell'altro, del non cristiano, il quale ha diritto di conoscerlo, essendo il Vangelo salvezza di chiunque crede, «del Giudeo prima, e poi del Greco» (cfr. Rm 2,10). D'altronde, il mandato di Gesù che ordina ai discepoli: «Andate in tutto il mondo ed annunciate il Vangelo», è esplicito e non eludibile. Infatti, la Chiesa continua la propria opera evangelizzatrice e missionaria nell'obbedienza e nell'amore per il Signore¹²⁵. Di fronte alla volontà di Gesù di diffondere il Vangelo in tut-

¹²¹ Cfr. J. Dupuis, *Comunione e condivisione*, p. 564.

¹²² Cfr. Editoriale, *Il cristianesimo e le altre religioni. Il dibattito sul dialogo interreligioso*, „La Civiltà Cattolica”, 3494 (1996), p. 120.

¹²³ Cfr. J. Dupuis, *Comunione e condivisione*, p. 564.

¹²⁴ Cfr. B. Forte, *Verità – Rivelazione – Pluralismo: religioni in dialogo...*, p. 206.

¹²⁵ Cfr. M. Dhavamony, *Pluralismo religioso e missione della Chiesa*, Città del Vaticano 2001, p. 176.

to il mondo, la Chiesa non può essere inadempiente, ma è chiamata ad attuare questo suo compito fondamentale, che appartiene alla sua identità.

Certo, l'evangelizzazione deve avere il carattere del dialogo, che scaturisce dall'amore verso Dio, come dice Paolo VI nella Lettera enciclica *Ecclesiam suam*: «Noi daremo a questo interiore impulso di carità, che tende a farsi esteriore dono di carità, il nome, oggi diventato comune, di dialogo. La Chiesa deve dialogare col mondo in cui si trova a vivere. La Chiesa si fa parola; la Chiesa si fa messaggio; la Chiesa si fa colloquio»¹²⁶. Tuttavia a nulla varranno l'annuncio nel dialogo né qualsiasi attività missionaria, se l'evangelizzazione non sarà accompagnata dalla testimonianza cristiana. Il cristiano che incontra il fedele di altre religioni si apre al confronto, senza mettere tra parentesi la propria fede o ricercare astrattamente un "minimo denominatore comune", ma esponendo la propria vita in forma della testimonianza. In questa circostanza come in tutte le altre, il cristiano è invitato al dono di sé come risposta a Cristo, che lo interpellava nel rapporto con uomini di religioni differenti. Infatti, il cristiano sa che non basta fermarsi al dato della pluralità delle religioni, ma si sente in ogni situazione interpellato dalla Verità stessa di Dio. In effetti l'altro, prima di essere una persona da convincere, è una persona per la quale dare la propria vita per amore di Colui che si è rivelato come amore assoluto in Cristo¹²⁷.

In conclusione, oggi la testimonianza evangelica assume la funzione di vero segno della credibilità dei cristiani e della Chiesa, rispetto alla molteplicità e alla varietà delle tradizioni religiose. S. Pié-Ninot ha ragione quando asserisce che l'azione del testimone appare doppiamente relativa: a quanto egli attesta (ciò che viene testimoniato) e a colui di fronte al quale egli rende testimonianza (il destinatario). Ciò che differenzia la testimonianza dalla pura cronaca o narrazione di un fatto è la sua forza di coinvolgere il testimone, il quale deve essere fedele a quanto testimonia e deve interpellare chi lo osserva sinceramente. In tale maniera, la testimonianza vissuta manifesta in forma particolare un valore che attrae e affascina, il quale si manifesta presente e operante in una esistenza concreta che ne è rimasta trasformata e che, a sua volta, si offre come un invito capace di suscitare nell'osservatore il desiderio di vivere quel valore¹²⁸. Per essere cristiani credibili di fronte al mondo delle religioni occorre un'autentica testimonianza, in cui l'annuncio e la prassi costituiscono una esistenza umana unita e coerente, coinvolta dal Vangelo, impregnata dalla presenza di Cristo. Solo così si avrà qualcosa da proporre e da offrire agli altri. Attraverso la credibile testimonianza dei cristiani, la parola della rivelazione diventa più efficace.

¹²⁶ ES 64–65, [in:] EV 2, p. 163–210.

¹²⁷ Cfr. P. Martinelli, *La testimonianza. Verità di Dio e libertà dell'uomo*, Milano 2002, p. 187–188.

¹²⁸ Cfr. S. Pié-Ninot, *La teologia fondamentale. «Rendere ragione della speranza»* (1 Pt 3,15), Brescia 2002, p. 618, 643.

3.2. Le forme dell'incontro e della collaborazione con le altre religioni

a) La preghiera

Nel 1986, pochi giorni prima della Giornata mondiale della preghiera per la pace ad Assisi, durante l'udienza generale del mercoledì, Giovanni Paolo II ne spiegava il vero e giusto significato, che non ha nulla in comune con il sincretismo religioso. Quell'incontro intendeva esprimere un sincero atteggiamento di preghiera a Dio nel rispetto vicendevole, evidente nell'intenzione di «stare insieme per pregare». Pur non essendo possibile «pregare insieme» (fare una preghiera comune)¹²⁹, si può essere presenti quando gli altri pregano. In tal modo i cristiani, per un verso, manifestano il loro rispetto per la preghiera altrui e per l'atteggiamento degli altri davanti alla divinità, e per l'altro, offrono ai membri delle altre religioni la testimonianza umile e sincera della loro fede in Cristo¹³⁰.

La ragione teologica di tale tipo di preghiera poggia sul mistero di un unico e comune rapporto di tutti gli uomini con Dio¹³¹, che deriva da tre principali presupposti: il dato rivelato della comune origine da Dio e del comune destino in Dio dell'intera famiglia umana; la verità della salvezza universale dell'umanità intera in Gesù Cristo; il fatto della presenza attiva e universale dello Spirito Santo in tutte le persone, specialmente in ogni preghiera sincera che sorge dal cuore di qualsiasi uomo¹³². Tali premesse fanno sì che ogni uomo onesto e retto sia capace di rivolgersi a Dio, anche se non sempre esplicitamente e coscientemente, nell'atto di una preghiera autentica e sincera.

Secondo l'affermazione di Giovanni Paolo II, la preghiera, in quanto espressione della spiritualità dell'uomo, mosso dallo Spirito Santo e orientato verso l'Assoluto, dovrebbe essere considerata come elemento talmente importante da accomunare cristiani e credenti di altre religioni¹³³. Questo atteggiamento di preghiera è segno di un'attività comune delle varie religioni, condotta al fine di promuovere gli autentici valori spirituali che costituiscono il fondamento della vita umana.

¹²⁹ Come osserva J. Ratzinger, le modalità di intendere il destinatario (il «divino») della preghiera fatta dai membri delle varie tradizioni religiose sono così diverse che una preghiera comune (uniforme) sarebbe una finzione, non sarebbe nella verità; tale comportamento sarebbe privo di onestà. Pertanto, egli propone di introdurre a questo punto il termine «preghiera multi-religiosa», che indica preghiere diverse fatte nello stesso contesto, ma separatamente. Cfr. J. Ratzinger, *Fede, verità, tolleranza...*, p. 110–112.

¹³⁰ Cfr. Pontificia Commissione Iustitia et Pax, *Giornata mondiale di preghiera per la pace*, 27 ottobre 1986, Città del Vaticano 1987, p. 24–25.

¹³¹ Cfr. M. Zago, *Religioni per la pace*, [in:] *ibid.*, p. 66.

¹³² Cfr. J. Dupuis, *Pregare insieme: perché, come?*, [in:] *La preghiera respiro delle religioni. Atti della XXXVI sessione di formazione ecumenica, 24–31 luglio 1999*, a cura di Segretario Attività Ecumeniche, Città del Vaticano 1999, p. 23–26.

¹³³ Cfr. *Messaggio ai popoli dell'Asia*, Manila 21.02.1981, [in:] Giovanni Paolo II, *Insegnamenti*, IV/1, Città del Vaticano 1981, p. 454.

b) L'impegno comune per un'etica mondiale: i diritti umani e la pace

Oltre alla dimensione religiosa che costituisce il fondamento dell'incontro tra il cristianesimo e le religioni, emergono anche i temi di rilevanza sociale e politica come punto d'incontro e di cooperazione. La Chiesa esorta infatti i cristiani affinché, con prudenza e carità, conservino e facciano progredire per mezzo del dialogo i beni spirituali e morali, nonché i valori socio-culturali presenti nelle altre tradizioni¹³⁴. Ciò vuol dire che le problematiche relative al modo in cui viene plasmata la società, e soprattutto all'etica, non possono essere indifferenti per alcuna confessione. Anzi, essi assumono un'importanza capitale nell'ambito della dottrina e della prassi di vita della maggior parte delle religioni. In effetti, va riconosciuto che le religioni devono occuparsi di promuovere un *ethos* unificante che eviti i gravi conflitti¹³⁵ e contribuisca a risolvere quelli esistenti creando solidarietà fra gli uomini. Pertanto «è assolutamente fuori discussione che tutte le questioni circa i modi di contrastare, o perlomeno ridurre, la violenza, porre fine a condizioni di guerra, assicurare la pace, rispettare i diritti umani ecc., devono rientrare fra i temi di assoluta priorità del dialogo interreligioso»¹³⁶.

A questo punto sembra interessante la proposta di H. Küng, il quale suggerisce un'idea dell'"*ethos* mondiale". Küng sostiene che le religioni devono difendere con forza le esigenze etiche elementari dell'umanità, che potrebbero diventare le colonne portanti di un comune *ethos* fondamentale del mondo. Tra questi imperativi etici elementari, il teologo svizzero enumera il diritto umano alla vita, alla verità e alla libertà; la ricerca del bene; l'affermazione dell'inviolabilità della singola persona e della coscienza; il sentimento del dovere di stare dalla parte dei poveri e degli oppressi contro i ricchi e gli oppressori; la profonda speranza che, alla fine, vincerà la buona volontà¹³⁷. Da ciò si deduce la tesi che uno degli aspetti essenziali della religione è quello di promuovere l'essere umano e il suo vero bene.

Che sia possibile creare un'etica mondiale, a cui contribuiscono le diverse fedi religiose, lo afferma altresì *Declaration toward a global ethic* promossa nel 1993

¹³⁴ Cfr. NA 2.

¹³⁵ A questo proposito G. Carey, arcivescovo di Canterbury dal 1990 al 2002, parla della funzione mediatrice delle religioni, in quanto esse si impegnano a estinguere i conflitti sociali e politici o, addirittura, riconciliare i paesi deturpati dalle guerre. Secondo Carey, è opportuno che «le comunità di fede abbiano un ruolo da svolgere non solo come ambasciatori di valori positivi e di valide procedure, ma a volte anche mediante interventi molto simili a quelli dell'attività diplomatica: come mediatrici, intermediarie, conciliatrici»: G. Carey, *Un ruolo reale per le religioni...*, p. 259–260.

¹³⁶ K. Lehmann, *Una religione tra le altre?*..., p. 53.

¹³⁷ Cfr. H. Küng, *Verso un'etica delle religioni universali. Problemi fondamentali dell'etica contemporanea in un orizzonte globale*, „Concilium”, 2 (1990), p. 141, 144; id., *Pace mondiale – religioni mondiali – etica mondiale*, „Concilium”, 3 (1994), p. 183–198.

dal Parlamento delle religioni mondiali¹³⁸, l'organismo di libero confronto tra religioni con sede a Chicago. In essa si sostiene che una religione autentica contiene, come elemento che la costituisce in autenticità, una chiara sollecitudine per l'*humanum*¹³⁹. In tale ottica, la vita umana in se stessa è in effetti il presupposto della vera religione, l'umanità è l'esigenza minima di tutte le religioni¹⁴⁰.

In questo senso le religioni possono apportare il loro contributo nel costruire il Regno di Dio instaurato in Gesù e su di Lui fondato. Infatti, anche le religioni vengono coinvolte nel portare al compimento il Regno, come dice la *Redemptoris missio*: «Il Regno riguarda tutti: le persone, la società, il mondo intero. Lavorare per il Regno vuol dire riconoscere e favorire il dinamismo divino, che è presente nella storia umana e la trasforma. Costruire il Regno vuol dire lavorare per la liberazione dal male in tutte le sue forme»¹⁴¹.

Il già citato Küng sottolineava che non è possibile mantenere la pace nel mondo se non vi è la pace tra le religioni. Di fatto, l'autenticità di una religione si verifica in base al suo sforzo di portare la pace tra le nazioni e nei paesi gravati da conflitti¹⁴². Sulla stessa scia si pone anche il recente insegnamento dei Papi (è sufficiente riportare gli esempi di Giovanni Paolo II¹⁴³ e di Benedetto XVI¹⁴⁴) i quali hanno evidenziato il ruolo che le religioni sono tenute a svolgere nella costruzione della pace mondiale.

Conclusione

Da quanto abbiamo presentato in questo studio derivano alcune conclusioni riguardo al significato delle religioni alla luce della rivelazione compiuta da

¹³⁸ Il testo integrale della dichiarazione con alcuni commenti si trova in H. Küng, K.-J. Kuschel, *Per un'etica mondiale*, Milano 1995.

¹³⁹ Cfr. C. Bertolozzi, *Pluralismo nell'etica, pluralismo nella religione. Dalla diversità alla reciprocità*, [in:] *Il pluralismo religioso. Una prospettiva interdisciplinare*, ed. A. Fabris, M. Bronchi, Cinisello Balsamo 1998, p. 107-110.

¹⁴⁰ Cfr. H. Küng, *Verso un'etica delle religioni universali...*, p. 143.

¹⁴¹ RM 15.

¹⁴² Cfr. H. Küng, *Verso un'etica delle religioni universali...*, p. 140.

¹⁴³ Cfr. Pontificia Commissione Iustitia et Pax, *Giornata mondiale di preghiera per la pace...*, p. 25; cfr. anche Segretario Attività Ecumeniche, *Conflitti violenza pace: sfida alle religioni*, Milano 2001.

¹⁴⁴ Cfr. Benedetto XVI, *Discorso ai rappresentanti di alcune Comunità musulmane nell'Arcivescovado di Colonia*, 20 agosto 2005; *Discorso ai rappresentanti della scienza nell'Aula Magna dell'Università di Regensburg*, 12 settembre 2006; *Discorso ai partecipanti al forum cattolico-musulmano promosso dal Pontificio Consiglio per il Dialogo Interreligioso*, 6 novembre 2008; *Messaggio al vescovo di Assisi-Nocera Umbra Gualdo Tadino in occasione del XX anniversario dell'Incontro Interreligioso di Preghiera per la Pace*, 2 settembre 2006; *Messaggio per la Giornata di Studio sul tema «Culture e Religioni in dialogo»*, 3 dicembre 2008. Vedi http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2009/index_it.htm.

e in Cristo. Se, da una parte, è necessario tener conto delle affermazioni principali sulla volontà salvifica universale di Dio e sull'unica mediazione di Cristo, nel quale viene realizzata definitivamente la salvezza di ogni uomo e nel quale il Padre si manifesta pienamente all'umanità, dall'altra si è tentato di delineare la natura e il ruolo delle religioni entro il disegno di Dio. Si è così giunti ad avanzare la tesi secondo cui le varie religioni poggiano sulla fondamentale dimensione religiosa dell'uomo orientato *ad Deum*, che non è separata o in qualche modo in "opposizione" a quella di Dio per l'uomo. Le due relazioni – dall'uomo a Dio e da Dio all'uomo – in realtà non possono essere considerate come separati o contrastanti: la prima implica la seconda, e la seconda fonda e rende possibile la seconda. L'uomo, in quanto creato da Dio e per Dio a sua immagine o in quanto immagine dell'Immagine che è Cristo, è il luogo della prima comunicazione e manifestazione di Dio nella storia generale della rivelazione salvifica. L'uomo è il culmine di tutta la creazione, dotata di spessore cristico in quanto è chiamata ad esistere in Cristo, per mezzo di Lui e in vista di Lui, daché in Cristo essa trova il suo fondamento e insieme il suo compimento ultimo; la nuova creazione che sarà definitivamente manifestata quando «Dio sarà tutto in tutti» (1Cor 15,28). Poiché nell'uomo risplende l'Immagine di Cristo (2Cor 3,18; 4,4; Col 1,15) e «con l'incarnazione il Figlio di Dio si è unito in certo modo a ogni uomo» (GS 22), non è possibile cogliere la rivelazione di Dio e la sua opera salvifica a prescindere da tale fondamentale mediazione antropologica. L'uomo, sin dalle sue origini, si riconosce pienamente in Colui per il quale fu creato: Cristo, vero Dio e vero uomo, l'unico e assoluto mediatore tra Dio e gli uomini. In base a ciò, diventa possibile percepire il carattere rivelatore della creazione e del mistero umano: entrambi fondati e centrati su Cristo.

Le religioni si situano proprio nella cornice dell'antropologia cristologica e della teologia della creazione, a partire dalla quale non è possibile escludere alcun ente del creato proveniente da Dio che tenda a Lui e rispecchi la sua presenza. In tale prospettiva, le religioni assumono un valore positivo nel disegno divino di salvezza. Esse contengono davvero elementi di verità, di bontà e valori evangelici, che possono mediare la grazia di redenzione per i loro seguaci. Le religioni sono testimonianza del rapporto degli uomini con Dio, che ha posto nel loro cuore la nostalgia della vita, della felicità («è inquieto il cuor umano finché non riposi in Te Dio», s. Agostino) e della salvezza assoluta. Le religioni attestano non solo la ricerca umana di Dio, ma soprattutto la ricerca divina dell'uomo («non mi cercheresti se prima Io non ti avessi trovato», B. Pascal) che attraverso le vie a lui note vuole raggiungere il cuore di ogni uomo per rivelargli il suo amore e portargli il dono di salvezza. L'incontro di Dio con l'uomo avviene dove e quando quest'ultimo dà spazio alla sua natura trascendente, che è aperta a trovare il senso del proprio essere e a intraprendere il cammino verso la verità. Pertanto i semi del Verbo sono sparsi anche nelle diverse culture, nella sapienza delle tradizioni e della filosofia, negli eventi della storia delle nazioni ecc., e rendono possibile una previa e implicita comunicazione tra Dio

e l'uomo. I semi del Verbo non rappresentano qualcosa di autonomo rispetto al Verbo Incarnato, ma sono presenti nella storia e nel mondo in vista dell'Incarnazione e ne sono altresì il frutto operante già in anticipo.

Se dunque le religioni possono assumere un valore positivo nel piano divino di salvezza, ciò avviene non autonomamente, senza Cristo, ma sulla base della mediazione ontologico-storica di salvezza realizzata universalmente in e da Lui. Nessuna rivelazione divina e nessuna grazia salvifica che giunge ad un uomo può prescindere da Cristo. Qui appunto emerge lo specifico del cristianesimo nei confronti delle religioni. Esso svolge un ruolo ermeneutico come una «chiave di lettura»¹⁴⁵. In altri termini la rivelazione in Cristo rende noto il significato delle religioni e spiega il tipo di rapporto che esse hanno con Dio: alla luce di Cristo conosciamo meglio e di più le religioni.

In fin dei conti, le religioni possono essere qualificate come *mediazioni partecipate* della salvezza, tenendo conto dei quattro approcci: il primo, formale, evidenzia la forza mediatrice presente nelle religioni non di per sé, ma solo in quanto contengono "i semi del Verbo" sparsi in tutta la creazione, e quindi conservano ciò che di vero e di buono è presente nel finito e ivi infuso dallo Spirito; il secondo, cristologico, ci ricorda che la capacità delle religioni di mediare la salvezza proviene dall'unico mediatore che è Cristo; il terzo spiega l'analogia tra la mediazione della Chiesa e delle religioni, assegnando ad esse quella *de facto* e riservando alla Chiesa la qualifica della mediazione *de iure* e *de facto* insieme; il quarto, pneumatologico-etico, pone in rilievo la funzione attribuita alle religioni, in virtù dell'attività universale dello Spirito di Cristo, di orientare lo spirito umano verso l'Infinito, verso la dimensione trascendentale del Mistero, tanto che a volte tale profondo orientamento dell'esistenza umana, *capax infiniti*, viene soffocato; inoltre il compito mediatore delle religioni si attua attraverso lo sforzo di promuovere i valori comunemente riconosciuti umani (giustizia, solidarietà, amore, rispetto verso la dignità della persona umana), che appartengono all'annuncio del messaggio evangelico¹⁴⁶.

¹⁴⁵ Cfr. G. Gäde, *Cristo nelle religioni*, Roma 2004, p. 194–200.

¹⁴⁶ Cfr. J. Vidal, *Il desiderio ri-orientato. La Chiesa e le religioni*, Milano 1994, p. 109–133.

Spis treści

Słowo wstępne	5
---------------------	---

Materiały sesji naukowej

Soteryczne znaczenie religii pozachrześcijańskich w chrześcijańskiej tradycji teologicznej i nauczaniu Kościoła (o. prof. KUL dr hab. Ireneusz S. Ledwoń OFM)	9
Filozoficzne podstawy pluralistycznej teologii religii (o. dr Grzegorz Chrzastowski OP)	27
Kontestacja wyjątkowości chrześcijaństwa z pozycji egzegetyczno-teologicznych (ks. dr Wacław Borek)	47
Kontestacja wyjątkowości chrześcijaństwa z pozycji egzegetyczno-teologicznych (dr Marta Romaszko)	57
Zakwestionowanie roszczeń chrześcijaństwa z pozycji historyczno-psychologiczno-pragmatycznych (o. dr Witosław J. Szytyk OFM).....	71
Jedyność Jezusa Chrystusa w świetle współczesnej teologii fundamentalnej (ks. prof. dr hab. Tadeusz Dola)	77
Absolutność Chrystusa w perspektywie chrześcijańskiej soteriologii (ks. prof. PWTW dr hab. Zbigniew Kubacki SJ)	89
Pluralizm religii <i>de iure</i> ? (o. prof. KUL dr hab. Ireneusz S. Ledwoń OFM) .	112

Materiały dodatkowe

<i>Amor sursumagit</i> . Rola miłości w teologii św. Bonawentury (o. dr Bogusz S. Matuła OFM)	126
Pluralistyczny wymiar zadań katechezy młodzieży (ks. dr Marceł Coggiel)	150
Il fenomeno delle religioni alla luce della rivelazione cristiana (o. dr Maksym A. Kopiec OFM)	157

W serii Szkoła Seraficka ukazały się:

1. *150 lat historii Prowincji Wniebowzięcia NMP Zakonu Braci Mniejszych w Polsce*
2. *Mistrz i uczeń w tradycji biblijnej – autorytet mistrza*
3. *Chrześcijaństwo pośród religii – pluralizm czy nadrzędność?*

SZKOŁA SERAFICKA

