

# Zbigniew Kubacki

---

## Religie "drogami zbawienia" dla ich wyznawców : wokół ostatniej książki Jacquesa Dupuis

---

*Studia Theologica Varsaviensia* 42/2, 127-147

---

2004

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej [bazhum.muzhp.pl](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

ZBIGNIEW KUBACKI

## RELIGIE „DROGAMI ZBAWIENIA” DLA ICH WYZNAWCÓW. WOKOŁ OSTATNIEJ KSIĄŻKI JACQUES’A DUPUIS<sup>1</sup>

Choć, jak precyzuje jej autor, książka *Chrześcijaństwo i religie* nie jest tylko przystępnym streszczeniem jego głównego dzieła *Ku chrześcijańskiej teologii pluralizmu religijnego*<sup>2</sup>, bowiem inna jest jej wewnętrzna dynamika, niemniej główne jej zagadnienia oraz zasadnicza teza są takie same. A teza ta jest następująca: Jezus Chrystus jest powszechnym i „konstytutywnym” Zbawicielem całej ludzkości, natomiast inne religie w jedynym Boskim planie wobec ludzkości odgrywają pozytywną wartość zbawczą w stosunku do ich wyznawców. Wyznawcy innych religii mogą być zbawieni nie *pomimo*, ani nie *obok* czy też *poza* ich religiami, ale *dzięki* nim, bowiem są one nie tylko drogami człowieka poszukującego Boga, ale najpierw i przede wszystkim drogami Boga do człowieka – „drogami zbawienia”.

### 1. INKLUZYWIZM JEZUSA HISTORYCZNEGO I KOŚCIOŁA APOSTOLSKIEGO WOBEC „POGAN” I ICH RELIGII

Wspomnianą wyżej tezę Dupuis przedstawia i uzasadnia od pierwszego rozdziału, który *nota bene* w porównaniu z jego głównym dziełem z 1997 r. jest czymś nowym i inspirującym. W rozdziale poświęconym stosunkowi Jezusa historycznego do innych religii i ich wyznawców oraz stosunkowi wobec nich Kościoła Apostolskiego na podstawie kilku kluczowych tekstów Nowego Testamentu teolog belgijski przeciwstawia się tezom tych teologów, którzy te dwa stosunki, Jezusa histo-

---

<sup>1</sup> Por. J. Dupuis, *Chrześcijaństwo i religie. Od konfrontacji do dialogu*, tłum. S. Obirek, WAM Kraków 2003, s. 356. Wszystkie cytaty z tej książki zawierać będą w nawiasie odniesienie do danej strony tegoż tłumaczenia.

<sup>2</sup> Książka ukazała się jednocześnie w języku angielskim: *Toward a Christian Theology of Religious Pluralism*, Orbis Book, New York 1997, włoskim, *Verso una teologia cristiana del pluralismo religioso*, Brescia 1997, i francuskim: *Vers une théologie chrétienne du pluralisme religieux*, Cerf, Paris 1997.

rycznego i Kościoła Apostolskiego wobec innych religii i ich wyznawców („pogan”), interpretują wyłącznie w paradygmacie ekskluzywistycznym. Zbyt często bowiem w tradycji Kościoła, ale także i obecnie zwłaszcza w fundamentalistycznym ruchu ewangelicznym w USA, na bazie Nowego Testamentu argumentuje się, że „poza Kościołem – w sensie poza wiarą o charakterze *explicite* – nie ma zbawienia”. Takiej pozycji broni chociażby Ronald H. Nash, profesor teologii i filozofii w Reformed Theological Seminary, Orlando, Floryda<sup>3</sup>. Stwierdza, że dla niego jak i dla wielu *evangelicals* jednoznaczne są takie stwierdzenia Jezusa historycznego oraz Kościoła Apostolskiego jak:

*Ja jestem drogą, prawdą i życiem. Nikt nie przychodzi do Ojca inaczej jak tylko przeze Mnie (J 14,6).*

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

*Jeżeli więc ustami swoimi wyznasz, że Jezus jest Panem, i w sercu swoim uwierzysz, że Bóg Go wskrzesił z martwych – osiągniesz zbawienie. Bo sercem przyjęta wiara prowadzi do usprawiedliwienia, a wyznawanie jej ustami – do zbawienia (Rz 10,9-10).*

*Abowiem Bóg nie posłał swego Syna na świat po to, aby świat potępił, ale po to, by świat przez Niego został zbawiony. Kto wierzy w Niego, nie podlega potępieniu, a kto nie wierzy już został potępiony, bo nie uwierzył w imię Jednorodzonego Syna Bożego (J 3,17-18).*

*A jak postanowione ludziom umrzeć, a potem sąd, tak Chrystus raz jeden był ofiarowany dla zgładzenia grzechów, drugi raz ukaze się nie w związku z grzechem, lecz dla zbawienia tych, którzy Go oczekują (Hbr 9,27-28).*

Pozycję taką określa się albo jako ekskluzywizm, albo restryktywizm (*restrictivism*). W swojej argumentacji Nash opiera się na wielu innych tekstach. Stwierdza np., że Rz 1-3, przytaczany przez inkluzywistów jako argument za możliwością zbawienia dla nie-chrześcijan przez odpowiedź wiary na tzw. „generalne objawienie”, nie znajduje potwierdzenia w rzetelnej analizie tego tekstu. Owszem, stwierdza, w Liście do Rzymian jest mowa o generalnym objawieniu, jednak objawienie to służy jedynie dla skazania człowieka na potępienie, a nie do zbawienia go. *Nigdzie w Liście do Rzymian 1-3 Paweł nadaje generalnemu objawieniu podwyższonego statusu instrumentu zbawienia<sup>4</sup>. Jestem restryktywistą, ponieważ jestem przekonany, że jest to pozycja nauczana przez Pismo oraz ponieważ konkurencyjne spojrzenia zawierają poważne błędy biblijne i teologiczne<sup>5</sup>.*

<sup>3</sup> Por. R. H. Nash, *Restrictivism*, w: G. Fackre, R. H. Nash, J. Sanders, *What About Those Who Hae Never Heard? Three Views on the Destiny of the Unevangelized*, InterVarsity Press, Downers Grove, Illinois, 1995, s. 107-139.

<sup>4</sup> Tamże, s. 111.

<sup>5</sup> Tamże, s. 109-110.

W przeciwieństwie do argumentacji Nash'a Dupuis przekonywująco, jak dla nas, pokazuje, że zarówno Jezus historyczny, jak i po nim Kościół Apostolski, byli otwarci na wyznawców innych religii i widzieli możliwość ich zbawienia poprzez wiarę i nawrócenie. Mało przekonywująca jest natomiast dla nas teza Dupuis jakoby Jezus historyczny a po Nim Kościół Apostolski nie tylko pozytywnie odnosili się do wyznawców innych religii, ale także postrzegali same ich religie jako „natchnione” przez Boga, jako „drogi Boga” do człowieka.

Przypatrzmy się argumentacji jezuitę belgijskiego. W swoim studium wybranych tekstów Nowego Testamentu skupia się on głównie na postawie Jezusa wobec „pogan”. Dupuis zauważa, że horyzontem myśli, przepowiadania i misji Jezusa historycznego jest horyzont powszechności Królestwa Bożego, które Bóg ustanowił w Jego życiu i które przekracza granice Kościoła chrześcijańskiego. Jest to horyzont otwartości ludzi na Królestwo Boże dzięki wierze i nawróceniu. W jego centrum i u samego źródła znajduje się nie Jezus, lecz Bóg. Konstytucję tegoż Królestwa stanowią „Kazanie na Górze” i „błogosławieństwa”, zaś cudowne uzdrowienia oraz egzorcyzmy dokonywane przez Jezusa są jego znakami i symbolami. Dupuis stwierdza, iż niezależnie od tego, jak tajemnicze byłoby położenie „pogan” wobec Boga zbawienia, dla Jezusa ten Bóg był Bogiem wszystkich ludzi, co oznaczało, że Jezus *nie mógł (...) podzielać skłonności do pewnego 'ekskluzywizmu', który mógł naznaczyć umysły niektórych członków Izraela posiadających świadomość ludu wybranego* (51). Według Jezusa, kontynuuje dalej autor, zbawienie Boże skierowane było do wszystkich ludzi i narodów. Zatem, choć niektóre teksty ewangeliczne sugerowałyby, że misja historyczna Jezusa była ograniczona wyłącznie do Izraela (por. Mt 15,24), to jednak wyżej naszkicowane Jezusowe rozumienie Królestwa Bożego oraz inne ewangeliczne fragmenty ukazujące Jego otwartą postawę wobec „pogan” sugerują odpowiedź zupełnie inną.

Pierwszym ewangelicznym tekstem przytoczonym przez teologa belgijskiego jest epizod związany z rzymskim setnikiem z Kafarnaum, który prosił Jezusa o uzdrowienie sparaliżowanego sługi (por. Mt 8,5-13). Dupuis podkreśla, że Jezus wyraził podziw dla wiary tego „poganina”. A słowa: *Wielu przyjdzie ze Wschodu i Zachodu i zasiądą do stołu z Abrahamem, Izaakiem i Jakubem w królestwie niebieskim* (Mt 8,11-12) – są potwierdzeniem tezy, że dla Jezusa historycznego Królestwo Boże było otwarte również dla „pogan” i że wejście do niego dokonuje się dzięki wierze i nawróceniu (por. Mk 1,15), nie zaś przez zwyczajną przynależność etniczno-religijną (por. Mt 3,8). Na powszechność Królestwa Bożego wskazują także niektóre przypowieści Jezusa, np. ta o „uczcie królewskiej” (por. Mt 22,1-14). *Udział wszystkich w uczcie jest symbolem udziału wszystkich w Bożym zbawieniu. Tak więc – konkluduje Dupuis – dla Jezusa wiara i nawrócenie, które prowadzą do zbawienia, nie zakładają przejścia do jakiejś innej religii, lecz są nawróceniem do*

*Boga życia, miłości i wolności, tzn. do Boga Królestwa Bożego wszystkich ludzi. Dom wypełniony ludźmi zgromadzonymi na ucztę symbolizuje uniwersalność przynależności do Królestwa Bożego* (53). Stwierdzeniem tym jezuita belgijski przeciwstawia się tezom tych teologów, którzy jak Nash próbują uzasadniać ekskluzywizm w nauczaniu i postawie Jezusa wobec pogan. W swojej argumentacji Dupuis przytacza jeszcze kilka innych fragmentów, jak chociażby podziw Jezusa dla wiary kobiety kananejkiej (poganki) (por. Mt 15,21-28). Z naciskiem stwierdza, że zgodnie z myślą Jezusa nie można zawężyć Królestwa Bożego do granic „ruchu” przez Niego rozpoczętego, czyli Kościoła, gdyż nie brak w Ewangeliach epizodów świadczących o powszechności Królestwa Bożego. Dupuis odnotowuje, że często w swoim nauczaniu Jezus stawiał jako przykład wiary, która zbawia, osoby przynależące do narodu samarytańskiego, a więc pogan w oczach Żydów; *służą one za przykład wzorcowy postaw wiary i miłości braterskiej, dzięki którym wchodzi się do Królestwa Bożego* (57). Wymienić tu można epizod rozmowy Jezusa z kobietą samarytańską (J 4,1-42), uzdrowienia dziesięciu trędowatych (Łk 17,11-19), z których tylko jeden, właśnie Samarytanin, przyszedł i oddał chwałę Bogu, czy przypowieść o miłosiernym Samarytaninie (Łk 10,30-37). Jeśli w dwóch pierwszych przykładach ekskluzywista Nash mógłby zarzucić Dupuis, że mamy tu do czynienia z postawą wiary *explicite* wobec Jezusa, tak w przypowieści, zbawczą jest sama postawa Samarytanina, i jeśli można mówić tu o wierze w Jezusa, to jedynie wierze *implicitie*, zgodnie z logiką „błogosławieństw” (Mk 5,3-12; Łk 6,20-23), „Kazania na Górze” (Mt 5,1-7.29; Łk 6,17-49), słów Jezusa do apostołów *Kto nie jest przeciwko nam, jest z nami* (Mk 9, 40), albo przypowieści „o sądzie ostatecznym” (Mt 25,31-46): *Zaprawdę powiadam wam: Wszystko, co uczyniliście jednemu z tych braci moich najmniejszych, Mnieście uczynili*. Przekonywujące są dla nas te i inne argumenty J. Dupuis opisującego postawę Jezusa wobec możliwości zbawienia dla „pogan” oraz przekonywująca jest jego konkluzja: *ludzie nie należący do ludu przymierza mogą, według zamysłu Jezusa, wejść do Królestwa Bożego dzięki wierze i nawróceniu do Boga Królestwa, i stać się jego pełnoprawnymi członkami* (60).

Pozostaje nam jeszcze zapytać, jakie wnioski można z tego wyciągnąć odnośnie do znaczenia, według Jezusa, samych tradycji religijnych dla ich wyznawców? Sam Dupuis stawia to pytanie i sugeruje w nim, jakoby, według Jezusa, religie „pogan” odgrywały pozytywną rolę w dziele ich zbawienia, czyli że byłby nie tylko drogami ich wyznawców do Boga, ale także, jak z pewnością Jezus myślał o judaizmie – religii swoich przodków – drogami Boga do nich. Niestety nigdzie jezuita belgijski nie odpowiada na nie jednoznacznie, a tym bardziej nie podaje przekonywujących w tym względzie argumentów. Naszym zdaniem, Jezus po prostu takim pytaniem się nie zajmował. Jedynie co do judaizmu można z pewnością powiedzieć, iż widział w nim wartości zbawcze i traktował go jako religię pochodzą od Boga, cze-

go dowodem mogą być słynne słowa z Ewangelii Mateusza: „Nie sądzcie, że przyszedłem znieść Prawo i Proroków. Nie przyszedłem znieść, ale *wypełnić*” (Mt 5,17; podkreślenie jest nasze).

Jak widzieliśmy, zdaniem ekskluzywisty W. H. Nash'a, ale również św. Augustyna, Kościół Apostolski głosił Jezusa Zmartwychwstałego jako Pana i jedynego Zbawiciela, i nie widział możliwości zbawienia – a jedynie potępienie – dla tych, którzy choć żyli uczciwie i wiarą odpowiadali na tzw. „generalne objawienie”, lecz ustami nie wyznawali wiary w Jezusa Chrystusa, bo np. nigdy o Nim nie słyszeli. Dupuis przeciwstawia się takiej interpretacji. Podkreśla, że wspólnota uczniów Jezusa, ukształtowana na fundamencie wiary paschalnej, była przekonana, że wydarzenie paschalne ma wymiar zbawczy dla całej ludzkości, czyli że Jego skuteczność obecna jest także pośród ludzi innych religii. By to wykazać poddaje analizie kilka kluczowych tekstów. Pierwszym z nich jest List do Rzymian. Powołując się na dokładniejsze badania egzegetyczne G. Odesso w jego książce *Biblia i religie*<sup>6</sup>, teolog belgijski stwierdza, iż pierwsze dwa rozdziały Listu do Rzymian podkreślają, że do pogan w jakiś sposób dociera rzeczywistość nowego przymierza, a więc i moc zbawcza zmartwychwstania Chrystusa'. Chodzi tu o prawo wpisane w sercach pogan (Rz 2,14-16). Podkreśliłmy tu różnicę interpretacji między Nash'em a Dupuis. Według teologa amerykańskiego w Rz 1-3 nie ma mowy o żadnej rzeczywistości nowego przymierza, lecz jedynie o rzeczywistości „objawienia generalnego”. Interpretacja Odesso i idącego za nim teologa belgijskiego jest diametralnie różna. Dupuis pisze: *Tak więc nie powinno się go rozumieć w sensie 'prawa naturalnego', jakieś wrażliwości instynktownej czy wrodzonej. To prawo wskazuje natomiast na znany tekst Jer 31,31-34, gdzie ogłasza się nowe przymierze* (65). Oznacza to, że także poganie, o których jest mowa w Rz 1-2, są już objęci nowym przymierzem, czyli *tajemnicą zbawienia w Jezusie Chrystusie, a więc wewnętrznie poruszeni w jakiś sposób przez Ducha Bożego* (66). *Wniosek jest jasny: dla Apostoła poganie 'zachowujący prawo' są objęci, w tajemniczy sposób, przez łaskę zbawczą objawioną w Jezusie Chrystusie; oni, nawet jeśli tego nie wiedzą, są 'w Duchu', nawet jeśli w sposób niedoskonały* (66). Po-brzmiewa tu echo słynnego tekstu z *Gaudium et spes*, 22. Argumenty Dupuis są dla nas przekonujące, choć wiadomo, że z tą interpretacją pierwszych dwóch rozdziałów Listu do Rzymian, dyskutować będą nie tylko restryktywiści z USA, ale również niektórzy neotomiści, którzy w Rz 2,14-16 widzą odniesienie jedynie do „prawa naturalnego”, które jako takie nie jest wystarczające do zbawienia.

W swojej argumentacji Dupuis wspomina także dwa epizody opisane w Dziejach Apostolskich: jednym jest uzdrowienie przez Pawła w Listrze sparaliżowane-

---

<sup>6</sup> Por. G. Odesso, *Biblia e religioni. Prospettive bibliche per la teologia delle religioni*, Urbaniana University Press, Roma 1998.

go człowieka, bowiem „miał wiarę potrzebą do uzdrowienia” (Dz 14,8-11); innym – mowa Pawła na areopagu w Atenach (Dz 17,22-31). Na pierwszym przykładzie autor dowodzi, iż objawienie Boga przez „naturę”, czy przez kosmos, które Nash nazywa „objawieniem generalnym”, jest już objawieniem Bożym mającym charakter zbawczy, bo jest związane z misterium paschalnym Jezusa Chrystusa. Natomiast na drugim, że *religie narodów nie są pozbawione swojej wartości, lecz znajdują w Jezusie Chrystusie dopełnienie swoich dążeń* (68). Ale czy to już znaczy, że Paweł uważał inne religie i grecką filozofię za „dary Boga” i „drogi Boga” do człowieka? Wiemy, że deklaracja *Dominus Iesus*, uznając wartości innych religii, stwierdza, iż nie można ich traktować, jako drogi Boga do człowieka, lecz jedynie jako drogi człowieka poszukującego Boga (por. *DI*, 4). Czy św. Paweł myślał tak jak autor deklaracji, czy tak jak J. Dupuis i wielu innych współczesnych teologów (np. cytowany przez niego w tym pierwszym rozdz. G. Odesso), dla których inne religie nie są jedynie drogami człowieka do Boga, lecz najpierw i przede wszystkim drogami Boga do człowieka? Dupuis pisze, że *teksty Nowego Testamentu pomagają w odkryciu pozytywnych wartości religijnych obecnych i działających w życiu religijnym 'innych', i w tradycjach religijnych, do których przynależą* (64). Zgoda! Ale to jeszcze nie przesądza odpowiedzi na wyżej postawione pytanie. Interpretacją uczynioną już z perspektywy XXI w. są następujące słowa autora: *'Poszukiwanie Boga jest darem Boga. Bóg objawia się po to, by być poszukiwanym. (...) Poza tym doświadczenie religijne przeżywa się, jak to znakomicie zauważył Karl Rahner, wewnątrz danej religii, z której może być pojęciowo wyodrębnione, ale w rzeczywistości nie może być od niej oddzielone* (70). Osobiście podzielam opinię Rahnera i Dupuis. Ale czy to samo myślał św. Paweł? Myślę, że do nauczania Pawła oraz Kościoła Apostolskiego równie dobrze i przekonująco mogą odnosić się zwolennicy tezy deklaracji *Dominus Iesus*, jak i zwolennicy tezy Rahnera i Dupuis. Najmniej uzasadniony biblijnie jest restryktywizm Nash'a i mu podobnych.

Wydana w lutym 2001 r. przez Kongregację Nauki Wiary „Nota” dotycząca głównego dzieła J. Dupuis, *Ku chrześcijańskiej teologii pluralizmu religijnego*, określiła niektóre z zawartych w niej tezy jako „dwuznaczne”<sup>7</sup>. Takie jest i nasze wrażenie po lekturze tamtej i obecnej pozycji. Już w pierwszym jej rozdziale, z jednej strony w sposób jednoznaczny stwierdza on, że *pozytywna postawa wobec 'innych' nie domaga się jednakże w żaden sposób, by zostało zrelatywizowane centralne twierdzenie wiary nowotestamentowej i chrześcijańskiej odnośnie do konstytutywnej wyjątkowości Jezusa Chrystusa jako powszechnego zbawiciela ludzkości* (72), a z drugiej jego interpretacja 1 Tm 2,3-5 i J 14,6 oraz wnioski z nich wycią-

<sup>7</sup> Polskie tłumaczenie *Noty* zostało opublikowane w polskiej wersji „L'Osservatore Romano” (5/2001).

gnięte są bardzo dwuznaczne. Interpretując 1 Tm 2,3-5 teolog belgijski stwierdza, że w tekście tym, *gdy człowiek Jezus Chrystus zostaje nazwany ‘pośrednikiem’, tym, który jest ‘naszym zbawicielem’, pozostaje Bóg, który stoi ponad Chrystusem zmartwychwstałym, jako źródło pierwotne i ostateczne zbawienia ludzkości. (...) Nie zmartwychwstałemu Chrystusowi, ale Ojcu jest przypisana powszechna ‘wola zbawcza’ w stosunku do całej ludzkości. To owa powszechna wola zbawcza jest elementem ‘absolutnym’, który konstituuje zbawienie świata (76).* Zgoda, to rzeczywistość wynika z tego tekstu. Ale wynika także z niego i to, że Bogiem jest tu tylko Ojciec, natomiast Chrystus jest jedynie człowiekiem, czyli, że na podstawie tego tekstu możnaby usprawiedliwić subardynacjonizm Ariusza. Czy taka rzeczywistość była wiara Kościoła Apostolskiego w zbawcze pośrednictwo Chrystusa i właśnie to chce powiedzieć Dupuis? Z pewnością nie. On chce tylko przeciwstawić się interpretacji ekсклюzywistycznej niektórych tekstów Nowego Testamentu, tzn. takiej, wedle której, jak np. u Nash’a, *jeśli ktokolwiek nie usłyszałby Ewangelii Jezusa Chrystusa i nie poszedł za Nim, znalazłby się poza zbawieniem (77).* W osiągnięciu tego celu, jego egzegeza niektórych tekstów Nowego Testamentu, jak np. 1 Tm 2,3-5, nie jest pomocna.

## 2. ARGUMENTACJA Z CHRZEŚCIJAŃSKIEJ HISTORII ZBAWIENIA I OBJAWIENIA

Zdaniem J. Dupuis nieprzemijająca wartość i zbawcze znaczenie innych religii wynika z chrześcijańskiego rozumienia historii zbawienia i objawienia. W rozdziale czwartym książki dyskutuje on rozmaite koncepcje relacji historii zbawienia do całościowej historii świata. Przeciwwstawia się redukcjonistycznej jego zdaniem koncepcji K. Bartha, która umieszcza początek historii zbawienia w chwili powołania Abrahama, co prowadzi do konkluzji, że inne religie, ponieważ nie są to religie objawione, lecz jedynie wymysł ludzki, *nie są niczym innym jak tylko przesądami* (K. Bartha). Nie zgadza się także z propozycją J. Daniélou i H. U. von Balthasara, dla których tradycje religijne ludzkości, zewnętrzne wobec nurtu tradycji abrahamiczno-mojżeszowej, są jedynie przykładem naturalnego dążenia człowieka do Boga, bez implikowania jakiegokolwiek zaangażowania osobistego Boga w życie narodów. Innymi słowy, są one drogami człowieka do Boga, ale nie drogami Boga do człowieka. Przypomnijmy, że jest to również pozycja deklaracji *Dominus Iesus*. Pozycja J. Dupuis w tej kwestii pokrywa się z myślą Karla Rahnera. Dupuis pisze: *trzeba stwierdzić, że historia świata i historia zbawienia są ze sobą zbieżne i mają tę samą rozpiętość; poza tym skoro historia ludzka jest, od początku do końca, historią Boga-z-ludzkością, to trzeba powiedzieć, że ona również zakłada, od samego początku i w każdym swoim*



momencie, zarówno samoobjawienie Boga, jak i zbawienie. Jednoznaczne stwierdzenie nowotestamentowe, że Bóg 'chce (thelei), by wszyscy ludzie byli zbawieni (1 Tm 2,4), zakłada to właśnie (149-150). Na potwierdzenie swojej tezy Dupuis cytuje K. Rahnera: *Tak więc historia zbawienia i historia objawienia jako rzeczywiście samoudzielanie się Boga w lasce współlistnieją i współwystępują z historią świata, historią ducha, a więc również z historią religii*<sup>8</sup>. Teolog belgijski, który – zaznaczmy – spędził ponad 30 lat w Indiach, przywołuje także biskupów Azji, dla których wielkie tradycje religijne posiadają 'ważne i pozytywne elementy w zamyśle zbawczym Boga' (152).

Interesujące są także myśli autora na temat przymierza Boga z narodami. Jest to kolejny jego argument na korzyść głównej tezy o zbawczym wymiarze religii niechrześcijańskich. Dupuis wychodzi tu od definicji „przymierza” jako bezinteresownej inicjatywy Boga, który w sposób wolny wchodzi w osobowy kontakt z ludźmi. Ponieważ Pismo Święte i tradycja Kościoła nie rezerwują pojęcia „przymierza” jedynie do przymierza z Abrahamem, Mojżeszem i Jezusem, lecz Pismo mówi także o „przymierzu kosmicznym” (por. Jer 33,20-26), oraz o „przymierzu wiecznym” zawartym z Noem (por. Rdz 9,1-19), podobnie św. Ireneusz pisze o czterech przymierzach zawartych przez Boga z ludzkością: w Adamie, Noem, Abrahamie i Mojżeszem oraz w Jezusie Chrystusie – dlatego teolog belgijski stwierdza: *W kolejności następujących po sobie czterech boskich przymierzy nie ma niczego, co pozwałoby sądzić, że jedno z nich przekreśla poprzednie* (155). W swoich dalszych rozważaniach podaje jeszcze kilka ważnych informacji. Po pierwsze, opierając się na autorytecie św. Ireneusza, podkreśla, że *wszystkie przymierza są wyrazem różnych sposobów włączenia Boskości w dzieje ludzkości przez swój Logos. Są one Logofaniami, przez które Boży Logos zaświadcza, by tak rzec, o swoim wtargnięciu w ludzką historię przez wcielenie Jezusa Chrystusa. I jako takie pozostają we wzajemnym stosunku nie jako stare, które staje się nieaktualne (obsolety) z przyjściem nowego, które je zastępuje, ale jak ziarno zawierające już w formie obietnicy pełnię rośliny, która z niego wyrosła* (156). Cytat ten wyraźnie pokazuje cel, ku jakiemu zmierza Dupuis. Jest nim stwierdzenie, że nowe przymierze w Jezusie nie znosi innych przymierzy zawartych przez Boga w innych religiach, lecz że w nim znajdują one swoją pełnię i wypełnienie.

Jeszcze wyraźniej widać to – i to jest drugi ważny punkt w tej kwestii – w rozważaniach autora na temat relacji między chrześcijaństwem a judaizmem. Czy nowe przymierze w Jezusie Chrystusie zastępuje przymierze mojszowe pozbawiając je posiadanej skuteczności? Twierdząco odpowiedzieliby ekskluzywiści, jak np.

<sup>8</sup> K. Rahnner, *Podstawowy wykład wiary*, PAX, Warszawa 1987, s. 130. Cyt. w J. Dupuis, *Chrześcijaństwo i religie*, dz. cyt., s. 150.

twierdził Sobór Florencki (1442) w dekrecie dla koptów, czy jak jeszcze w XX w. uważał Karl Barth. Teolog belgijski swoją odmienną pozycję uzasadnia Listem do Rzymian (rozdz. 9-11). Stwierdza: *jedno przekonanie nie opuszczało Pawła: Izrael był i pozostał narodem Boga; przymierze mojżeszowe trwało niezmiennie, dzięki niewzruszonej miłości i wierności Boga* (159). To zaś, idąc za niemieckim egzegetą Norbertem Lohfinkem, prowadzi Dupuis do teorii o podwójnej drodze do zbawienia w ramach jednego przymierza. Nie znaczy to – jak uważają pluraliści – że obydwie drogi są w stosunku do siebie równoległe. *Z punktu widzenia chrześcijańskiego pozycja środkowa oznacza uznanie jednego przymierza i dwu dróg między sobą powiązanych w ramach jedynego i organicznego zamysłu zbawienia. (...) Przymierze, dzięki któremu Izrael otrzymał zbawienie w przeszłości i przez które nadal jest zbawiany, jest tym samym przymierzem, dzięki któremu chrześcijanie są wezwani do zbawienia w Jezusie Chrystusie* (160); *zbawienie jest udziałem żydów dzięki przymierzcu zawartemu przez Boga z Izraelem i doprowadzonemu przez Jezusa do doskonałości. Przymierze pozostaje do tej pory drogą zbawienia, jednakże nie w sposób niezależny od Wydarzenia Chrystusa* (161). To ostatnie zdanie jest zasadnicze i eliminuje wszelkie dwuznaczności. Potwierdzenie tej chrystocentrycznej tezy jezuita belgijskiego znajdujemy chociażby w egzegezie Rz 9-11 amerykańskiego egzegety J. Fitzmyera. W Rz 11,26 Paweł pisze, że *cały Izrael będzie zbawiony*. W interpretacji tego tekstu egzegeci dzielą się na dwie grupy. Jedni, reprezentujący tzw. opcję *teo*-logiczną, argumentują, że ponieważ ostatni raz w tych rozdziałach Paweł wspomina Chrystusa w Rz 10,17, dlatego tu chce powiedzieć, że Izrael będzie zbawiony przez Boga (*Yahwe*), a nie „przez Chrystusa”. Inni, reprezentujący tzw. opcję *chrysto*-logiczną, uważają, że Paweł nie myślał o dwóch różnych sposobach zbawienia, jeden dla Żydów, drugi dla Greków, lecz że wszyscy znajdują zbawienie „przez Chrystusa”. W swojej interpretacji *Listu do Rzymian* Fitzmyer jednoznacznie przychylił się do interpretacji chrystologicznej podkreślając, że w liście tym nie ma podstaw do interpretacji teologicznej<sup>9</sup>. Zatem choć dla Żydów przymierze mojżeszowe pozostaje drogą zbawienia, niemniej nie jako droga równoległa w sposób niezależny od Wydarzenia Jezusa Chrystusa.

Co z tego wynika dla relacji między chrześcijaństwem a innymi religiami? Dla Dupuis – bardzo wiele. *Oczywiście Izrael i chrześcijaństwo stanowią przypadek jedynej w swoim rodzaju, z powodu właśnie jedynej w swoim rodzaju relacji istniejącej*

<sup>9</sup> J. A. Fitzmyer, *Romans: a new translation with introduction and commentary*, Doubleday, New York, 1993, s. 620. Pisze: *For it is difficult to see how Paul would envisage two different kinds of salvation, one brought about by God apart from Christ for Jews, and one by Christ for Gentiles and believing Jews. That would seem to militate against his whole thesis of justification and salvation by grace for all who believe in the gospel of Christ Jesus (1,16). For Paul the only basis for membership in the new people of God is faith in Christ Jesus.*

między dwiema 'religiami'; *mutatis mutandis*, ten przypadek może jednak dostarczyć (...) wzorcowego modelu relacji pomiędzy chrześcijaństwem i innymi religiami (157). I taka też jest pozycja jezuita belgijskiego. Nie jedynie jego samego. Bardzo podobnie argumentuje i uważa chociażby francuski teolog Claude Geffré<sup>10</sup>. Zatem, zdaniem autora książki *Chrześcijaństwo i religie, tak jak przymierze mojżeszowe nie zostało zniesione przez fakt, że osiągnęło swoją pełnię w Jezusie Chrystusie, podobnie przymierze kosmiczne w Noem z narodami nie zostało zniesione przez fakt, że w Wydarzeniu Chrystusa osiągnęło cel, do jakiego zostało przez Boga przeznaczone. Znaczący to, że te przymierza zachowują do tej pory zbawczą wartość dla swoich wyznawców, choć nie bez związku z Wydarzeniem Chrystusa* (161). Po raz kolejny zwróćmy uwagę na ostatnie zdanie, w którym wyrażona jest istota tezy jezuita belgijskiego odnośnie do wartości zbawczej innych tradycji religijnych. Odróżnia ją od opcji pluralistycznej wskazanie na konstytutywny związek wartości zbawczej innych tradycji religijnych z Wydarzeniem Chrystusa. Jest to, jak pisze sam autor, „pozycja środkowa”, która z jednej strony odrzuca ekskluzywistyczną teorię „prostego zastąpienia” jednego przymierza przez przymierze chrystusowe, i tak samo z drugiej strony odrzuca pluralistyczną teorię dwóch równoległych dróg zbawienia. Choć z pewnością jest to pozycja dyskusyjna, niemniej posiada – przynajmniej naszym zdaniem – solidne uzasadnienie egzegetyczno-teologiczne.

Podobnie, gdy chodzi o kwestię objawienia Boga narodom. Pytanie brzmi: Czy objawienie Boże ma taki sam zasięg jak historia zbawienia? Czy z chrześcijańskiego punktu widzenia można mówić, że Bóg objawił się nie tylko w tradycji judeo-chrześcijańskiej, ale również w innych tradycjach religijnych? Jeśli tak, to jaka jest relacja między tym objawieniem w innych religiach a „pełnią” objawienia w Jezusie Chrystusie? Co sądzić o świętych Księgach innych religii? Czy zawierają one jedynie ludzkie mówienie o Bogu albo o Absolucie, czy też zawierają słowa wypowiedziane przez Boga do wyznawców tych religii?

Wiemy że np. deklaracja *Dominus Iesus* bardzo sceptycznie wypowiada się na temat roli różnych tradycji religijnych w dziele zbawienia. Choć z jednej strony, w duchu Ojców Kościoła mówiących o „ziarnach Słowa Bożego” (*semina Verba*), stwierdza się, iż owe tradycje zawierają i ofiarowują elementy religijności, które pochodzą od Boga i stanowią część tego, co *'Duch Święty działa w sercach ludzi i w dziejach narodów, w kulturach i w religiach'* (DI 21); tak z drugiej strony, po tym pozytywnym ujęciu, czytamy w deklaracji, iż owym niektórym modlitwom i obrzę-

---

<sup>10</sup> Por. Cl. Geffré, *Croire et interpréter. Le tournant herméneutique de la théologie*, Cerf, Paris 2001; oraz tenże, *Jedność chrześcijaństwa a pluralizm religijny*, „Znak” 8/2000, s. 15. Tłum. z fr. „La singularité du christianisme à l'âge du pluralisme religieux”, *Penser la foi*, Cerf, Paris 1993.

dom innych religii przygotowującym na przyjęcie Ewangelii *nie można (...) przypisywać pochodzenia Bożego oraz zbawczej skuteczności ex opere operato, właściwej chrześcijańskim sakramentom* (DI 21). Oczywiście wydaje się stwierdzenie, iż nie można im przypisywać zbawczej skuteczności *ex opere operato*, właściwej chrześcijańskim sakramentom. Ale czy równoznaczne jest to z zanegowaniem ich pochodzenia Bożego rozumianego jako wypływających z inspiracji Ducha Świętego? Równie sceptyczna jest wypowiedź deklaracji na temat natchnionego charakteru świętych Ksiąg innych religii. Z hipotezą taką spotkać się możemy u niektórych teologów katolickich jak na przykład u indyjskiego jezuita M. Amaladossa i francuskiego dominikanina Cl. Geffré. Wypływa ona z przeświadczenia, że Bóg mocą swego Ducha działa w sercach ludzkich oraz w innych religiach i dlatego, przynajmniej częściowo, pisma święte innych religii zawierają słowa, jakie Duch Święty kieruje do serc ludzkich. Są to owe „ziarna Słowa” zawarte w pismach świętych innych tradycji religijnych a wyrażone pod tchnieniem Ducha Świętego. Sama deklaracja *Dominus Iesus* stwierdza, iż z pewnością należy uznać, że pewne zawarte w nich elementy są w istocie narzędziami, poprzez które w ciągu wieków wielka liczba ludzi mogła i także dzisiaj może ożywiać i utrzymywać żywą więź z Bogiem (DI 8). Po tym pozytywnym podejściu następuje jednak jednoznaczna odpowiedź negatywna: *Jednakże tradycja Kościoła zastrzega miano tekstów natchnionych dla ksiąg kanonicznych Starego i Nowego Testamentu jako natchnionych przez Ducha Świętego* (DI 8). W stwierdzeniu tym deklaracja odwołuje się do odpowiednich deklaracji Soboru Trydenckiego i I Soboru Watykańskiego. Po czym następują dwa cytaty z konstytucji *Dei verbum*, 11, które są uzasadnieniem wcześniejszego stwierdzenia. Zdaniem *Dominus Iesus*, Kościół uznaje jako teksty natchnione jedynie księgi Starego i Nowego Testamentu, ponieważ wierzy, iż jedynie te księgi „w całości” zostały spisane pod natchnieniem Ducha Świętego i że jedynie one *w sposób pewny, wiernie i bez błędu uczą prawdy, jaka z woli Bożej miała być przez Pismo św. utrwalona dla naszego zbawienia* (DI 8; cyt. za Sob. Vat. II, Konst. *Dei verbum*, 11). Choć nie jest to jednoznaczne zaprzeczenie, iż teksty święte innych tradycji nie zostały w „jakimś stopniu” spisane pod natchnieniem Ducha Świętego, niemniej *Dominus Iesus* jednoznacznie zastrzega się przed stwierdzeniem, że „w jakimś stopniu” święte teksty innych religii są „natchnione”.

Fakt, że pozycja J. Dupuis bliższa jest pozycji M. Amaladossa i Cl. Geffré aniżeli deklaracji *Dominus Iesus* jest sprawą oczywistą. To, co nas interesuje, to jej uzasadnienie teologiczne. Pierwszy argument przywołany przez jezuitę belgijskiego wypływa z powszechności historii zbawienia, o czym była mowa wyżej. Skoro bowiem cała historia jest historią zbawienia, zatem zakłada to powszechność objawienia. *Ze względu na współobecność Bożych dzieł i słów wydaje się teologicznie usprawiedliwione szukanie Bożego dyskursu w tradycjach religijnych niebiblij-*

nych, podobnie jak uznano za konieczne włączenie tych tradycji w ramy historii zbawienia. Bóg przemawiał do całej ludzkości, gdyż jej całej ofiarował swoje zbawienie. Objawienie jest powszechne, tak jak jest powszechna oferta zbawienia (168). W swojej propozycji teologicznej Dupuis mówi o objawieniu zróżnicowanym i komplementarnym. Wyszczególnia trzy okresy lub rodzaje objawienia, które krzyżują się wzajemnie i na różne sposoby noszą na sobie pieczęć działania Ducha Świętego (natchnienie) (192). W pierwszym okresie Bóg pozwala, by serca widzjących usłyszały tajemne słowo, którego przynajmniej ślady zawarte są w Świętych Księgach tradycji religijnych. W drugim okresie Bóg mówi 'oficjalnie' do Izraela przez usta jego proroków, i cały Stary Testament jest świadectwem tego słowa i ludzkich odpowiedzi na nie. W tych dwóch okresach Słowo Boga jest przyporządkowane – choć w różny sposób – pełnemu objawieniu, które będzie miało miejsce w Jezusie Chrystusie. W tym ostatnim okresie Bóg ogłasza swoje ostateczne słowo w tym, który jest 'Słowem', i to temu właśnie Słowu cały Nowy Testament składa świadectwo (190). Podkreśliśmy z tego dłuższego cytatu, iż po pierwsze choć zdaniem Dupuis święte Księgi innych religii zawierają Boże słowa, niemniej słowa te nie mają charakteru „oficjalnego”, jak mają słowa wypowiedziane do Izraela oraz ostateczne Słowo wypowiedziane w Jezusie Chrystusie. Po drugie, dwa poprzednie okresy, czy też dwa poprzednie rodzaje objawienia, przyporządkowane są pełni objawienia w Jezusie Chrystusie. Ważna jest tu również wcześniejsza uwaga Dupuis, mianowicie, że te trzy okresy nie reprezentują porządku chronologicznego lecz logiczny. Interesujące jest to w przypadku islamu i Koranu jako świętej Księgi zawierającej objawiające Słowo Boże. Choć napisany po Wydarzeniu Jezusa Chrystusa, Koran może zawierać słowa Boga do ludzkości, zaś Mahomet może być uznany za prawdziwego proroka. *Teologowie chrześcijańscy, którzy to dopuszczają – trzeba to podkreślić – świadomi są faktu, że Koran w całości nie może być uznany za autentyczne Słowo Boże. Nie brak w nim błędów. Wszelako to nie przeszkadza, by prawda, którą zawiera, mogła być uważana za Słowo Boże ogłoszone przez proroka. Widziana w swoim kontekście historycznym i środowiskowym, z powszechnie przyjętym i zaborczym politeizmem, zdecydowana afirmacja przez Mahometa monoteizmu bez kompromisów może się objawić jako wyphywająca z doświadczenia religijnego, które możemy nazwać 'prorockim'. Nawet jeśli Koran nie jest pozbawiony poważnych błędów z punktu objawienia chrześcijańskiego, może mimo wszystko zawierać jakieś Słowo Boże. Takie objawienie nie będzie nazwane doskonałym, a tym bardziej 'kompletnym'; ale to nie oznacza, że jest pozbawione jakiegokolwiek wartości* (182). Zatem zdaniem teologa belgijskiego Koran oraz inne święte Księgi innych religii mogą zawierać autentyczne Słowo Boże. Oczywiście, z punktu widzenia teologii chrześcijańskiej, normatywnym kryterium rozeznania jest tu objawienie Boga w Jezusie Chrystusie, który jest Prawdą (J 14,6). *To wszystko, co jest w sprzeczności z Nim, który jest 'Słowem',*

nie może pochodzić od Boga, który Go posłał. Po zdecydowanym stwierdzeniu tej prawdy – pisze dalej Dupuis – pozostaje przestrzeń dla komplementarności Słowa Bożego, nie tylko pomiędzy dwoma tekstami Biblii chrześcijańskiej, ale również pomiędzy pismami biblijnymi i pozabiblijnymi. Te ostatnie mogą zawierać aspekty tajemnicy Boga, których Biblia, w tym i Nowy Testament, nie podkreśla tak wyraźnie (193). Autor daje przykład Koranu, w którym szczególnie podkreślony jest majestat i transcendencja Boga oraz poczucie adoracji i poddania istoty ludzkiej odwiecznym dekretem Boga.

Przedstawionej tu pozycji J. Dupuis nie należy utożsamiać z opcją pluralistyczną, zwłaszcza gdy uwzględni się fakt, że dla niego *wzajemna komplementarność nie powinna być rozumiana w taki sposób, że chrześcijaństwu brakowałoby czegoś, co powinno otrzymać od innych religii, bez których nie cieszyłoby się pełnią objawienia Bożego; ale raczej w tym sensie, że Bóg udzielił darów ludziom w innych tradycjach religijnych, którzy znajdując wypełnienie w objawieniu Boga w Jezusie Chrystusie, reprezentują jednak autentyczne słowa Boga, dary dodane i autonomiczne* (194). Te wszystkie stwierdzenia reprezentują ducha otwartości na innych, a jednocześnie mieszczą się w granicach paradygmatu inkluzywistycznego jako – jak stwierdza sam autor – „inkluzywny pluralizm”. Choć z jednej strony – apriorycznie i dogmatycznie – skłaniałbym się ku większej ostrożności, którą reprezentują dokument MKT *Chrześcijaństwo i religie* (1997) oraz deklaracja *Dominus Iesus*; tak z drugiej strony – bardziej intuicyjnie – bliższa mi jest perspektywa J. Dupuis. Słusznie w moich uszach brzmią jego słowa: *Tak jak jest rzeczą istotną, by zachować szczególne znaczenie Słowa Bożego w odniesieniu do objawienia hebrajskiego i chrześcijańskiego – włączając w to 'nieomyślność pism' – tak równie ważne jest uznanie faktycznej wartości i znaczenia Słowa Bożego zawartego w Księgach Świętych innych tradycji religijnych. Słowo Boże, Pismo Święte i natchnienie są więc pojęciami analogicznymi, które stosuje się w różnym stopniu do różnych okresów objawienia postępującego i zróżnicowanego* (192).

### 3. ARGUMENTACJA CHRYSOLOGICZNA

Całe rozumienie procesu Bożych auto-manifestacji w zbawieniu-odkupieniu i wynikającej z nich tezie o zbawczej wartości innych religii J. Dupuis opiera na modelu „chrystologii trynitarniej” – zaproponowanym już w jego głównym dziele z 1997 r. i przywołanym w omawianej książce. Wielokrotnie teolog belgijski podkreśla w niej, że Wydarzenie Jezusa Chrystusa jest punktem kluczowym i centralnym procesu Bożego objawienia i zbawienia. Stąd, jak już zostało podkreślone, różnica między Jezusem a innymi prorokami jest natury „jakościowej” a nie jedynie – jak twierdzą przedstawiciele opcji pluralistycznej – „ilościowej”. Jezus jest

Zbawicielem wszystkich ludzi. Jego jedyność i powszechność są konstytutywne, tzn. *przynależą do istoty zbawienia w tym sensie, w jakim Jezus Chrystus posiada znaczenie zbawcze dla całej ludzkości, jako że Wydarzenie Chrystusa – a szczególnie tajemnica paschalna Jego śmierci i zmartwychwstania – jest naprawdę 'przyczyną' zbawienia dla wszystkich ludzi* (228-229). Te i im podobne stwierdzenia, których jest w książce pełno, jednoznacznie odżegnują perspektywę teologa belgijskiego od tej opcji pluralistycznej i sytuują ją, zwłaszcza jego chrystologię trynitarną, w paradygmacie inkluzywistycznym. Sam Dupuis wyraźnie dystansuje się od chrystologii takich teologów jak J. Hick, R. Panikkar czy P. Knitter, i chce by jego propozycje sytuować w tej samej perspektywie co chrystologię trynitarną Karla Rahnera. Cytuje np. słynny tekst jezuitę niemieckiego: *W stopniu, w jakim działanie powszechne Ducha jest od początku skierowane ku szczytowi swojej historycznej mediacji, w stopniu, w jakim – inaczej mówiąc – Wydarzenie Chrystusa jest ostateczną przyczyną udzielania się Ducha światu, możemy z pełną prawdą powiedzieć, że taki Duch jest w punkcie wyjścia i wszędzie Duchem Jezusa Chrystusa, Logosu Boga, który stał się człowiekiem*<sup>11</sup>. Do tego cytatu teolog belgijski dodaje osobisty komentarz: *Wydarzenie Chrystusa nie jest nigdy izolowane od działania Logosu i Ducha, jak też te ostatnie nie działają bez odniesienia do niego. (...) Działanie Logosu, działanie Ducha i Wydarzenie Chrystusa są więc aspektami nierozdzielnymi jedynego zamysłu zbawienia* (164).

Należało zacytować te dwa fragmenty, jednoznacznie inkluzywistyczne w swojej wypowiedzi, by właściwie ocenić dalsze propozycje jezuitę belgijskiego i naszą ich krytykę. Bowiem obok takich stwierdzeń, wyraźnie inkluzywistycznych, rzeczywistość w duchu teologii K. Rahnera oraz afirmacji soborowej w *Gaudium et spes*, 22, znajdujemy u J. Dupuis szczególne rozróżnienia na zbawcze działanie „Słowa jako takiego” i „Słowa wcielonego” oraz na zbawcze działanie Ducha Świętego i Słowa wcielonego, gdzie te pierwsze są i „szersze” i „poza” tym drugim, choć pozostające z nim w łączności. Swoją propozycję Dupuis buduje na bazie egzegezy Prologu do Ewangelii Jana, zwłaszcza J 1,9, definicji Soboru Chalcedońskiego i jego reinterpretacji na Soborze Konstantynopolitańskim III, oraz w oparciu o autorytet kilku innych współczesnych teologów. W przeciwieństwie do logocentryzmu R. Panikkara, który nie tylko rozróżnia, ale wręcz oddziela zbawcze działanie Logosu jako takiego od zbawczego działania Jezusa Chrystusa, Dupuis, w duchu definicji chalcedońskiej, jedynie „rozdziela” zbawcze działanie Słowa jako takiego i działanie Słowa wcielonego. Z tego „rozdzielenia” – przy jednocze-

<sup>11</sup> K. Rahner, *Gesu Cristo nelle religioni non cristiane*, w: *Teologia dell'esperienza dello Spirito. Nuovi Saggi*, t. VI, Edizioni Paoline, Roma 1978, s. 453-469; cyt w: J. Dupuis, *Chrześcijaństwo i religie*, dz. cyt., s. 163.

snym stwierdzeniu o ich konstytutywnej więzi oraz wzajemnym odniesieniu – teolog belgijski wywodzi stwierdzenie o zbawczym działaniu Słowa jako takiego, które właśnie jako „różne” istnieje nie tylko przed wcieleniem, ale także po wcieleniu i po zmartwychwstaniu. *Słowo nadal pozostaje prawdziwym światłem, tym, 'które oświeca każdego człowieka na ten świat przychodzącego'* (J 1,9), *poza działaniem zbawczym Słowa wcielonego przez jego człowieczeństwo* (204; podkreślenie jest nasze). Inaczej mówiąc, Słowo jako takie również po wcieleniu Słowa i po zmartwychwstaniu Jezusa Chrystusa zbawczo działa w świecie, a działanie to choć konstytutywnie związane z Wydarzeniem Jezusa Chrystusa jest od niego „różne” – jest niejako „poza” Nim.

Mamy poważne wątpliwości czy ta teologiczna propozycja respektuje dynamikę Prologu oraz definicji chalcedońskiej. Czy jest teologicznie uprawnione przeniesienie kategorii definicji chalcedońskiej, mówiącej o rozróżnieniu (nie oddzieleniu) dwóch natur w jednej osobie Jezusa Chrystusa, na rozróżnienie zbawczego działania Słowa jako takiego i Słowa wcielonego? Ponadto, jak pogodzić stwierdzenie, że *odwiecznie Bóg działał w Słowie-mającym-się-wcielić* (180) – wyrażenie sugerujące, że w zbawczym działaniu Słowa Bożego przed wcieleniem nie ma *przestrzeni* wolnej od Jezusa, bowiem w swoim zbawczym działaniu przez historię było Ono z Nim *odwiecznie związane* – z wyrażeniem, że *działanie Słowa Bożego nie jest jednak związane z jego stawianiem się człowiekiem historycznym w Jezusie Chrystusie* (222)? Jednym słowem, wątpliwa, dwuznaczna i mało przekonująca jest dla nas propozycja jezuita belgijskiego rozróżniająca, tak przed jak i po wcieleniu, zbawcze działanie Słowa jako takiego i zbawcze działanie Słowa wcielonego. A wszystko to po to, by móc pozytywniej patrzeć na inne religie, jako drogi zbawienia dla ich wyznawców. Ponadto, warto zapytać czy w propozycji tej rola i zbawcze działanie Słowa jako takiego nie jest dublowaniem roli zbawczej Ducha Świętego. W przedstawionej bowiem propozycji teologicznej J. Dupuis rola i zadanie Słowa jako takiego jest dokładnie takie samo, jak w klasycznej teologii oraz w przytoczonym wyżej cytacie z Karla Rahnera rola i zadanie Ducha Świętego: jest ono zbawcze; jest różne od zbawczego działania Jezusa Chrystusa, a jednocześnie z nim konstytutywnie związane<sup>12</sup>.

Pisząc o zbawczej obecności i działaniu Ducha Świętego J. Dupuis stwierdza, że źródłem, jak i wynikiem, tego działania w świecie jest Wydarzenie Chrystusa. Jest to teza klasyczna. Na tym jednak propozycja teologiczna jezuita belgijskiego się nie kończy. Stwierdza on dalej, że w świetle metafory „dwu rąk” Boga, użytej przez św. Ireneusza a odniesionej do zbawczego działania Boga w świecie

---

<sup>12</sup> Por. co wyżej na ten temat pisze K. Rahner, oraz co na ten temat mówi Sob. VAT. II w Konst. *Gaudium et spes*, nr 22.



przez Syna i Ducha, można łatwo zrozumieć, że przekazywanie Ducha przez Chrystusa zmartwychwstałego nie wyczerpuje w sposób ostateczny działalności Ducha po Wydarzeniu Chrystusa. (...) To prawda, że nie można stworzyć 'autonomicznego' działania Ducha, odłączonego od działania Słowa wcielonego; prawdą jest również, że Duch nie może być zredukowany do 'funkcji' Chrystusa zmartwychwstałego, będąc, by się tak wyrazić, Jego 'wikariuszem'. W ten sposób Duch utraciłby pełnię swego osobowego i zbawczego działania (246). Jak najbardziej zgadzam się z takim stwierdzeniem, bowiem w odniesieniu do Jezusa Chrystusa, Słowa wcielonego, Duch Święty jest odrębną Osobą Trójcy Świętej. Ale czy podobnie się ma relacja między Słowem jako takim i Słowem wcielonym? Nie mamy tu przecież relacji jednej Osoby Boskiej do drugiej Osoby Boskiej. Oto zasadniczy powód, dla którego chrystologiczna propozycja Dupuis rozróżniająca zbawcze działanie Słowa jako takiego i zbawcze działanie Słowa wcielonego nie jest dla nas przekonywująca, lecz raczej dwuznaczna. W przeciwieństwie bowiem do rozróżniania na zbawcze działanie Syna i Ducha Świętego, „dwu rąk” Boga, które jest realne, to pierwsze co najwyżej może być dokonane w umyśle ludzkim. Choć w swojej propozycji Dupuis odwołuje się do chrystologii trynitarniej K. Rahnera, to jednak trudno byłoby doszukać się u jezuitę niemieckiego proponowanego przez jezuitę belgijskiego rozróżnienia na zbawcze działanie Słowa jako takiego i zbawcze działanie Słowa wcielonego. To powiedziawszy, choć jest to propozycja, która nas nie przekonuje i budzi nasze wątpliwości teologiczne, niemniej wcale to nie oznacza że posądzamy chrystologię trynitarną J. Dupuis o logocentryzm czy pneumatocentryzm, lansowane przez zwolenników opcji pluralistycznej, gdzie w pierwszym przypadku oddziela się zbawcze działanie Logosu od zbawczego Wydarzenia Jezusa Chrystusa, a w drugim – zbawcze działanie Ducha Świętego od zbawczego Wydarzenia Jezusa Chrystusa. Dupuis natomiast pisze: *Zawsze trzeba pamiętać o centralnym miejscu Wydarzenia Jezusa Chrystusa w jedynym planie Bożym* (248).

#### 4. KONSEKWENCJE DLA DIALOGU I MODLITWY MIĘDZY RELIGIAMI

Fakt, że w choć niedoskonały i niepełny, lecz prawdziwy i rzeczywisty sposób Bóg objawił się i zbawczo działa w innych tradycjach religijnych jest nowym wyzwaniem dla rozumienia dialogu międzyreligijnego oraz modlitwy międzyreligijnej. Zdaniem Dupuis zarówno jedno jak i drugie nie tylko jest możliwe, lecz pożądane. W jednym i drugim przypadku teolog belgijski wskazuje na to samo uzasadnienie teologiczne. Tych fundamentów jest pięć. Na pierwszym miejscu wymieniona jest „tajemnica jedności”, o której mówi soborowa deklaracja *Nostra Aetate*, 1. Chodzi tu o podwójny fundament wspólnego początku całego rodzaju ludzkiego w Bogu dzięki stworzeniu oraz o jego wspólne przeznaczenie w Bogu dzięki tajem-

nicy odkupienia. Kolejnym, trzecim fundamentem jest powszechna obecność i działanie Ducha Świętego pośród innych i w ich tradycjach religijnych. Stanowi to najważniejszy wkład Jana Pawła II. W ten sposób papież uzasadnia konieczność dialogu międzyreligijnego oraz Światowy Dzień Modlitw o Pokój w Asyżu w 1986 r. Oto, jak teolog belgijski syntetyzuje stałe nauczanie Jana Pawła II w tej kwestii: *Duch Święty jest powszechnie obecny i działa, również w wyznawcach innych tradycji religijnych. Każda autentyczna modlitwa, nawet jeśli jest skierowana do Nieznanego Boga, jest owocem Jego aktywnej obecności w ludziach, nawet więcej – jest Jego dziełem w nich. Poprzez modlitwę zarówno chrześcijanie, jak i wyznawcy innych tradycji religijnych są więc głęboko zjednoczeni z Duchem Świętym* (320). Kolejnym, czwartym fundamentem zarówno dialogu międzyreligijnego, jak i wspólnej modlitwy jest uznanie powszechnej obecności Królestwa Bożego. Królestwo Boże, uzasadnia Dupuis, nie jest zawężone do granic Kościoła, czy chrześcijaństwa, lecz ma wymiar powszechny. Jest ono powszechną obecnością tajemnicy zbawienia w Jezusie Chrystusie, obecnej i działającej w całej ludzkości. Innymi słowy, przystępujący do dialogu czy wspólnej modlitwy wyznawcy innych religii, podobnie jak chrześcijanie, już uczestniczą w Królestwie Bożym. Do tych czterech elementów, które w całości lub częściowo spotkać można w nauczaniu Magisterium Kościoła, zwłaszcza u Jana Pawła II, Dupuis dodaje piąty fundament – jest nim stwierdzenie, że religie są darami Boga dla ludów, czyli że nie reprezentują one *wyłącznie i głównie wysiłku, z jakim ludzie i narody szukały Boga*”, lecz są *różnymi sposobami i różnymi drogami, poprzez które sam Bóg wyruszył, jako pierwszy, na poszukiwanie ludzi, i już ich znalazł, zanim oni zaczęli Go szukać i zanim w swoim Synu, który stał się ciałem między nimi, połączył się z nimi węzłem ostatecznym i niezniszczalnym* (322). W ten sposób teolog belgijski argumentuje, iż inne tradycje religijne nie istnieją jedynie *de facto*, ale istnieją *de jure*, czyli że mają swoje źródło w automanifestacji Boga dla ludzkości. Jest to teoria, którą deklaracja *Dominus Iesus* kwalifikuje jako „relatywistyczną” (por. DI 4). Z drugiej jednak strony należy zauważyć, iż popierają ją tak wybitni współcześni teologowie jak Karl Rahner, Claude Geffré, oraz teologiczna szkoła na KUL-u<sup>13</sup>.

Dla J. Dupuis ten ostatni element wraz z czterema pozostałymi stanowi teologiczny fundament dialogu międzyreligijnego oraz wspólnej modlitwy – tak, *wspólnej!* Uważa on, iż teologicznie uzasadnione jest nie tylko *bycie razem, by się modlić*<sup>14</sup>, ale wspólna modlitwa wyznawców różnych religii. Swoją tezę w tej kwestii

<sup>13</sup> Por. I. S. Ledwoń, *Geneza religii pozachrześcijańskich w ujęciu Soboru Watykańskiego II*, „Roczniki teologiczne”, t. XLVII, (2000) z. 9.

<sup>14</sup> Są to słowa Jana Pawła II wyjaśniającego znaczenie i sposób postępowania na spotkaniu w Asyżu: być razem, ale nie modlić się razem.

jezuita belgijski wyraża w dwóch podstawowych zasadach: *1. Z natury rzeczy i mówiąc ogólnie, wspólna modlitwa chrześcijan i wyznawców innych religii jest możliwa i pożądana, nawet należy ją pozytywnie zalecać w kontekście dzisiejszego dialogu międzyreligijnego; 2. Trzeba jednak, ze względu na zaangażowane w nią rodziny religijne, wziąć pod uwagę różne sytuacje i konkretne okoliczności, choćby wybór modlitw, które mogą być szczerze podzielane przez różnych uczestników, i tak dalej* (318). Dlatego po tym ogólnym wyliczeniu teologicznych fundamentów wskazujących na warunki możliwości wspólnej modlitwy, Dupuis przechodzi do relacji między chrześcijaństwem a poszczególnymi religiami: wspólna modlitwa chrześcijan i Żydów; modlitwa chrześcijan z muzułmanami; modlitwa chrześcijan z „innymi”.

Z punktu widzenia uzasadnienia teologicznego wymienione pięć fundamentów odnosi się tak samo do każdej z religii, lecz z punktu widzenia tego, co nas łączy i dzieli z innymi religiami, szczególnie na poziomie doktrynalnym, różnice są ogromne. Najwięcej łączy nas z judaizmem. Łączy nas to samo przymierze (por. Rz rozdz. 9-11; Sob. Vat. II, *Nostra Aetate* 4; Jan Paweł II, AAS 73, 1981, 80), co do którego Dupuis stwierdza: *Izrael i chrześcijanie są nierozłącznie połączeni, w historii zbawienia, pod łukiem tego samego przymierza, choć dzielonego na różny sposób* (325). Stąd, zdaniem autora, wspólna modlitwa chrześcijan i żydów *polegać będzie na rozpoznaniu związku, który ich wzajemnie łączy w Bożym planie zbawienia dla ludzkości, niezależnie od ich różnic i sprzeczności. Polegać będzie na dziękowaniu Bogu za Jego darmowe i nieodwołalne dary* (325). Wspólna modlitwa chrześcijańsko-żydowska przede wszystkim winna się opierać na Psalmach, ale zdaniem jezuity belgijskiego do przyjęcia powinna też być modlitwa Pańska, „Ojcze nasz”, gdyż *jej zawartość i forma są głęboko inspirowane przez duchowość Biblii hebrajskiej* (326). Fundamentem modlitwy z muzułmanami jest wspólnie dzielona wiara Abrahama w jedyne Boga. *Bóg Abrahama jest również Bogiem Jezusa Chrystusa. Jest to również Bóg Koranu i islamu* (328). Stąd pomimo niezaprzeczalnych różnic doktrynalnych w rozumieniu jedności Boga, z chrześcijańskiego punktu widzenia możliwa jest wspólna modlitwa z muzułmanami. Teolog belgijski czyni swoimi słowa niemieckiego teologa K.-J. Kuschele: *Chrześcijanie, jeśli wezmą na serio fakt, że również muzułmanie wielbią tego samego Boga, to mogą zwracać się ich modlitwami do tego Boga, stwórcy nieba i ziemi, przewodnika miłosiernego i pełnego dobroci historii, do sędziego i tego, który udoskonala świat i ludzkość*<sup>15</sup>. Obydwaj teologowie podzielają zasadę, iż *w takich wspólnych modlitwach winny być wyrażone tylko wspólne przekonania zwrócone do różnych tradycji* (329). Jest to z pewnością za-

<sup>15</sup> K.-J. Kuschele, *La controversia su Brama. Cio che divide – e cio che unitce ebrei, cristiani e musulmani*, cyt.: R. Arnaldez, *Trois messagers pour un seul Dieu*, Albin Michel, Paris 1983; cyt.: J. Dupuis, *Chrześcijaństwo i religie*, dz. cyt., s. 329.

sada słuszna. I w przypadku trzech religii monoteistycznych, pomimo różnic doktrynalnych, których nie należy bagatelizować, wspólna wiara Abrahama w jedyne Boga stanowi takie wspólne przekonanie. Jakie jednak będzie wspólne przekonanie z religiami Wschodu, np. z hinduizmem i buddyzmem? Jaka relacja zachodzi pomiędzy „Rzeczywistością Absolutną”, głoszoną przez religie azjatyckie, a Bogiem religii monoteistycznych, który został objawiony, według wiary chrześcijańskiej, w sposób ostateczny w Jezusie Chrystusie? Dupuis znajduje taką relację, takie wspólne przekonanie. Dla nas jednak nie jest ono podobnie przekonujące, gdy chodzi o oparcie na nim wspólnej modlitwy. Zdaniem teologa belgijskiego *zasadne jest myślenie, że zarówno chrześcijanie, jak i ‘inni’, niezależnie od poglądowych różnic odnośnie do Absolutu Bożego, mogą wspólnie zwracać swoje modlitwy czy medytacje do tego Absolutu, który w każdym przypadku istnieje poza jakimkolwiek adekwatnym wyobrażeniem myślowym* (331). Nie poddają wątpliwość fakt, że jak pisze Jan Paweł II modlitwa wyznawców innych religii, także tych azjatyckich, może być autentyczna, pochodząca z natchnienia Ducha Świętego. Ale na poziomie doktrynalnym – a przecież modlitwa opiera się na jakiejś doktrynie – tyle nas dzieli. Myślę, że przedstawione przez J. Dupuis uzasadnienie teologiczne (pięć fundamentów) dla dialogu międzyreligijnego chrześcijan z wyznawcami innych religii ma solidne podstawy teologiczne, ale czy koniecznie w każdym przypadku musi ten dialog prowadzić do wspólnej modlitwy. Czy, szczególnie w przypadku mistycznych religii Wschodu, bardziej pastoralną i właściwszą nie jest zasada papieska: *być razem, by się modlić, ale nie modlić się razem?*

\* \* \*

Omówiona tu książka J. Dupuis, *Chrześcijaństwo i religie*, jest chyba najbardziej solidnym wprowadzeniem w zagadnienia chrześcijańskiej teologii religii opublikowanym dotychczas w języku polskim. Napisana językiem prostym i przejrzystym jest jednocześnie dogłębnym studium najważniejszych zagadnień podejmowanych przez tę dość nową dyscyplinę teologii – studium ugruntowanym nie tylko w nauczaniu Pisma Świętego i Tradycji Kościoła, ale również w nauczaniu najnowszego Magisterium Kościoła, wobec którego teolog belgijski odnosi się z dużym poważaniem. Książka ta posiada przynajmniej dwa walory: po pierwsze, wprowadza w najważniejsze zagadnienia teologii religii i szkicuje trzy zasadnicze perspektywy teologiczne ich rozwiązania (ekskluzywizm, inkluzywizm, pluralizm), oraz, po drugie i przede wszystkim, przedstawia osobistą refleksję i odpowiedź autora na stawiane pytania. A pytań tych dotyczących stosunku chrześcijaństwa do innych religii nie brakuje i nie stawiają ich jedynie teologowie. W naszym krytycznym omówieniu wskazaliśmy, że nie wszystkie tezy i teologiczne propozycje J. Dupuis

są dla nas jasne i przekonujące. Szczególnie jego rozwiązania chrystologiczne budzą nasze wątpliwości i pytania. Bronić jednak będziemy ortodoksyjności teologa belgijskiego w tym, co dotyczy jego intencji wiary. Owszem, sformułowania jego propozycji teologicznych mogą być określane niekiedy jako dwuznaczne. Natomiast co do treści wiary, którą wyznaje i w której obronie staje w polemice z opcją ekskluzywistyczną i pluralistyczną, to nie mamy najmniejszych wątpliwości, że wpisuje się ona w tradycję wiary chrześcijańskiej, która wyznaje jedyność Jezusa Chrystusa jako powszechnego Zbawiciela wszystkich ludzi. Na zakończenie oddajmy jeszcze głos samemu J. Dupuis: *Jestem świadom, że zaproponowałem coś, co nazwałem 'jakościowym skokiem', który otworzy nowe horyzonty w tym, co nawet dzisiaj jest oficjalnym nauczaniem Magisterium Kościoła, chociaż myślałem i myślę, że te nowe horyzonty są głęboko zakorzenione w żywej tradycji Kościoła i na niej budują. Byłem i jestem nadal przekonany, że oficjalne nauczanie Kościoła nie zamierza ustalić statych i zamrożonych niejako granic, poza którymi badania teologiczne byłyby zabronione, lecz, choć określając autorytatywnie, co jest Bożą wiarą, wytycza główne linie i wskazuje szlaki, według których teologia winna myśleć i na nowo reflektować na temat niezgłębionych Bożych tajemnic, stopniowo otwieranych przed ludzkością przez historię, a 'w tych ostatnich dniach' 'w pełni objawionych' w Jezusie Chrystusie. Jako wynik uzyskamy to, co nazywam 'inkluzywnym pluralizmem', który choć nie ma nic wspólnego z pluralistycznym paradygmatem 'teologów pluralistów', próbował pokazać, jak wiara i doktryna chrześcijańska może połączyć wyznanie wiary w jedyność Jezusa Chrystusa jako powszechnego Zbawiciela z teologicznym rozumieniem pozytywnej roli zbawczej w Bożym planie względem ludzkości innych tradycji religijnych (348-349). Za te odważne teologiczne poszukiwania możemy być jedynie ojcu Jacques'owi Dupuis wdzięczni, jak i tłumaczowi ojcu Stanisławowi Obirkowi za przetłumaczenie tej w sumie grubej książki, oraz wydawnictwu WAM, które ją wydało.*

### **Les religions comme des voies de salut. Autour du dernier livre de Jacques Dupuis**

#### **Résumé**

Dans son dernier livre, *Il Cristianesimo e le religioni*, publié en italien en 2001 et récemment traduit et publié en polonais (2003), J. Dupuis à la fois introduit dans la problématique de la théologie des religions et présente sa propre théologie en la matière. Sa thèse principale l'on est que dans le plan salutaire de Dieu pour l'humanité Jésus Christ, l'"unique voie", est le Sauveur universel de tous et en même temps les autres religions peuvent être considérées comme les "voies de salut" pour leurs membres. Sur le fond plus large d'autres perspectives théologiques l'auteur de l'article présente la thèse et l'argumentation de J. Dupuis, exprime sa

sympathie en sa faveur mais aussi sur certains points prends ses distances. Premièrement il souligne que l’"inclusivisme pluraliste" de la théologie de J. Dupuis respectent les données principaux de la tradition de l’Église et ouvre une nouvelle perspective plus positive sur la valeur salutaire des autres religions. Cependant il n’est pas convaincu par sa "christologie trinitaire", particulièrement par la "distinction", non séparation, que le théologien belge fait entre l’action salutaire du Verbe en tant que tel et du Verbe incarné, aussi bien avant qu’après l’incarnation et la résurrection. D’après l’auteur de l’article les arguments bibliques et théologiques avancés par le jésuite belge ne sont pas convaincants et le rôle salutaire qu’il assigne à l’action du Verbe en tant que tel redouble le rôle de l’Esprit Saint. Ceci dit, l’auteur de l’article souligne la grande valeur du livre qui selon lui sur le marché polonais est le meilleur livre d’introduction à la théologie des religions, et constate que la proposition christologique de J. Dupuis entre dans les limites de l’orthodoxie de la théologie catholique.

*Zbigniew Kubacki SJ*