

Jan Perszon

Zbawienie poza Kościołem? : kulturowy kontekst pluralistycznej teologii religii

Studia Włocławskie 14, 228-247

2012

Artykuł został 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, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

KS. JAN PERSZON

ZBAWIENIE POZA KOŚCIOŁEM? Kulturowy kontekst pluralistycznej teologii religii

Podjęty niżej temat przekracza ramy jednego wystąpienia, obejmuje bowiem szerokie spektrum naukowej eksploracji. Chodzi m.in. o podstawy tożsamości chrystianizmu, czyli twierdzenie, że Chrystus jest jedynym zbawicielem świata, a Jego Kościół uprzywilejowanym i niezastąpionym narzędziem i środowiskiem Jego łaski. Idzie też o relację chrześcijaństwa (teoretyczną i praktyczną) do innych religii, o zasadność i sens misji chrześcijańskich, wreszcie zaś o możliwość koegzystencji i współpracy wyznawców Chrystusa z adherentami innych religii tudzież z osobami (środowiskami) religijnie obojętnymi. Jedyność i powszechność zbawcza Jezusa Chrystusa to samo sedno chrześcijaństwa, fundament chrystologii i wiary Kościoła. Głoszenie prawdy, iż Jezus jest jedynym Zbawicielem wszystkich ludzi oraz pełnym i ostatecznym objawieniem Boga, zawsze wymagało – w konfrontacji z uwarunkowanymi kulturowo i mentalnie teoriami – obrony ortodoksji przez Magisterium i wysiłku teologów. W czasach nam współczesnych prawda ta bywa kwestionowana nie tylko przez fakt istnienia i potęgi (liczbowej, misyjnej, atrakcyjności kulturowo-cywilizacyjnej) religii pozachrześcijańskich. Wątpią w nią często także ci, którzy winni ją bez wahania wyznawać i głosić; czyli sami chrześcijanie. Dzieje się tak nie tylko dlatego, że Kościół katolicki w II połowie XX wieku zaczął poważnie traktować braci i siostry – wyznawców innych religii¹. Jeszcze niedawno, podczas XIX-wiecznej ekspansji kolonialnej powszechnie wierzono, iż nawrócenie wyznawców innych religii na chrześcijaństwo jest kwestią czasu i środków. W XX wieku zdano sobie jednak sprawę, iż różnorodność religijna ludzkości jest w jakimś sensie „nieuleczalna”. Każda więc wizja uniwersalności panowania Chrystusa musi ten fakt respektować². Konstatacja ta zaprowadziła nawet niektórych myślicieli do twierdzenia, że pluralizm religijny rodziny ludzkiej jest wręcz zamierzony i „chciany” przez samego Boga. Takie podejście stawia jednak znak za-

pytania nad sensem aktywności misyjnej, która – jak nieprzerwanie uczy Magisterium – należy do samej natury Kościoła³.

Akceleratorem nowego (pod względem trudu rozpoznawania wierzeń pogańskich jako religii) spojrzenia na religijne uniwersum ludzkości był Sobór Watykański II (przede wszystkim Deklaracja *Nostra aetate*). Sprowadzało się ono do określenia praktycznego podejścia Kościoła do innych religii, mniej zaś do oceny ewentualnej wartości zbawczej religii pozachrześcijańskich⁴.

Jednak następstwa tej – wyważonej i bardzo ostrożnej – doktryny były co najmniej ambiwaletne. Teologiczne dowartościowanie religii pozachrześcijańskich, inicjacja dialogu międzyreligijnego, autentyczny wysiłek teologów katolickich, by wszechstronnie poznać inne religie, postawa dialogu z przedstawicielami innych religii, to niewątpliwe osiągnięcia odnowy soborowej. Wystarczy przywołać przełom (przynajmniej jeśli chodzi o wysiłki ze strony Kościoła) w relacjach katolicko-żydowskich⁵. Nie należy jednak zapominać, iż jednym ze skutków (co nie znaczy *post hoc ergo propter hoc*) nowego spojrzenia Kościoła na religie był głęboki (nie można pomijać innych czynników m.in. spadku powołań zakonnych i kapłańskich w Europie i Ameryce, procesów dekolonizacyjnych, nowych nacjonalizmów) kryzys misji. Z całą pewnością był on spowodowany także niewłaściwą interpretacją Soboru. Można jednak zasadnie mówić o zachwianiu pewności (europocentrycznej, eklezjocentrycznej, inkluzywistycznej) wiary w absolutny charakter chrześcijaństwa, która – aczkolwiek nieraz w uproszczonej wersji – towarzyszyła wszystkim wcześniejszym pokoleniom katolików i misjonarzy.

Istotną rolę w rozmyciu katolickiej (a zapewne także ogólnochrześcijańskiej) pewności dotyczącej jedyności i powszechności zbawczej Jezusa Chrystusa trzeba przypisać tendencjom, jakie od z górą dwu stuleci nadają ton współczesnej kulturze Zachodu. Szczególnie istotne są – nawiązujące do Oświecenia – prądy filozoficzne, określane terminami modernizm i postmodernizm. W swoim czasie kształtowały one mentalność i postawy egzystencjalne elit intelektualnych i politycznych. W drugiej połowie XX wieku idee te zostały upowszechnione, inspirując szerokie rzesze społeczeństwa. Przyspieszyły one znacząco zaawansowane już procesy laicyzacyjne i dechrystianizacyjne, skutkując narastaniem postaw agnostycznych i relatywistycznych⁶. Faktyczne załamanie się masowego katolicyzmu w wielu krajach Europy nie jest oczywiście spowodowane samą filozofią modernizmu⁷. Niemniej jednak jej wpływu nie wolno lekceważyć. Przenikający kulturę relatywizm (gnozeologiczny, religijny, moralny) zainspiro-

wał wnet teologów. Koncepcje Johna Hicka, Paula Knittera, Raymonda Pannikara i innych zrodziły się w kulturze, która odrzuca wszelką pewność i preferuje tolerancyjną „niedookreśloność”⁸.

Spotkanie z kulturami i religiami Azji (zwłaszcza Indii) zaowocowało koncepcjami teologicznymi, które dosłownie „wywracają” istotę chrześcijaństwa⁹. Niejako przy okazji areligijny i pragmatyczny relatywizm Zachodu doznaje ze strony religii wschodnich swoistej „konsekracji”, a odrzucenie dogmatu (pewności i racjonalnego uzasadnienia wiary) coraz częściej uznawane jest za „akt szacunku” dla tajemnicy Boga i człowieka. Protagonisci relatywistycznej teologii religii wychodzą od kantowskiego racjonalizmu, który deklaruje, iż rozum jest niezdolny do poznania metafizycznego. W kontekście zwątpienia w zdolność rozumu do poznania prawdy pojawia się inna współczesna „herezja”¹⁰. Oto jedną z odpowiedzi na racjonalizm (także racjonalistyczną teologię i preintelektualizowaną religijność) stał się skrajnie antyracjonalistyczny ruch nazywany New Age. Jak kiedyś gnoza, tak współcześnie ruch ten – w zupełnej zgodzie z osiągnięciami naukowymi – oferuje mistyczny, antyracjonalistyczny model życia (lub raczej przeżycia) religijnego. W Boga (Absolut) nie trzeba już wierzyć, ale go „doświadczać”; jest on bowiem duchową energią obecną w kosmosie. Istotą tak pojętej „religii” jest zharmonizowanie siebie z kosmosem, przekroczenie wszelkiej separacji w akcie ekstazy. Podmiot (czyli człowiek), który niegdyś usiłował sobie wszystko podporządkować, teraz chce zanurzyć się w kosmosie, rozpląnąć się w „całości”¹¹.

Podjęcie problemu jedności i powszechności zbawczej Jezusa Chrystusa wymaga zarysowania (choć w wielkim skrócie) kulturowego i intelektualnego tła, w jakim odbywa się teologiczna dyskusja. Istotne znaczenie wydaje się tu mieć zarówno naznaczona relatywizmem kultura Zachodu, jak i coraz intensywniejsza jej konfrontacja (spotkanie) z religiami i kulturami niechrześcijańskimi. Bliższe poznanie filozofii i duchowości Wschodu stało się dla wielu teologów inspiracją do – nieraz wykraczających poza tradycyjną ortodoksję – poszukiwań.

Następnie trzeba ukazać ewolucję doktryny Kościoła w tym zakresie; idąc przez historię Kościoła nie zawsze jednakowo oceniał teologiczną wartość religii pozachrześcijańskich. W poszczególnych epokach myśl teologiczna wydobywała i podkreślała różne aspekty wiary w absolutny charakter odkupieńczego dzieła Chrystusa. Przywołanie aktualnej (a jednocześnie zakorzenionej w Tradycji) doktryny Kościoła o wyjątkowości i jedności osoby i dzieła Chrystusa jest nie tylko obroną tożsamości

katolicyzmu, ale – w obliczu faktycznej koegzystencji (a czasem konfrontacji) chrześcijan z innymi religiami – koniecznym warunkiem rzetelnego dialogu i świadectwa.

1. Relatywizm filozoficzny i egzystencjalny jako odpowiedź na problemy wielokulturowego i pluralistycznego społeczeństwa

Wraz z upadkiem światowego systemu komunistycznego rozpadła się ostatnia nowożytna – cywilizacyjnie (zwłaszcza dla elit intelektualnych) atrakcyjna i społecznie nośna – ideologia o charakterze „zbawczym”. Materializm dialektyczny, przekształcony w system polityczny i państwo-woy, obiecywał bowiem „nowy świat” i powszechne wyzwolenie człowieka. Wierząc, iż zna mechanizmy historii, marksizm usiłował poprowadzić ją ostateczną, prawdziwą drogą. Założenia marksizmu, oparte na naukowych podstawach (a przynajmniej do takowych aspirujące) totalnie zastąpiły wiarę nauką, rozumianą jako rewolucyjna *praxis*. Niespełnione obietnice religii (chrześcijaństwa) wydawały się osiągalne dzięki scjentyście uzasadnionej praktyce politycznej. Faktycznie jednak marksizm stworzył bezprecedensowy system zniewolenia i pogardy człowieka.

Upadek komunizmu pozostawił pustkę, którą zastąpił nihilizm, a przynajmniej – w tradycji myśli Zachodu mocno ugruntowany – relatywizm¹². Relatywizm jako zjawisko obejmujące całą kulturę hemisfery zachodniej wydaje się stanowić najgroźniejsze wyzwanie dla współczesnego chrześcijaństwa¹³. Pojawia się on nie tylko w formie filozofii postmodernizmu, świadomie rezygnującej z poszukiwania i formułowania prawdy, która mogłaby człowieka obowiązywać. Relatywizm wydaje się stanowić samą podstawę społeczeństwa pluralistycznego, głoszącego zasadę tolerancji oraz apoteozującego wolność jednostki. Przejawia się także jako specyficzna koncepcja dialogu, zrywająca z klasycznym rozumieniem racjonalnego dyskursu, odwołującego się do logosu, a więc do poznawalnej prawdy¹⁴.

Relatywizm stanowi też filozoficzną podbudowę współczesnej demokracji. Funkcjonowanie systemu demokratycznego zakłada, iż nikt nie posiada „prawdy”, czyli recepty na wspólne dobro. Uprawianie polityki uzasadnia w jakiejś mierze relatywizm, pojmowany jako sztuka negocjacji i kompromisu. Max Seckler widzi bezpośredni związek pomiędzy ideologią sekularyzmu, promocją pluralizmu i pluralistyczną teologią religii¹⁵. Faktyczne zróżnicowanie religijne (wyznaniowe) społeczeństwa w swoim czasie złączyło się z neutralnością państwa w sferze religii i światopoglądu. W zinstytucjonalizowany sposób broni ono wolności religijnej.

Jednocześnie jednak coraz wyraźniej społeczeństwu brak jakiegokolwiek „zasady harmonizującej”, jednoczącej konkurencyjne „wiary” i „światopoglądy”¹⁶. Oświeceniowe rozwiązanie, odsyłające, w imię pokoju społecznego, religijne „wierzenia” w sferę prywatnych – nie mających odniesienia do prawdy „mniemań” – otworzyło drogę ku nieograniczonemu relatywizmowi. Nieco później odmówienie religii roszczeń do „prawdy” ustąpiło przeświadczeniu, że obiektywna prawda czy sens rzeczywistości (poza naukami eksperymentalnymi i techniką) zwyczajnie nie istnieje; jeśli by nawet istniała, jest niepoznawalna. Co więcej, ideologia pluralizmu współczesne zróżnicowanie społeczne i polityczne postrzega jako *conditio sine qua non* demokracji. Nieredukowalny ontologiczny pluralizm – wielość form poznania, gier językowych, kryteriów racjonalności i norm znaczeniowych – zakłada, że nie może już istnieć żadna *philosophia perennis*, żaden unifikujący rzeczywistość model teoretyczny. Tylko funkcjonalna „gra” (umowa) społeczna zróżnicowanych podmiotów może zapobiec anarchii i totalitaryzmem. Z drugiej strony każdy, kto głosi „twarde” poglądy (zwłaszcza w sferze religijno-moralnej) jest automatycznie wrogiem wolności, tolerancji, społecznego porządku¹⁷. Mechanizm ten coraz częściej funkcjonuje nawet w tych sferach, które z oczywistych względów nie mogą podlegać decyzji większości, np. nie-naruszalność ludzkiego życia¹⁸.

Jak długo teologia religii usiłuje poznać i uporządkować (kategoryzować) wielość religii, stanowi ona uprawnioną część teologicznego pluralizmu¹⁹. Jednakowoż dotyka ona także samoświadomości chrześcijaństwa. We współczesnej kulturze Zachodu istnieje zasadnicza różnica między „pluralizmem” pojętym jako opis zróżnicowanej rzeczywistości, a „pluralizmem” jako jedną z naczelnych wartości. W ujęciu postmodernistycznym wielość i konkurencja instytucji, systemów wartości, konflikt interesów stają się jedną z wiodących form myślenia; pluralizm – sytuacja, gdy człowiek staje nieustannie wobec opcji „wyboru” – jest „wyższy” i „lepszy” niż jakakolwiek „jedność”²⁰. Konfrontacja takiej mentalności z uniwersalizmem kultur i religii niechrześcijańskich wiedzie do nieuchronnej klęski.

Nie ulega wątpliwości, że relatywistyczna teologia religii ma z jednej strony bezpośredni związek z cywilizacją zachodnią; z drugiej jednak strony związana jest z filozoficznymi i religijnymi intuicjami Azji, w szczególności zaś z subkontynentem indyjskim. Punktem wyjścia tej teorii – której twórcą i najwybitniejszym przedstawicielem jest prezbiterianin John Hick – jest kantowskie rozróżnienie na *fenomen* i *noumenon*. Ludzkiemu poznaniu nie

jest dostępna rzecz sama w sobie (czyli prawda), lecz tylko jej „przejawy”, zewnętrzna postać. Nie poznajemy rzeczywistości, ale jej „odbicie” i to na miarę naszej percepcji. Zrazu Hick usiłował formułować swój koncept w kontekście chrystocentrycznym. Później – nazywając to przewrotem kopernikańskim w teologii religii – stworzył nową formę teocentryzmu²¹. W największym uproszczeniu chodziło mu o znalezienie uniwersalnej formuły, klucza, który – nie wychodząc z jakiejś konkretnej tradycji religijnej – pozwoliłby objąć wszystkie religie. Tym jedynym kryterium stał się dla niego wymiar soteriologiczny religii²².

Identyfikacja jedynej w swoim rodzaju żyjącej historycznie osoby Jezusa Chrystusa z rzeczywistym żywym Bogiem uznana została przez niego za mit. Jezus jest po prostu jednym z wielu „wcielen” Nieskończonego, jednym pośród innych „objawicieli” religijnych. Absolut nie może wejść w historię; mogą to zrobić jedynie jego idealne „formy” – wysłannicy. Dlatego tracą swój bezwarunkowy charakter Kościoł, dogmaty i sakramenty. Uczynić z tych ograniczonych środków „pośrednictwa” absolut, uznawać je za rzeczywiste i wyłączne formy spotkania z uniwersalną prawdą o objawiającym się Bogu oznacza – jego zdaniem – wynoszenie siebie do poziomu Absolutu. Tym samym zatracą się nieskończoność „całkowicie innego” Boga. Afirmacja historycznej osoby Jezusa Chrystusa i wiary Kościoła jako „wiążącej” uniwersalnie prawdy w jego ujęciu jest oceniana jako nieuprawniona uzurpacja i fundamentalizm²³. Godzi ona bowiem w najwyższe dobra nowoczesnego społeczeństwa; w tolerancję i wolność. Prowadzi do fanatyzmu i partykularyzmu, rozdziela wiarę od miłości. W sytuacji faktycznego i narastającego zróżnicowania kulturowo-religijnego wielu współczesnych społeczeństw (z wyjątkiem niemal wszystkich krajów muzułmańskich), gdy konieczna jest koegzystencja ludzi różnych kultur i religii, relatywizm jawi się jako jedyna możliwa filozofia ludzkości. Dlatego koncepcję wiary aspirującej do „jedynej” i obowiązującej prawdy należy – zdaniem apostołów pluralizmu – przezwyciężyć²⁴.

Ratzinger zwraca uwagę, iż postchrześcijański i modernistyczny relatywizm filozoficzny i religijny w koncepcji pluralistycznej teologii religii spotyka się z teologią negatywną Azji. W tej drugiej to co boskie (transcendentne) nie może wkroczyć w historię w czystej, rzeczywistej postaci. Jeśli się manifestuje w doczesnym świecie „złudzeń” (w którym żyjemy), czyni to zawsze w formach relatywnych, względnych, niepełnych i pozostaje transcendentne i niepojmowalne wobec świata i jego kategorii²⁵. Pogląd ten otwiera drzwi do – typowego dla zwolenników

pluralistycznej teologii religii – relatywizowania dzieła i osoby Jezusa Chrystusa, co faktycznie oznacza rezygnację z istoty chrześcijaństwa. Max Seckler z kolei sądzi, że zaproponowana przez Johna Hicka teoria, skonstruowana w celu zharmonizowania potencjalnie konkurencyjnych „dróg zbawienia”, w rzeczywistości niczego nie rozwiązuje. Dokonana przez niego – w oparciu o kryterium soteriologiczne – metodyczna relatywizacja wszystkich religii (traktując je jako abstrakcje) rozmywa ich tożsamość, z drugiej bynajmniej nie usuwa różnic i antagonizmów, ale je wyostrza. Co więcej, stanowi „teologiczne” uzasadnienie dla eliminacji religii (z jej roszczeniem do prawdy objawionej) z forum publicznego. W ten sposób pluralistyczna teoria religii staje się sojusznikiem ideałów ideologii postmodernizmu²⁶.

2. Ewolucja pojęcia wyjątkowości zbawczej Jezusa Chrystusa i Kościoła w doktrynie katolickiej

Jeśli Chrystus jest Zbawcą całej ludzkości, co z tymi, którzy żyli wcześniej? Św. Justyn, pierwszy z pisarzy chrześcijańskich, stwierdza, iż w zmartwychwstaniu ocaleni będą nie tylko Żydzi, ale wszyscy „dobrzy, święci, sprawiedliwi”, ponieważ czynili to, co odpowiada prawu naturalnemu, które jest uniwersalne²⁷. Powiązanie praktykowanej cnoty z pełnieniem woli Bożej, a konsekwentnie z udziałem w Chrystusowym dziele zbawczym pojawia się u św. Ireneusza z Lyonu²⁸ oraz w szkole aleksandryjskiej²⁹. Podobnie argumentował Jan Chryzostom wykazując, iż „był znany” pokoleniom przed erą chrześcijańską³⁰. Nieco inaczej myśliciele pierwszych trzech wieków rozwiązywali zagadnienie zbawienia tych, którzy – żyjąc w erze chrześcijańskiej – pozostawali poza Kościołem. Trzeba było uporać się z ciągle odżywającymi herezjami i schizmami. Zwolenników fałszywych poglądów, wykluczających się dobrowolnie ze wspólnoty zbawienia ostrzegali św. Ignacy, św. Ireneusz z Lyonu, Orygenes. Św. Cyprian z Kartaginy nie jest „twórcą” słynnego adagium *extra Ecclesiam nulla salus*; jego surowa kwalifikacja dotyczy nie pogan (którzy w III wieku stanowili większość mieszkańców imperium), ale tych wyznawców Chrystusa, którzy zerwali z Kościołem katolickim³¹. Ocena wyznawców religii pozachrześcijańskich zmienia się, gdy w IV w. chrześcijaństwo staje się religią imperium. Odtąd coraz wyraźniej pojawia się myśl, iż innowiercy mają – pod groźbą potępienia – moralny obowiązek uwierzyć w Chrystusa i wstąpić do Kościoła. Teza ta miała związek z przesłaniem, iż Ewangelia jest „łatwo dostępna”, ponieważ głoszona jest na całym świecie³². Surowiej niż pogan oceniano Żydów, zarzucając im

odrzuć Chrystusa³³. W okresie tym generalnie pozytywnie odnoszono się do możliwości zbawienia Żydów i pogan żyjących przed Chrystusem; jednoznacznie negatywnie oceniano możliwość zbawienia chrześcijan, którzy byli odłączeni (przez herezję lub schizmę) od Kościoła³⁴. Pod koniec IV w. zasadę „nie ma zbawienia poza Kościołem” kierowano pod adresem pogan i Żydów w przekonaniu, iż odrzucając Dobrą Nowinę, sami wykluczają się ze zbawienia. Bóg jednak swą zbawczą wolą obejmuje wszystkich ludzi.

Przełom – i to w kierunku soteriologicznego pesymizmu – dokonał się za sprawą św. Augustyna. Augustyn sformułował dojrzałą koncepcję *Ecclesia ab Abel*, obejmującą zbawieniem w Chrystusie żyjących przed Nim „sprawiedliwych” pogan i Żydów. Rygorystycznie traktował odłączonych od jedności w *catholica*³⁵. Rygoryzm Augustyna jest tylko nieznacznie osłabiony stwierdzeniem o Bogu, który wie, kto z tych, którzy wydają się być poza Kościołem, są w nim³⁶. Idea zbawienia tylko przez wiarę w Chrystusa (wrażną lub implicite) kazała mu odmówić szansy zbawienia niechrześcijanom (w tym Żydom), którzy orędzia Ewangelii nie przyjmują³⁷. Co więcej, Augustyn odmawia zbawienia także tym, którzy nie mogli o zbawieniu w Chrystusie usłyszeć³⁸. Jeden z uczniów Augustyna, Prosper z Akwitanii, zreinterpretował jego doktrynę o predestynacji ucząc, iż Chrystus umarł nie za wierzących, ale za niewiernych i grzeszników³⁹. Naśladowcą Augustyna w nauce o przeznaczeniu był Fulgencjusz z Ruspe, który przypisał Bogu, iż odmawia niektórym daru poznania prawdy i zbawienia. Gdyby bowiem zamierzał zbawienie wszystkich, wszystkim udzieliłby poznania zbawczych tajemnic⁴⁰. Jednak jeszcze w VII wieku św. Maksym Wyznawca przyjmował (ślądem ojców greckich, łacińskich i perskich) trzy wcieleń Słowa: w religiach kosmicznych, w Słowie Prawa (Stary Testament) i w profetyzmie, oraz w Chrystusie⁴¹.

Średniowiecze stopniowo odchodziło od radykalnego pesymizmu augustyńskiego. Na synodzie w Quiercy (853 r.) broniono powszechnej zbawczej woli Boga⁴². Piotr Abelard złagodził pogląd na los zmarłych nieochrzczonych dzieci, za nim poszli Piotr Lombard i papież Innocenty III⁴³. Teolodzy kładli nacisk na uniwersalizm zbawczej woli Boga, który potępia tylko tych, którzy są winni grzechu ciężkiego. Tomasz z Akwinu, podkreślając, iż do zbawienia konieczna jest wiara, akcentował rolę Kościoła i sakramentów⁴⁴. Elementem jego doktryny jest pogląd o konieczności chrztu oraz Eucharystii⁴⁵. Zakładając, iż orędzie zbawienia dotarło już do krańców ziemi, uważał, iż nieprzewycięzalna ignorancja jest bardzo rzadka⁴⁶. Jednak negatywna ocena religii pozachrześcijańskich (Tomasz

uznawał je za zło, które można co najwyżej tolerować) nie powstrzymała go od przypuszczenia, że istnieje możliwość udzielenia przez Boga poganom objawienia⁴⁷.

Bulla *Unam sanctam* Bonifacego VIII zawiera doktrynę o powszechnej supremacji papieża oraz teorię dwóch mieczów, a także twierdzenie o zbawieniu tylko w Kościele⁴⁸. Przykładem – jednym z nielicznych – pozytywnego ujęcia religii niechrześcijańskich jest Mikołaj z Kuzy. Jego refleksja dotyczyła m.in. islamu, który badał na polecenie papieża Piusa II⁴⁹. Ekskluzywizm soteriologiczny i eklezjocentryzm pojawiają się także w Dekrecie do Jakobitów Soboru Florenckiego (1431–1445)⁵⁰.

Przełom w podejściu do zbawienia poza Kościołem dokonał się – przynajmniej w praktyce duszpasterskiej – w epoce odkrycia Ameryki. Spotkanie ludów Nowego Świata stawiało pod znakiem zapytania obowiązującą doktrynę tomistyczną. Nowe podejście wypracowali dominikanie z Salamanki: Francisco de Vitoria, Melchior Cano i Domingo Soto. O ile dwaj pierwsi powtórzyli tezy św. Tomasza⁵¹, to Soto poszedł dalej⁵². W okresie polemiki katolicko-protestanckiej A. Pigge odszedł od Tomaszowej koncepcji o tym, iż do zbawienia konieczna jest wiara w Chrystusa głosząc, że w odniesieniu do pogan wystarczy (Hbr 11, 6) wiara że Bóg jest i wynagradza tych, co Go szukają⁵³. Jest znamienne, że w teologii Reformatorów inne religie zostały uznane za deprawację, owoc grzechu, albo wręcz dzieło szatana⁵⁴.

Trydent powtórzył tradycyjną doktrynę katolicką, podobnie Robert Bellarmin i F. Suarez⁵⁵. Nowatorskie rozwiązanie zaproponował Juan de Lugo SJ, który pisał, że heretycy, Żydzi i muzułmanie mogą być zbawieni przez „szczerą wiarę”⁵⁶. W XVII i XVIII w. Kościół potępiając tezy Janseniusza i Quesnela bronił powszechności zbawienia w Chrystusie. G. Perrone SJ zwrócił uwagę na to, że nie wystarczy głosić Ewangelii w jakimś regionie; staje się ona „obowiązująca” dopiero wtedy, gdy słuchacze są osobiście świadomi jej wymagań⁵⁷.

Pius IX w allokucji *Singulari quadam* potwierdzając klasyczną formułę *extra Ecclesiam nulla salus* dodał, iż żyjący w nieprzezwyčajalnej ignorancji co do prawdziwej religii są bez winy. W encyklice *Quanto conficiamur moerore* wyjaśnia, iż chodzi o osoby żyjące wedle odczytanego w sercu prawa naturalnego, co jest owocem działania łaski Bożej⁵⁸. Nieco później pojawia się idea (J. Franzelin) zbawienia niechrześcijan tylko w Kościele i mocą relacji do niego⁵⁹. Faktycznie jednak aż do *Vaticanum II* uznawano – negatywnie oceniając religie niechrześcijańskie – ekskluzywnie rozumianą zasadę *extra Ecclesiam salus nulla*. Jednocześnie – wskutek wielkich odkryć

geograficznych – wypracowano koncepcję wiary *implicite* i zbawienia przez postępowanie zgodne z głosem sumienia. Z rezerwą podchodzono do rodzimych religii azjatyckich, afrykańskich i amerykańskich, nigdy jednak nie kwestionując przekonania, że Bóg może udzielać zbawczej łaski poza widzialnymi granicami Kościoła⁶⁰.

Przekonanie o jedyności zbawczej Jezusa Chrystusa było przez dwa tysiąclecia dla chrześcijan czymś oczywistym. Bardzo wczesnie myśliciele i duszpasterze podjęli kwestię zbawienia poza Kościołem. W pozytywnym rozwiązaniu zbawczego statusu niewierzących w Chrystusa pogan (a także Żydów i muzułmanów) pomocne okazały się koncepcje Logosu, *semina verbi*, a przede wszystkim pojęcie prawa naturalnego. W wielu epokach problematyczna okazała się kwestia Kościoła. Eklejocentryzm zbawienia zmuszał czasem do wymyślania karkołomnych teorii, które pozwoliłyby pogodzić zbawczą konieczność Kościoła (przynależności do niego) z objawioną prawdą o Bogu, który „chce” zbawienia wszystkich ludzi.

Po *Vaticanum II* relację chrześcijaństwa do religii pozachrześcijańskich podjęła tzw. teoria wypełnienia (J. Danielou). Objawienie w Jezusie Chrystusie w sposób definitywny i doskonały realizuje to, co zapoczątkowuje objawienie kosmiczne. Inną wersją tej teorii była koncepcja H. de Lubaca, który postrzegał człowieka jako obraz Boga, który zmierza ku zjednoczeniu ze swym wzorem (Bogiem) w Chrystusie. Podobne potencjalne ukierunkowanie człowieka ku Bogu (zwłaszcza przez miłość, która suponuje działanie Bożej łaski) podkreślał Y. Congar. H.U. von Balthasar używa terminu *universale concretum*; we wcieleniu Syna Bożego przekroczona zostaje antynomia między tym, co konkretne i partykularne, a tym, co powszechne i uniwersalne. Radykalnie odróżnia religie wywodzące się z objawienia (judaizm, chrześcijaństwo, islam) i pozostałe, które są rezultatem aspiracji ludzkich, zmierzających do wyzwolenia. W opinii Bazylejczyka chrześcijaństwo jest religią *par excellence*, jedyną prawdziwie uniwersalną⁶¹. Teologia wypełnienia, dostrzegając w innych religiach wartości „należące” do chrześcijaństwa, grzeszy tendencją do zawłaszczania religii pozachrześcijańskich. Nie odpowiada też na pytanie o ich znaczenie w Bożej ekonomii zbawienia oraz o możliwość zbawienia w tych religiach.

Alternatywą dla teologii wypełnienia jest teoria anonimowych chrześcijan Karla Rahnera. Punktem wyjścia jest afirmacja chrześcijaństwa jako religii uniwersalnej, przeznaczonej dla wszystkich, absolutnej. Zanim wyznawca jakiejś religii przyjmie Chrystusa, już uczestniczy (w pewnym

stopniu) w Jego łasce. Jego religia, mimo błędów, jest więc „religią prawnomocną”. Dlatego można go nazwać anonimowym chrześcijaninem, a religię pozachrześcijańską – anonimowym chrześcijaństwem. Rahner akcentuje zarówno powszechną wolę zbawczą Boga, jak i transcendentnie zorientowaną naturę człowieka. Natura jest wypełniona łaską, dlatego bytowanie ludzkie jest „sytuacją zbawczą”. Istotną rolę w konstrukcji teologa pełni wydarzenie inkarnacji Syna Bożego⁶². Koncepcji Rahnera zarzucano (m.in. H.U. von Balthasar) deprecjonowanie teologii krzyża⁶³. Pokrewna z rahnerowską koncepcją jest teoria anonimowego katechumenatu (V. Bublik). Bóg chce zbawić wszystkich; doskonałą reprezentacją tej Bożej (doskonałej) solidarności Boga z ludźmi jest Chrystus. Zbawcza aktywność Zmartwychwstałego (dzięki działaniu Ducha Świętego) aktualizuje się w każdym człowieku. W sposób zwyczajny zbawienie realizuje się przez pośrednictwo Kościoła. U niechrześcijan (*fides implicita*) misterium Chrystusa jest obecne w sposób anonimowy, działając w religiach i religijnym życiu⁶⁴. Trzeba też wspomnieć o teorii ogólnej i specjalnej historii zbawienia, oraz o uniwersalności osoby Chrystusa (P. Tillich)⁶⁵.

Sobór Watykański II w *Nostra aetate* nie podjął wszechstronnej (teologicznej) refleksji nad zbawczym i normatywnym znaczeniem religii pozachrześcijańskich. Ograniczył się do określenia praktycznych relacji Kościoła do innych religii⁶⁶. Eksponuje (nawiązując do motywu wcielenia, dzieła zbawczego Chrystusa i aktywności misyjnej Kościoła) prawdę o powszechnej woli zbawczej Boga. Wyznawców innych religii obejmuje Opatrzność i dobroć Boga, a także Jego łaska, która działa w religiach. Na tym opiera się kategoria przyporządkowania niechrześcijan Kościołowi Chrystusowemu (KK, n. 16). Sobór, nawiązując do patrystycznych koncepcji *semina Verbi* i *praeparatio evangelica*, uznaje w religiach elementy prawdy, dobra, autentycznej świętości, które są owocem Bożej pedagogii, przede wszystkim zaś efektem działania Ducha Świętego (KDK, n. 78). Możliwość zbawienia poza widzialną przynależnością do Kościoła wiąże ojcowie soboru z powszechnym działaniem Ducha, aplikującego w życie każdego człowieka owoce paschalnego misterium Chrystusa⁶⁷. Sobór nie wypowiada się *explicite* na temat zbawczego waloru innych religii, wskazuje jednak na obecność w nich elementów zbawczych, które wywodzą się z obecnego w nich objawienia. Sobór nie podaje kryteriów odróżniających religię prawdziwą od fałszywej; jego doktryna nie upoważnia jednak do traktowania religii pozachrześcijańskich jako naturalnych, czyli będących dziełem człowieka i jego aspiracji⁶⁸. Nauczanie soboru można

zakwalifikować jako teologię wypełnienia, mieszczącą się w paradygmacie inkluzywistycznym.

3. Odnowione ujęcie powszechności zbawczej Jezusa Chrystusa i Kościoła

Fenomen – szeroko kolportowanej i społecznie nośnej – pluralistycznej teologii religii musiał zaniepokoić *Magisterium Ecclesiae*. W odpowiedzi na głoszone, także przez teologów katolickich, błędne poglądy, ukazał się dokument Kongregacji Nauki Wiary: „Deklaracja *Dominus Iesus* o jedyności i powszechności zbawczej Jezusa Chrystusa i Kościoła”⁶⁹. Wśród „ukrytych” założeń, jakie legły u podstaw pluralistycznej teologii religii trzeba wymienić: przeświadczenie o niemożliwości wyrażenia ludzkim językiem boskiej prawdy (także w odniesieniu do objawienia chrześcijańskiego); relatywizm w odniesieniu do każdej prawdy (co jest prawdą dla jednych, nie jest nią dla drugich); radykalne przeciwstawienie (niekompatybilność) mentalności logicznej Zachodu symbolicznej Wschodu; subiektywizm rozumu, który – będąc jedynym źródłem poznania – nie jest zdolny poznać prawdy bytu ani wyjść „ponad” własne założenia; trudność w zrozumieniu i przyjęciu definitywnych i eschatologicznych wydarzeń w historii; metafizyczne „opróżnienie” historycznego wcielenia Odwiecznego Logosu i jego redukcja do jednej z „manifestacji” Boga w historii; eklektyzm i bezkrytyczność w podejściu teologów do wielości filozoficznych i teologicznych kontekstów bez troski o ich spójność i kompatybilność z prawdą chrześcijaństwa; tendencja do interpretacji Pisma Świętego poza Tradycją i *Magisterium*⁷⁰. Deklaracja afirmuje zakwestionowane – wprost lub *implicite* – elementy wiary Kościoła. Przede wszystkim podkreśla trzy zasadnicze dla misji i życia Kościoła prawdy chrystologiczne⁷¹. Potwierdza definitywny charakter objawienia Jezusa Chrystusa⁷². Broni osobowej jedności pomiędzy Odwiecznym Logosem a historycznym Jezusem z Nazaretu. Podkreśla jedność ekonomii zbawczej Wcielonego Słowa i Ducha Świętego oraz wyjątkowość i powszechność tajemnicy Jezusa Chrystusa⁷³. Przypomnienie tych fundamentalnych prawd wiąże się z poprawnym ujęciem objawienia, wiary i natchnienia⁷⁴. Deklaracja potwierdza też powszechność misji zbawczej i pośrednictwa Kościoła oraz nierozdzielność królestwa Bożego, królestwa Chrystusa i Kościoła⁷⁵. Ten ostatni, co Deklaracja przypomina za *Vaticanum II* – jako jeden i jedyny Kościół Chrystusowy – istnieje (*subsistit in*) w Kościele rzymskokatolickim⁷⁶.

Przywołanie tradycyjnej (i w zasadzie oczywistej) doktryny chrystologicznej i eklezjologicznej stało się konieczne, by w dialogu z religiami

pozachrześcijańskimi zapobiec niebezpiecznym eksperymentom teologii pluralistycznej (relatywizacja dzieła i osoby Jezusa Chrystusa), a jednocześnie bronić tożsamości wiary Kościoła w odniesieniu do jego członków. Rino Fisichella, odnotowując krytyczne przyjęcie Deklaracji (zarówno w Kościele, jak i poza nim) stwierdza, że w zamierzeniu Stolicy Świętej miała ona spełnić kilka zadań ściśle wewnątrz-eklezyjalnych. Dlatego ma wydźwięk korygujący: dokonuje oceny poglądów teologów, zaangażowanych w ruch ekumeniczny, przypominając naukę o kryteriach eklezyjalności. Weryfikuje rezultaty i zasady posoborowego dialogu międzyreligijnego, zwracając uwagę na jego słabości. Dokonuje interpretacji Soboru Watykańskiego II i jego kościelnej recepcji. W imię prawdy afirmuje naukę o Kościele Chrystusowym, chroniąc jego tożsamość⁷⁷.

Przypominając zakwestionowane w pluralistycznej teologii religii prawdy wiary katolickiej Deklaracja polemizuje z tezą o zasadniczej równości religii (np. nauki religioznawcze zrównują religie historyczne i mitologiczne). Jasno stwierdza jedyność i powszechność zbawienia, dokonanego w Jezusie Chrystusie. Przypomina, że wśród wszystkich wyznań i grup chrześcijańskich najpełniejszym urzeczywistnieniem Kościoła Chrystusowego jest Kościół rzymskokatolicki, a jego pośrednictwo zbawcze (w znaczeniu *tradenda* dzieła Chrystusa) jest jedyne. Kościół Chrystusowy nie jest więc jakimś mglistym ideałem, którego należy poszukiwać, ale istnieje (*subsistit*) w pełni w Kościele katolickim. Dla relacji ekumenicznych znaczące jest nadto stwierdzenie, że określenie „Kościoły siostrzane” odnosi się wyłącznie do Kościołów partykularnych, w tym do partykularnych Kościołów prawosławnych⁷⁸. Marian Rusecki zwraca uwagę na – istotne dla kwestii pojęcia religii – niedociągnięcia Deklaracji, która nie podnosi w ogóle zagadnienia genezy religii. Niektóre stwierdzenia suponują wprawdzie pogląd, że religie niechrześcijańskie mają genezę ludzką (n. 7), w innych zaś mówią o pewnych elementach prawdy i łaski, w nich występujących, Deklaracja nie wskazuje jednak na sprawcę tychże. Podobnie rzecz ma się z określeniem wiary (wiara teologalna lub wierzenia naturalne). Skoro wiara religijna jest korelatem objawienia, które ma różne formy i etapy realizacji, trzeba uwzględnić element łaski w jej zaistnieniu⁷⁹.

Sprawą niezwyklej wagi jest też przypomnienie przez Deklarację konieczności prowadzenia misji. Jest to konieczność wynikająca z mandatu misyjnego, jaki Chrystus dał Apostołom i całemu Kościołowi. On sam obecny w swoim Kościele jest gwarantem skuteczności działalności misyjnej. Nadto aktywność misyjna wynika z powszechnej woli zbawczej Boga, która zrealizowała się w pełni w Jezusie Chrystusie.

Niewątpliwym atutem Deklaracji jest też jej apologetyczny charakter. W kulturze, która usiłuje wyeliminować (bądź przynajmniej zmarginalizować) społeczny wymiar chrześcijaństwa i jego zbawczego posłannictwa, konieczna jest adekwatna i skuteczna jego obrona. Apologia *ad extra* musi uwzględniać aktualne prądy myślowe, reagować na błędy, polemizować z dezawuowaniem chrześcijańskiej wiary i zasad moralnych. Z drugiej strony niezbędna jest taka formacja wierzących, by wzrastając w Chrystusie potrafili skutecznie bronić „nadziei, która w nich jest”. Do takiej apologii konieczna jest gruntowna znajomość własnej wiary i zdolność do opartego na prawdzie dialogu z tymi, którzy jej nie mają. Chrześcijaństwo żywe musi być zdolne do kształtowania kultury w oparciu o Ewangelię.

PRZYPISY

¹ J.A. Di Noia (*The Diversity of Religions: a Christian Perspective*, Washington 1992, s. 15–19), zaznaczając, że „upraszcza” rzecz całą, wymienia poglądy, jakie współcześnie dominują w relacji chrześcijaństwa do innych religii. 1) Inne religie nauczają prawdy częściowej; chrześcijaństwo pełnej. 2) Chrześcijaństwo przewyższa inne religie. 3) Inne religie mogą w Bożym planie zbawienia odgrywać jakąś rolę. 4) Wyznawcy innych religii mogą pozostawać w jakiejś relacji z Bogiem, w „ukryty” sposób przynależąc do Kościoła. 5) Adherenci innych religii mogą posiadać jakąś „wiarę *implicite*”, która swą pełnię objawia w chrześcijaństwie. 6) Wyznawcy innych religii mogą spełniać dobre uczynki, które mają dla nich znaczenie zbawcze. 7) Chrześcijanie powinni podejmować dialog z wyznawcami innych religii. 8) Chrześcijanie winni głosić im Ewangelię. 9) Chrześcijanie winni współpracować z niechrześcijanami dla wspólnego dobra.

² Zob. D.G. Dawe, *Christian Faith in a Religiously Plural World*, w: *Christian Faith in a Religiously Plural World*, ed. D.G. Dawe, J.B. Carman, New York 1978, s. 15.

³ Warto przywołać choćby soborowy Dekret o misyjnej działalności Kościoła *Ad gentes divinitus*, promulgowany 7 grudnia 1965, który odróżnia aktywność pastoralną i ekumeniczną, jednocześnie kładzie podwaliny pod prawdziwie „globalny” Kościół. Por. G.F. Sviderco-schi, *Sobór, który trwa. Kronika, bilans, perspektywy II Soboru Watykańskiego*, Kraków 2003, s. 115n. Kolejna wypowiedź Magisterium była już reakcją na osłabienie ducha misyjnego w „posoborowym” Kościele. Paweł VI ogłaszając adhortację apostolską *Evangelii nuntiandi* (1975) podjął polemikę z różnymi formami kryzysu misji, zwracając uwagę na potrzebę inkulturacji Ewangelii. Kolejnym głosem w tej kwestii była encyklika *Redemptoris missio* (1990) Jana Pawła II. Papież podjął w niej szeroki wachlarz zagadnień. Wychodzi od potwierdzenia wiary Kościoła: Jezus Chrystus jest jedynym Zbawicielem. Następnie omawia relację Kościoła i jego misji do królestwa Bożego. Mocno podkreśla też (rozdział IV) aktualność misji *ad gentes* oraz podejmuje krytykę poglądu (rozdział V) jakoby dialog z innymi religiami mógł zastąpić głoszenie im Chrystusa.

⁴ Sobór w swych wypowiedziach eksponuje prawdę o powszechnej woli zbawczej Boga, jednak nawet wtedy, gdy mówi o „przyporządkowaniu” do Ludu Bożego niechrześcijan (KK, n. 16), nie rozstrzyga pytania o zbawczy charakter religii jako takich. Por. A. Skowronek, *Znoszenie granic w Kościele?*, „Znak” 468(1994), s. 62n. Dyskusję nad stanowiskiem soboru wobec religii niechrześcijańskich obszernie omawia F. Solarz, *Stosunek Kościoła do religii niechrześcijańskich w świetle soborowych schematów deklaracji „Nostra aetate”*, w: *Dialog międzyreligijny*, red. H. Zimoń, Lublin 2004 s. 85–121.

⁵ Owoce soborowego „otwarcia” zauważa też Joseph Ratzinger. Zob. tenże, *Wielość religii i jedno Przymierze*, Poznań 2004. Autor zajmuje się przede wszystkim relacją między judaizmem a chrześcijaństwem.

⁶ Wnikliwą analizę postmodernizmu (filozofii, gnozeologii, postmodernistycznej kultury, sytuacji religii, antropologii) prezentuje A. Bronk, *Zrozumieć świat współczesny*, Lublin 1998 s. 23–74. Autor zarzuca postmodernistom szereg sprzeczności i brak konsekwencji.

⁷ P. Neuner (*Psychospołeczne i polityczne uwarunkowania chrześcijaństwa dziś*, w: *Chrześcijaństwo jutra. Materiały II Międzynarodowego Kongresu Teologii Fundamentalnej*, red. M. Rusecki [i in.], Lublin, 18–21 września 2001, Lublin 2001 s. 231n.) stwierdza, że po okresie „ukościelnienia” religii ludowej (od kulturkampfu do 1968 r.) i bardzo wysokich wskaźników religijności, nastąpił masowy „odpływ” wiernych z Kościoła katolickiego i zerwanie tradycji religijnej. Proces sekularyzacji społeczeństwa nie musi oznaczać, że jest ono bezreligijne. Religia stała się „nieokreślona”, zindywidualizowana, dopasowana do mechanizmu (ideologii) pluralizmu.

⁸ I.S. Ledwoń (*Pelnia i ostateczność objawienia w Jezusie Chrystusie*, w: *Wokół deklaracji „Dominus Iesus”*, red. M. Rusecki, Lublin 2001 s. 57n.) do relatywizujących teologów zalicza też autorów: J. Dupuis, C. Geffre, A. Pieris.

⁹ J.A. Di Noia (*The Diversity of Religions...*, dz. cyt., s. 36n.) charakteryzuje podejście tych „chrześcijańskich” teologów, którzy usiłowali przezwyciężyć tradycyjny ekskluzywizm zbawczy (*extra Ecclesiam salus nulla*), przechodząc na pozycje pluralistyczne. Najbardziej obszerną (wręcz encyklopedyczną) pozycją, traktującą o wszystkich współczesnych teologiach religii niechrześcijańskich jest książka I.S. Ledwoń, *„I nie ma w żadnym innym zbawienia”. Wyjątkowy charakter chrześcijaństwa w teologii posoborowej*, Lublin 2006.

¹⁰ W tym kontekście godzi się przypomnieć – ciągle przez niego powtarzaną – tezę Benedykta XVI, że chrześcijaństwo zawsze rozumiało siebie jako religię Logosu, wiarę „wielgi rozum”. Zob. J. Ratzinger, *Europa Benedykta w kryzysie kultur*, Częstochowa 2005 (zwłaszcza s. 65n.).

¹¹ Zob. K.H. Mecke, *Die Einzigkeit Jesu Christi im Horizont der Sinnfrage*, Freiburg 1995 s. 33. Niebezpieczeństwa, związane z upowszechnianiem „płynnego” sacrum i synkretycznej „duchowości” podejmuje dokument Stolicy Apostolskiej, Papieska Rada Kultury, Papieska Rada do Spraw Dialogu Międzyreligijnego, *Chrześcijańska refleksja na temat New Age. Jezus Chrystus dawcą wody żywej*, Kraków 2003. Zob. też R.T. Ptaszek, *Nowa Era religii? Ruch New Age i jego doktryna – aspekt filozoficzny*, Siedlce 2008.

¹² Por. J. Ratzinger, *Europa. Jej podwaliny dzisiaj i jutro*, Kielce 2005, s. 26n.

¹³ D.G. Dawe (*Christian Faith...*, art. cyt., s. 16n.) zwraca uwagę, iż współczesny „post-chrześcijański” sekularyzm, usuwając kwestię wiary religijnej w sferę „nieważną”, prywatną, nie ma żadnej szansy na ustanowienie jakiegoś nowego ładu społecznego, ani tym bardziej alternatywnej (względem religii) wspólnoty ludzkiej (także globalnej). Nacjonalizm, imperializm ekonomiczny, XX-wieczne ideologie są jego zdaniem raczej demonicznymi formami partykularyzmu, niezdolnymi do wykreowania nowego uniwersalizmu.

¹⁴ W koncepcji platońskiej i chrześcijańskiej dialog jest trudem odkrywania prawdy i jej przyjmowania. W postmodernizmie nastąpiła zmiana sensu słowa dialog; stał się on kwintesencją relatywistycznego credo i antytezą nawrócenia i misji. Tu dialog religijny oznacza założenie, iż stawiam swą własną wiarę na tym samym poziomie, co przekonania innych, bez pytania o prawdę, rację, uzasadnienie. Prawdziwy dialog ma miejsce, gdy następuje „wymiana” poglądów które są tej samej rangi, a tym samym wzajemnie relatywne. Tylko w ten sposób możliwa jest kooperacja i integracja między religiami. Relatywistyczne rozmycie „chrystologii” i eklezjologii jest więc konieczne. Por. J. Ratzinger, *Relativism: The Central Problem for Faith Today*, „Origins”, 26(1996), nr 20, s. 312n. Kardynał Prefekt (*Wiara i teologia dzisiaj*, OsRomPol, 18(1997), nr 3, s. 47n.) pisze, że o ile w latach osiemdziesiątych XX wieku wyzwaniem dla teologii była „teologia wyzwolenia”, o tyle współcześnie groźny jest dla niej relatywizm. Jest nim rezygnacja z aspiracji rozumu do poznania prawdy, a z drugiej idea tolerancji. Ktokolwiek uznaje np. Chrystusa i Jego Ewangelię za prawdę, łatwo może być poświadczony o fundamentalizm, zagrażający wolności i tolerancji. Przejawem relatywizmu w teologicznym namyśle nad wielością religii jest pluralistyczna teologia religii.

¹⁵ Autor zwraca uwagę na pozytywne ujęcie procesu sekularyzacji (autonomizacji kolejnych dziedzin życia spod wpływu religii) oraz negatywny (antychrześcijański) kierunek ideologii

sekularyzmu. Zob. M. Seckler, *Zeitgenossischer philosophisch-theologischer Kontext und „Dominus Iesus”. Sakularisierung, Postmodernismus, religiöser Pluralismus*, „Pontificia Academia Theologica” (PATH), 1(2002), nr 2, s. 147n.

¹⁶ W ten sposób to, co miało pogodzić sprzeczne ze sobą roszczenia wyznań, religii, systemów wartości, stało się przyczyną nieusuwalnego rozbitcia. Społeczeństwo pluralistyczne jest w stanie zagubienia, dezorientacji, fragmentaryzacji, nieprzewidywalnego duchowego chaosu. Zob. M. Seckler, *Zeitgenossischer philosophisch-theologischer Kontext...*, art. cyt., s. 150–151.

¹⁷ Zob. tamże s. 152n.

¹⁸ J. Ratzinger (*Europa...*, dz. cyt., s. 20n.) stawia tezę, że religijno-moralny kryzys Europy zbiegł się ze szczytem jej potęgi techniczno-ekonomicznej. Jednak w tym samym momencie, gdy jej model techniczno-gospodarczy rozprzestrzenił się na cały świat, cywilizacja europejska – w konkurencji z religijnymi kulturami Azji i Afryki – przestaje się liczyć i stopniowo zamiera.

¹⁹ M. Seckler (*Zeitgenossischer philosophisch-theologischer Kontext...*, art. cyt., s. 154n) konstatuje, że – aczkolwiek mamy do czynienia z jednym objawieniem Bożym – w chrześcijaństwie każdy wierzący jest „wolny” w podejściu do Boga. Istnieje więc faktyczny „wewnątrzchrześcijański” pluralizm; przejawia się on choćby w wielopostaciowej (wieloaspektowej) interpretacji objawienia, np. w wypowiedziach Magisterium.

²⁰ Dotychczasowe universum staje się *multiversum* lub *pluriversum*. Zob. M. Seckler, *Zeitgenossischer philosophisch-theologischer Kontext...*, art. cyt., s. 156n.

²¹ Aby uniknąć przed-założeniowego wartościowania jakiejś religii teolog przyjął tzw. kryterium soteriologiczne, które aplikuje do poszczególnych tradycji religijnych. W rezultacie badacz nie zgadza się na kwalifikowanie swojej teorii jako relatywistycznej. Kulturowo ograniczone, a tym samym relatywne, są jedynie konkretne formy religii, które są naznaczone skończonością. Dlatego doszedł do wniosku, że żadna z religii, traktowana z osobna (ekskluzywnie), nie jest w stanie w stopniu absolutnym (doskonałym) ująć swej istoty czyli „Ostatecznej Rzeczywistości”. Zob. M. Seckler, *Zeitgenossischer philosophisch-theologischer Kontext...*, art. cyt., s. 164n.

²² Zob. tamże.

²³ Zob. J. Hick, *An Interpretation of Religion. Human Responses to Transcendent*, London 1989. Zob. też K.H. Menke, *Die Einzigkeit Jesu Christi...*, dz. cyt., s. 90.

²⁴ W tym świetle wierność katolickiej ortodoksji stanowi nie tylko opór wobec paradygmatu demokracji i tolerancji, ale jest także wyzwaniem wobec własnej, tj. zachodniej kultury i sprzeciwem wobec spotkania (współpracy) różnych kultur. Monograficzne ujęcie doktryny Johna Hicka i jej krytykę zawiera opracowanie G. Chrzanowskiego, *Zbawienie poza Kościołem. Filozofia pluralizmu religijnego Johna Hicka*, Poznań 2005.

²⁵ Zob. Ratzinger, *Relativism...*, art. cyt., s. 313; H. Kung (*Is There One True Religion? An Essay in Establishing Ecumenical Criteria*, w: tenże, *Theology for the Third Millennium. An Ecumenical View*, New York 1988, s. 227n.) obszernie sygnalizuje trudności (co do metod, kryteriów) na jakie napotyka – w kontekście innych religii – uzasadnienie roszczeń chrześcijaństwa do prawdy.

²⁶ Zob. M. Seckler, *Zeitgenossischer philosophisch-theologischer Kontext...*, art. cyt., s. 166n. Autor twierdzi wręcz, że mamy do czynienia z pseudopluralizmem religii, który uniemożliwia rzeczywisty dialog i współpracę ich wyznawców. Radykalna teoria, która relatywizuje roszczenia do prawdy każdej z religii, nieuchronnie wiedzie do „represywnej” tolerancji, której odmianą jest ideologia sekularyzmu.

²⁷ Justyn pozytywną odpowiedź na kwestię zbawienia pogan uzasadnia filozoficznie; Chrystus – wcielony Syn Boży jest Logosem, w którym wszyscy ludzie mają udział. Ci, którzy żyli według rozumu (logosu), nawet będąc ateistami, byli prawdziwie chrześcijanami. Zob. Justyn, *Dialog z Tryfonem*, n. 45; Apologia Pierwsza, n. 46.

²⁸ Zob. Ireneusz z Lyonu, *Adversus haereses* 4:22,2, w: *Patrologiae cursus completus. Series Graeca* (PG), t. 7, 1047, A-B.

²⁹ Klemens Aleksandryjski (*Stromata*, 7:2, PG, t. 9, 409–410) akcentuje prawdę, iż Bóg troszczy się o wszystkich i jest Zbawcą wszystkich; Orygenes (*Contra Celsum*, 4:7,

PG, t. 11, 1035–1038) stwierdza, iż przez wszystkie wieki Mądrość Boża zstępowała na „dusze święte”, czyniąc z nich swych przyjaciół i proroków.

³⁰ Zob. Jan Chryzostom, *In Joannem*, hom. 8, PG, t. 59, 67–68.

³¹ Znamienne jest, iż zarówno Ignacy, jak Ireneusz, Orygenes i Cyprjan, uważają odszczepieńców za „winnych”, a więc osobiście odpowiedzialnych za zerwanie z Kościołem, co jest równoznaczne z wykluczeniem ze zbawienia w Chrystusie. W zachowanych dziełach Cyprjana nie ma aplikacji zasady „poza Kościołem nie ma zbawienia” do wyznawców religii niechrześcijańskich. Nie pojawia się w nich też myśl o konieczności przynależenia do Kościoła jako warunku zbawienia. Zob. F.A. Sullivan, *Salvation Outside the Church? Tracing the History of the Catholic Response*, New York – Mahwah 1992 s. 22n.

³² W takim tonie nauczali m.in. św. Ambroży, biskup Mediolanu, św. Grzegorz z Nyssy, św. Jan Chryzostom. Uznając Bożą wolę zbawienia wszystkich ludzi, nie widzieli usprawiedliwienia dla odrzucających misję Kościoła.

³³ Zob. F.A. Sullivan, *Salvation Outside the Church?...*, dz. cyt., s. 26n. Analizując przymierza, jakie Bóg w historii zbawienia zawierał z ludźmi, D.G. Dawe (*Christian Faith...*, art. cyt., s. 14n.) sądzi, iż źródłem chrześcijańskiego antysemityzmu było przyjęcie tezy, iż Stare Przymierze (Abrahama i Mojżesza) zostało zastąpione przez Chrystusowe, którego dziedzicem jest Kościół.

³⁴ Pozostawanie poza Kościołem kwalifikowano jako ciężki grzech przeciw komunii miłości czyli prawdziwemu Kościołowi. Zob. F.A. Sullivan, *Salvation Outside the Church?...*, dz. cyt., s. 27.

³⁵ Negatywna ocena heretyków i schizmatyków kazała mu twierdzić, iż nawet męczeństwo nie jest w stanie ich ocalić. Urodzeni w herezji też nie są bez winy i mają małe szanse na zbawienie. Zob. Augustyn, *De Baptismo*, 4:17,24; 1:5,6.

³⁶ Tamże, 5:27, 38.

³⁷ Augustyn, *De Spiritu et littera*, 33:58, w: *Patrologiae cursus completus. Series Latina* (PL), t. 44, 238. Biskup Hippony swą ocenę opiera na konsekwencjach decyzji (wolna wola) człowieka, który odrzuca wiarę. Zob. Mk 16, 15–16 „kto nie uwierzy, będzie potępiony”.

³⁸ Jest pewne, że Augustyn zdawał sobie sprawę z istnienia – poza granicami imperium – licznych ludów pogańskich, którym nikt Ewangelii nie głosił. Oparłszy się na nauce o grzechu pierworodnym wynioskował, iż tylko Boża inicjatywa zbawcza ocala – bez żadnej zasługi – „wybranych”. *Massa damnata* jest więc konsekwencją bądź grzechu pierworodnego, bądź grzechów uczynkowych dobrowolnie przez ludzi popełnionych. Zob. Augustyn, *De natura et gratia*, 4:5, PL, t. 44, 249–250. Inaczej ocenia doktrynę św. Augustyna I.S. Ledwoń („i nie ma w żadnym innym zbawienia”..., dz. cyt., s. 46), podkreślając uniwersalność jego wizji zbawienia.

³⁹ Prosper wyróżnia „łaskę ogólną”, którą otrzymują poganie (która wystarcza do zbawienia), od „specjalnej” czyli światła Ewangelii. Zob. Prosper z Akwitanii, *De vocatione*, 2:18–19, PL, t. 51, 706.

⁴⁰ Zob. Fulgencjusz z Ruspe, *De veritate praedestinationis*, 3:16–18, PL, t. 65, 660–661.

⁴¹ Zob. I.S. Ledwoń, „i nie ma w żadnym innym zbawienia”..., dz. cyt., s. 46. Według Maksyma Chrystus, będąc rekapitulacją „historii religii” i całego kosmosu, jest obecny w dwu wcześniejszych typach religii.

⁴² Synod wykorzystał dzieło Hinkmara z Reims, który z kolei czerpał z dorobku Jana Damascyńskiego, rozróżniającego pomiędzy „uprzedzającą” wolą Boga, pragnącego zbawienia wszystkich, a „następującą”, sprawiedliwie karzącą za grzechy. Zob. PL, t. 125, 211.

⁴³ Por. F.A. Sullivan, *Salvation Outside the Church?...*, dz. cyt., s. 46n. Pozytywną ocenę „szans” na zbawienie pogańskich filozofów znajdziemy też u Hugona od św. Wiktora i Aleksandra z Hales. Zob. I.S. Ledwoń („i nie ma w żadnym innym zbawienia”..., dz. cyt., s. 47.

⁴⁴ Tomasz w centrum ekonomii zbawienia umieszczał Chrystusa – pośrednika zbawienia całej ludzkości. Podejmując konieczność wiary uczył, iż w przypadku pogan, którzy nie usłyszeli Ewangelii (przed i po Chrystusie) wystarczająca jest *fides implicita*. Zob. Tomasz z Akwinu, *Summa theologiae* II–II, q.2, a.7, ad 3; II–II, q.10, a.4, ad 3.

⁴⁵ W tym przypadku też pojawia się teoria „chrztu pragnienia”, który ukierunkowuje na pragnienie Eucharystii. Por. F.A. Sullivan, *Salvation Outside the Church?...*, dz. cyt., s. 59n.

⁴⁶ W odniesieniu do tych osób Bóg udziela koniecznych pomocy, bądź przez wewnętrzną inspirację bądź posyłając kaznodzieję. Zob. tamże, s. 52n.

⁴⁷ Zob. G. Thils, *Problemy teologii religii niechrześcijańskich*, Warszawa 1975 s. 42n.

⁴⁸ G. Tvard (The Bull *Unam Sanctam* of Boniface VIII, w: *Papal Primacy and the Universal Church*, Minneapolis 1974, s. 105n.) uważa, iż bulla – pomimo to, że przez długi czas była tak traktowana – nie spełnia wymogów nauczania nieomylnego.

⁴⁹ Pius II w dziele *De pace fidei* (1453) wyraża pogląd, że pokój między narodami zależy od pokoju religijnego, który mógłby zaistnieć jako porozumienie między liderami różnych religii. Badając Koran Mikołaj stwierdził, że wykazuje on prawdziwość Ewangelii, a więc islam posiada – oprócz błędów – elementy prawdy. Wysunął też hipotezę, że inne religie mają za swe źródło (genezę) jakieś objawienie prorockie. Co więcej, choć Bóg pragnie zbawienia wszystkich w swym Słowie-Logosie (chrześcijaństwo jest pełnią religii), patrzy łaskawie na różnorodność religii. Bez sprzeciwiania się Bogu nie można tej różnorodności kwestionować ani likwidować. Zob. I.S. Ledwoń, „*i nie ma w żadnym innym zbawienia*”..., dz. cyt., s. 48n.

⁵⁰ Jak stwierdza Sullivan (*Salvation Outside the Church?...*, dz. cyt., 68n.) ekсклюzywizm dekretu nie przeczył powszechnej woli zbawczej Boga. W powszechnej opinii średniowiecza herezja i schizma były najcięższymi grzechami, a równocześnie przestępstwami przeciw porządkowi społecznemu. Żydzi postrzegani byli jako przeklęci przez Boga zabójcy Chrystusa; nikt nie podawał też w wątpliwość słuszności zbrojnej walki z islamem.

⁵¹ Chodzi m.in. o stwierdzenie, iż poganie postępujący zgodnie z prawem natury otrzymują od Boga „oświecenie” co do Chrystusa. Zob. F. de Vitoria, *De Indiis et De Jure Belli Reflectiones*, ed. E. Nys, Washington 1917, s. 142. Jest znamienne, iż de Vitoria w okrutnym postępowaniu konkwistadorów widział powód niewiary Indian, co zwalniało ich od odpowiedzialności za nieprzyjęcie Chrystusa. W ten sposób po raz pierwszy w myśli chrześcijańskiej pojawiło się zagadnienie przekonującego (adekwatnego, skutecznego) głoszenia Ewangelii poganom i Żydom. Cano wnioskował, iż *fides implicita* wystarcza wprawdzie do usprawiedliwienia, lecz nie do ostatecznego zbawienia (*visio beatifica*). Por. F.A. Sullivan, *Salvation Outside the Church?...*, dz. cyt., s. 72n.

⁵² Soto stwierdził, iż *fides implicita*, która zdaniem św. Tomasza wystarczała do zbawienia przed przyjściem Chrystusa, wystarcza też do zbawienia tych, których niewiara w Chrystusa jest niezawiniona.

⁵³ Pigge uznał, iż do takiej wiary Bóg uzdalnia wszystkich, którzy nie usłyszeli orędzia o Chrystusie. Gdyby tak nie było, trzeba by odrzucić prawdę o powszechnej woli zbawienia ze strony Boga. W ten sposób pojawiła się możliwość zbawienia także dla wyznawców islamu, którzy – choć słyszeli o Chrystusie – zostali przy religii, w której ich wychowano. Zob. F.A. Sullivan, *Salvation Outside the Church?...*, dz. cyt., s. 78n.

⁵⁴ Potępienie innych religii było spowodowane teorią usprawiedliwienia i zasadą *sola fides*, która odrzucała wszelką filozofię (a w konsekwencji objawienie naturalne). Zob. I.S. Ledwoń, „*i nie ma w żadnym innym zbawienia*”..., dz. cyt., s. 49n.

⁵⁵ Zasada się ona na twierdzeniu, iż do zbawienia konieczna jest wiara w Boga (w Chrystusa), chrzest i przynależność do Kościoła. Rozróżnia się konieczność *in re* oraz *in voto*. Zob. F.A. Sullivan, *Salvation Outside the Church?...*, dz. cyt., s. 82n.

⁵⁶ De Lugo przyznaje heretykom nieprzewycięzalną ignorancję w kwestiach właściwych Kościołowi katolickiemu oraz nadprzyrodzoną wiarę, która może prowadzić do *contritio perfecta* (żał doskonały), dzięki któremu mogą być zbawieni. Ważną rolę w rozumowaniu De Lugo pełni proces dochodzenia do wiary i analiza aktu wiary oraz normatywna rola sumienia osoby, która podejmuje decyzję w zakresie religii. Zob. F.A. Sullivan, *Salvation Outside the Church?...*, dz. cyt., s. 94n.

⁵⁷ Perrone jest przedstawicielem odnowionego w 1824 r. *Collegium Romanum*, którego profesorowie stali się zapleczem teologicznym Stolicy Apostolskiej.

⁵⁸ Papież przywołał też tradycyjną naukę o potępieniu tych, którzy uparcie odrzucają Kościół i głoszoną przez niego prawdę. Po raz pierwszy Głowa Kościoła wyjaśnia zasadę *extra Ecclesiam* w formie: nie ma zbawienia dla tych, którzy z własnej winy są poza Kościołem. Zob. F.A. Sullivan, *Salvation Outside the Church?*..., dz. cyt., s. 113n. Naukę o niepokonalnej ignorancji Ewangelii i Kościoła podejmuje *Lumen gentium* (n. 16), dodając, że niechrześcijanie mają obowiązek „poszukiwania woli Bożej” poświadczonej przez głos sumienia.

⁵⁹ Franzelin objaśnia, iż konieczny jest związek zarówno z duchowymi, jak i widzialnymi elementami Kościoła. Zob. *Theses de Ecclesia Christi*, Roma 1907 s. 413.

⁶⁰ Zob. E. Ozorowski, *Nauka o zbawieniu w wypowiedziach Magisterium Ecclesiae*, „Ateneum Kapłańskie”, 96(1981), z. 432, s. 71–80. Ostrożność Magisterium wobec wierzeń i zwyczajów Azji widać np. w orzeczeniach dotyczących akomodacji misyjnej. Zob. F. Zapłata, *Akomodacyjny spór*, w: *Encyklopedia Katolicka*, t. 1, Lublin 1973, kol. 253n.; J. Perszon, *Akomodacja misyjna*, w: *Leksykon teologii fundamentalnej*, Kraków 2002, s. 39.

⁶¹ Teoria wypełnienia opierała się na objawieniu kosmicznym, jako genezie tych religii. Przyjście Chrystusa czyni wszystkie wcześniejsze religie „nieważnymi”. Z kolei H. de Lubac dowartościowując naturalne pragnienie Boga w człowieku (które zrodziło nie tyle religie, ile wartości w nich obecne, te zaś otrzymują wymiar zbawczy w spotkaniu z objawieniem Chrystusowym), odmawia religiom pogańskim roli historiozbawczej. Y. Congar uważał, że religie niechrześcijańskie są dla swoich wyznawców „oczywistymi” pośrednikami zbawienia. Nie znaczy to jednak, że są usankcjonowane przez Boga; ich wartość wynika raczej z dobra osób, nimi żyjących. Zob. I.S. Ledwoń, „*i nie ma w żadnym innym zbawienia*”..., dz. cyt., s. 131n.

⁶² Zob. I. Bokwa, *Anonimowe chrześcijaństwo*, w: *Leksykon teologii fundamentalnej*, dz. cyt., s. 56–59.

⁶³ Zob. I.S. Ledwoń, „*i nie ma w żadnym innym zbawienia*”..., dz. cyt., s. 156n.

⁶⁴ V. Boublik odcina się zarówno od teorii zwyczajnej i nadzwyczajnej drogi zbawienia (jest tylko jedna, acz realizowana w rozmaitych formach), jak i od teorii anonimowych chrześcijan. Podkreśla bowiem zasadniczą, ontologiczną różnicę między statusem zbawczym chrześcijan i wyznawców innych religii. Rzymski teolog opowiada się za pewną formą teologii wypełnienia; religie stanowią *praeparatio evangelica*, przygotowując na przyjęcie Chrystusa i Kościoła. Wyznawcy religii niechrześcijańskich są więc w sytuacji katechumenów. Zob. I.S. Ledwoń, „*i nie ma w żadnym innym zbawienia*”..., dz. cyt., s. 158n.

⁶⁵ Zob. tamże s. 164n. Twórcą teorii ogólnej i specjalnej historii zbawienia jest H.R. Schlette. Zawarł ją w dziele *Die Religionen als Thema der Theologie. Überlegungen zu einer Theologie der Religionen*, Freiburg i. Br. 1963. Podobne poglądy rozwijał też G. Thils, *Problemy teologii religii niechrześcijańskich*, Warszawa 1975. Koncepcje Paula Tilicha I.S. Ledwoń („*i nie ma w żadnym innym zbawienia*”..., dz. cyt., s. 170–182) uważa za jedną z najważniejszych. Lansował on objawieniową genezę religii, powszechność objawienia i związek objawienia ze zbawieniem. Jednak jego poglądy stały się akceleratorem relatywizacji chrześcijaństwa w pluralistycznej teologii religii, zakwestionowania boskiej tożsamości Jezusa Chrystusa i faktu Jego inkarnacji (i jej jedności).

⁶⁶ Zob. E. Kopeć, *Kościół a religie niechrześcijańskie*, „Zeszyty Naukowe ZN KUL”, 9(1966), nr 4, s. 31n.; E. Bulańda, *Misyjny dialog Kościoła dzisiejszego z religiami niechrześcijańskimi*, w: *Kościół w świetle Soboru*, red. H. Bogacki, S. Moysa, Poznań 1968, s. 409n.

⁶⁷ I.S. Ledwoń („*i nie ma w żadnym innym zbawienia*”..., dz. cyt., s. 187–192) zauważa, że doktryna soborowa jest niekonsekwentna. DM 7 stwierdza, że „wiadomymi tylko sobie drogami może Bóg doprowadzić ludzi, nieznających Ewangelii bez własnej winy, do wiary, bez której niepodobna podobać się Bogu”. Z jednej strony mamy więc afirmację zbawczych elementów w religiach, z drugiej tezę o wzbudzającym wiarę zbawczym działaniu Boga „pomimo” tych religii. Ponieważ wiara jest korelatem objawienia, sobór wydaje się przypisywać „objawieniu naturalnemu” walor objawienia nadprzyrodzonego.

⁶⁸ Zob. W. Dudek, *Zagadnienie religii niechrześcijańskich w płaszczyźnie przewodnich idei Vaticanum II*, „Collectanea Theologica”, 38(1968), f. 4, s. 37.

⁶⁹ Zob. Deklaracja *Dominus Iesus*, OsRomPol, 21(2000), nr 11–12, s. 42–51.

⁷⁰ Zob. S. Hon Tai-Fai, *Christological Affirmations of „Dominus Iesus” and Inter-Religious Dialogue. Dialogue with Confucian Classics from Christian Perspective*, PATH, 1(2002), nr 2, s. 322.

⁷¹ Zob. A. Amato, *L'assolutezza salvifica del Cristianesimo: prospettive sistematiche*, „Seminarium”, 33(1998), s. 771–809. Kluczowe dla całej Deklaracji jest też filozoficzne pojęcie prawdy. H. Seidl (*Riflessione filosofica sulla verita*, PATH, 1(2002), nr 2, s. 239–250) omawia klasyczną koncepcję prawdy (na której opiera się teologia katolicka), analizując prawdę w jej aspektach: teoretyczną i praktyczną, filozoficzną i religijną, przygodną i absolutną, historyczną i ponadhistoryczną.

⁷² Odwołując się do encykliki *Fides et ratio* M. Bordoni (*Riflessione teologica sulla verita della rivelazione cristiana*, PATH, 1(2002), nr 2, s. 251–266) akcentuje personalistyczny charakter objawienia chrześcijańskiego. Pełnią objawienia jest bowiem osoba i dzieło Jezusa Chrystusa. Por. też A. Milano, „*Analogia Christi*”. *Sul parlare intorno a Dio in una teologia cristiana*, „Ricerche Teologiche”, 1(1990), s. 29.

⁷³ Jak zauważa S. Hon Tai-Fai (*Christological Affirmations...*, art. cyt., s. 318) współcześnie jasne głoszenie tych „oczywistych” prawd często bywa oceniane jako „obraźliwe” dla innych religii, albowiem kwestionuje ich wartość zbawczą. Dlatego pojawia się „pokusa” łagodzenia ich znaczenia przez podkreślanie, że objawienie Jezusowe jest – jako „zdeterminowane kulturowo” – adekwatne tylko dla chrześcijan, nie ma zaś znaczenia uniwersalnego. Deklaracja zakłada też, że „rzeczywistość Jezusa Chrystusa” pozostaje niezgłębianą tajemnicą, otwartą na wszystkie kultury. O jedności całego dzieła (ekonomii zbawczej) odkupienia jako dzieła Trójcy Świętej pisze P. Corda, *Il Carattere dinamico della verita cristiana aproccio pneumatologico*, PATH, 1(2002), nr 2, s. 267–279.

⁷⁴ *Dominus Iesus*, n. 6 stwierdza, że niezgodna jest z wiarą Kościoła teza o ograniczonym, niekompletnym i niedoskonałym charakterze objawienia Jezusa Chrystusa, które mogłyby być dopełnione w objawieniach innych religii. Dokument (n. 7) rozróżnia między „wiarą teologiczną”, czyli przyłgnięciem do Boga i dobrowolnym uznaniem całej prawdy, którą On objawia, a „wierzeniem” w innych religiach, które ostatecznie jest efektem wysiłku człowieka, który szuka prawdy i Absolutu. W n. 8 Deklaracja radykalnie różnicuje Pismo Święte, które ma autorstwo Boże, i księgi innych religii.

⁷⁵ Jedność i współprzenikanie tych trzech rzeczywistości podkreśla Jan Paweł II w *Redemptoris missio*. Zob. M. Zago, *Commentary on Redemptoris Missio*, w: *Redemption and Dialogue. Reading Redemptoris Missio and Dialogue and Proclamation*, ed. W.R. Burrow, Maryknoll NY1994, s. 80.

⁷⁶ Por. J.F. Stafford, *The Inscrutable Riches of Christ: The Catholic Church's Mission of Salvation*, w: *A Church for All Peoples. Missionary Issues in a World Church*, ed. E. LaVerdiere, Collegeville 1993, s. 32n.

⁷⁷ Zob. R. Fisichella, *Ricezione ecclesiale della „Dominus Iesus”*, PATH, 1(2002), nr 2, s. 173–182.

⁷⁸ Zob. M. Rusecki, *Tło i okoliczności powstania Deklaracji „Dominus Iesus”*, w: *Wokół deklaracji „Dominus Iesus”*, dz. cyt., s. 38n.

⁷⁹ Zob. tamże. Szerzej kwestię tę rozwija I.S. Ledwoń, *Pełnia i ostateczność objawienia w Jezusie Chrystusie*, art. cyt., s. 64n. Teolog zauważa, że w oficjalnych dokumentach Kościoła brak jakiegokolwiek teologicznego kryterium prawdziwości religii. Sprawia to, że jednakowo traktuje się wielkie religie, jak i grupy czy kultury do miana religii aspirujące. Natomiast od lat trzydziestych XX wieku rozwijana jest w teologii teza o objawieniowej genezie religii. Kryterium objawienia rozstrzyga więc o prawdziwości religii.