

Janusz A. Ihnatowicz

Jan Paweł II i religie niechrześcijańskie

Studia Theologica Varsaviensia 35/2, 71-103

1997

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, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

KS. JANUSZ A. IHNATOWICZ

JAN PAWEŁ II I RELIGIE NIECHRZEŚCIJAŃSKIE

Jednym z zadań Kościoła u progu trzeciego tysiąclecia, jak przypomina Jan Paweł II w liście apostolskim *Tertio millennio adveniente*, jest wyciągnięcie konkretnych duszpasterskich wniosków ze spotkania z religiami niechrześcijańskimi, któremu obecny zglobalizowany świat nadaje specjalnej pilności i nowego wymiaru. W praktyce oznacza to określenie wzajemnego stosunku między dwoma działaniami. Pierwszym jest ewangelizacja, której konieczność podkreśla Magisterium Kościoła w obliczu głosów kwestionujących jej zasadność w dzisiejszym świecie¹. Drugim – dialog międzyreligijny, wpływający nie tylko z szacunku dla kultur, lecz i z potrzeb samego Kościoła, do których wypełnienia wzywa, realizując także w ostatnich dziesięcioleciach, Magisterium *Écclesiae*. Charakter obu tych działań i ich wzajemny stosunek zależą od odpowiedzi na pytanie: Jaką rolę wielość religii odgrywa w Bożym planie zbawienia?

W rozważaniach tych trzeba koniecznie łączyć dwie prawdy, mianowicie rzeczywistą możliwość zbawienia w Chrystusie wszystkich ludzi i konieczność Kościoła w porządku zbawienia². Postawmy jednak pytanie – jeśli zbawienie zależy od przyjęcia Chrystusa przez wiarę i jest jakoś związane z Kościołem, to jak osiągają zbawienie ci, którzy w sposób wyraźny nie wyznają wiary w Chrystusa i nie należą do widzialnej społeczności Kościoła? Problem ten interesował Kościół nie od dzisiaj, bo przecież wielka liczba ludzi to wyznawcy innych religii. Dlatego coraz wyraźniej pojawia się inne pytanie, związane ściśle z poprzednim: Jaką rolę w dojściu do zbawienia wyznawców religii pozachrześcijańskich spełniają ich religie? Czy są one czymś pozytywnym, czymś obojętnym, a może czymś zgoła negatywnym? Odpowiedzią na te pytania chcemy zająć się właśnie w tej pracy.

W historii Kościoła dominowała odpowiedź zdecydowanie negatywna. Chrześcijanie, którzy – począwszy od św. Pawła – posługiwali się w swojej działalności filozofią i nieraz odwoływali się do greckich

¹ Zob. Jan Paweł II, *List apostolski „Tertio millennio adveniente”*, n. 38; encyklika *Redemptoris missio* (dalej skrót RMis), ogłoszona w 1990 roku, jest poświęcona stałej aktualności posłania misyjnego.

² RMis 9.

mędrców, równie zdecydowanie jak Żydzi odrzucali grecką religię³. Powodem tego był w dużym stopniu fakt, że spotykali w niej mniej lub bardziej zdegenerowane formy politeizmu. Postrzegali je jako bałwochwalcze kultury, oddalające ludzi od prawdziwego Boga. Późniejsze pokolenia chrześcijan rozciągnęły ten negatywny stosunek na inne religie⁴. Nawet jeszcze w drugim dziesięcioleciu obecnego stulecia można było spotkać nastawienie, że są to fałszywe kultury, które dla człowieka nie są pomocą, ale przeszkodą dla zbawienia⁵.

Jednak nowoczesne środki komunikacji i bliższe kontakty między społecznościami świata pozwoliły dostrzec w innych religiach i kulturach autentyczne wartości duchowe, często takie, które są zgodne z Ewangelią, a których brakuje kulturze zachodniej. To odkrycie uświadomiło możliwość, a według niektórych nawet konieczność, wykorzystania tych wartości w przedstawianiu Ewangelii, tak jak były wykorzystane osiągnięcia greckiej filozofii czy rzymskiego prawa⁶. Pojawiły się nawet ze strony misjonarzy i misjologów propozycje odejścia od negatywnych opinii o religiach niechrześcijańskich⁷. Zwrócono uwagę także na to, że surowy osąd Ojców Kościoła współczesnych im kultów nie musi stanowić dla nas normy w stosunku do religii, których oni nie znali⁸.

Ostatnie półwiecze było świadkiem prób nowego spojrzenia na religie niechrześcijańskie i przyznania im jakiejś roli w ekonomii zbawienia. Tym jednak, co utrudniało osiągnięcie pełnego w tej

³ Zob. A. J. Chupungco, *Cultural Adaptation of the Liturgy*, New York 1982, s. 8,9.

⁴ Podejrzliwość wobec kultów nieeuropejskich była skutkiem ich powiązań, prawdziwych czy domniemanych, z religiami uważanymi za fałszywe kultury. Przykładem może być spór o tzw. ryty chińskie. Dopiero gdy Stolica Apostolska została przekonana, że nie ma koniecznego powiązania między nimi a religią pogańską, wycofała swą opozycję (1936, 1939). Zob. J. P. Fitzpatrick, *One Church Many Cultures: Challenge of Diversity*, Kansas City 1987, s. 61–91; Z tego powodu jest błędem przedstawianie o. Ricci jako preskursora poglądu, że dialog między religiami powinien zastąpić ewangelizację, jak to robi Eugene Hillman w *Many Paths: A Catholic approach to Religious Pluralism*, Maryknoll 1989, s. 79.

⁵ Zob. L. Choupin, *Valeur des décisions doctrinales et disciplinaires du Saint-Siège*, Paris 1928, s. 236, cyt. za J. R. Dionne, *The Papacy and the Church: A Study of Praxis and Reception in Ecumenical Perspective*, New York 1987, s. 98. Choupin powoływał się na Syllabus Piusa IX, potępiający twierdzenie, że w każdej religii ludzie mogą odnaleźć drogę wiecznego zbawienia i osiągnąć zbawienie (DS 2916: *Homines in cuiusvis religionis viam aeternae salutis reperire aeternamque salutem assequi possunt*). Wątpić jednak należy, czy poprawnie interpretował on intencje papieża, potępiającego indyferentyzm religijny.

⁶ Tak pisał na przykład o Indiach Jean Daniélou, *The Salvation of the Nations*, London 1949, s. 6.

⁷ Jednym z pierwszych był Johannes Thaurer, *Die Akkomodation in katholischen Heidenapostolat: eine Missionstheoretische Studie*, Münster 1927.

mierze sukcesu była trudność pogodzenia prawdy o chrześcijaństwie jako religii opartej na Objawieniu z przyznaniem innym religiom statusu soteriologicznej skuteczności.

Autor niniejszego opracowania wierzy, że w nauczaniu Jana Pawła II można odkryć przynajmniej zarys rozwiązania tego problemu, a nawet określić kierunek wyjścia z impasu, który prześladował wcześniejsze próby.

I. OBJAWIENIE I JEGO BRAK

Pierwszy kierunek myślenia wychodzi od zasady posiadania przez chrześcijaństwo wyłącznej pełni nadprzyrodzonego objawienia, choć, jak pisał Jean D a n i é l o u, w *każdej religii jest część prawdy*⁹.

1. NATURALNE POZNANIE BOGA

W okresie poprzedzającym II Sobór Watykański wielu teologów podkreślało obecność prawdy w religiach niechrześcijańskich, tłumacząc, że *Bóg nie opuścił pogańskiej ludzkości*, a stąd w poszukiwaniu prawdy przez ich wyznawców – choć jest ono pozbawione korzyści płynących z religii objawionej – istnieje *pewne naturalne poznanie Boga*¹⁰.

Świadomi jednak faktu zafascynowania się wielu ludzi religiami, zwłaszcza azjatyckimi, i przypisywania im wyższej wartości duchowej niż chrześcijaństwu, a nawet istnienia prób skonstruowania jakiejś uniwersalnej religii, przedstawiciele tego kierunku podkreślali z wielką mocą zasadniczą różnicę między nimi a wiarą chrześcijańską: różnica ta to właśnie chrześcijańskie Objawienie. Jak to sformułował D a n i é l o u w słowach przyjętych potem za własne przez P a w ł a VI, *religie są gestem człowieka ku Bogu, objawienie jest świadectwem gestu Boga ku człowiekowi*¹¹. A wiara chrześcijańska ma swoje źródło nie w ludzkim poszukiwaniu, ale w Objawieniu. Dlatego, pisze D a n i é l o u, choćby inne religie posiadały nawet elementy prawdziwej wiedzy o Bogu, to *nie ma w nich łaski, nie ma Chrystusa, nie ma Bożego daru*¹².

⁸ Zob. H. de L u b a c, *The Church: Paradox and Mystery*, Staten Island 1969, s. 73.

⁹ J. D a n i é l o u, *The Salvation of the Nations*, dz. cyt., s. 6.

¹⁰ *Tamże*.

¹¹ J. D a n i é l o u, artykuł opublikowany w „Études” 321(1964), 327. Podaję za F. A. S u l l i v a n, *Salvation Outside the Church? Tracing the History of the Catholic Response*, New York 1992, s. 187; zob. także J. D a n i é l o u, *Salvations of the Nations*, dz. cyt., s. 8.

¹² J. D a n i é l o u, *Salvations of the Nations*, dz. cyt., s. 6, 8.

Rola Kościoła jest specjalna, bo chrześcijaństwo to religia mająca swoje źródło nie w ludzkim poszukiwaniu, lecz w Objawieniu. I tu dotykamy zasadniczego problemu: jak należy ten termin rozumieć? Nasi autorzy przyjmowali pojęcie objawienia słownego (*propositional revelation*), czyli zakładali, że przekazywanie (czy przekazanie?) pewnych prawd, w wyrażalnych pojęciach i zdaniach ludzkiego języka, należy do istoty Objawienia. Dalej, właśnie w Piśmie św. i tradycji Kościoła ta słowna warstwa Objawienia jest dana i przekazywana. Dlatego poganizm, twierdził D a n i é l o u, pozbawiony *dobrodziejstw Objawienia*, jest upośledzony nawet w samym poszukiwaniu prawdy¹³.

Nie rozumieli też Objawienia tylko jako udzielenia nowej wiedzy, poznania tego, co Bóg czyni w świecie. W Objawieniu Bóg zstępuje ku ludzkości, by udzielić jej daru swego życia¹⁴. Jak pisał de L u b a c, krytykując pojęcie *anonimowego chrześcijaństwa*, nie można twierdzić, że *Objawienie, które zawdzięczamy Chrystusowi to tylko objawienie czegoś, co zawsze istniało*¹⁵. Objawienie więc to nowy, stwórczy akt Boży. Stąd specjalna i niepowtarzalna pozycja chrześcijaństwa: istnieje i działa ono w bytowo innym porządku niż religie niechrześcijańskie. I dlatego, według tych autorów, nie można przypisywać religiom niechrześcijańskim roli mediacyjnej, nawet w sensie analogicznym do mediacji Kościoła¹⁶.

Czy znaczy to, że – jak podejrzewał R a h n e r – sprowadzali religie niechrześcijańskie do stanu *nowych konglomeratów naturalnej metafizyki teistycznej*?¹⁷ Być może, lecz nie znaczy to, pomimo radykalnej opinii D a n i é l o u, że przez to samo kwestionowali uniwersalność działania łaski, którą słusznie uważali za warunek powszechności zbawczej woli Bożej¹⁸. Nie byli jednak skłonni przyznać religiom niechrześcijańskim roli większej i radykalnie różnej od innych ludzkich osiągnięć w poszukiwaniu prawdy. Ich wartość polegała zasadniczo na tym, że proponowały swym wyznawcom prawdy i zasady postępowania, które w jakiś sposób zbliżały ich do tego, co Objawienie uczy. Stąd ich aprobata dotyczyła aspektów moralnych; religie te jako kult odgrywały mniej pozytywną rolę.

¹³ *Tamże*, s. 6.

¹⁴ *Tamże*, s. 8.

¹⁵ H. de L u b a c, *The Church...*, s. 87–88.

¹⁶ Zob. Y. C o n g a r, cyt. za T. D a j c z e r, *Teologia religii*, w: *Chrześcijaństwo wśród religii*, Warszawa 1990, s. 58; H. de L u b a c, *The Church...*, s. 87–88; Sytuacja judaizmu jest naturalnie specyficzna, gdyż i on oparty jest na Objawieniu.

¹⁷ K. R a h n e r, *Christianity and the Non-Christian Religions*, w: *Theological Investigations*, t. 5. London 1966, s. 130. Referat ten był wygłoszony w 1961, a opublikowany w 1962 roku.

¹⁸ *Grundkurs des Glaubens: Einführung in den Begriff des Christentums*, Freiburg 1976, s. 10.

2. ELEMENTY PRAWDY I DOBRA: VATICANUM II O RELIGIACH

Schematy przedsoborowe nie zawierały wogóle kwestii religii niechrześcijańskich. Bódcem do zajęcia się nią było pragnienie Jana XXIII i kardynała Beana, by Sobór wypowiedział się na temat Żydów i judaizmu. Później, w wyniku powstałej dyskusji, papież Paweł VI przyjął i poparł życzenie biskupów misyjnych, by Sobór powiedział coś o wszystkich religiach. Efektem jest 16 punkt konstytucji dogmatycznej o Kościele, przyjętej na piątej sesji generalnej, 21 listopada 1964 r. Zawarte w niej treści stały się podstawą innych wypowiedzi soborowych, zawartych zwłaszcza w deklaracji o stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich i w dekrecie o misyjnej działalności Kościoła.

Nie ma wątpliwości, że Sobór uważał sprawę religii niechrześcijańskich za zagadnienie istotne, a nawet pilnie domagające się określenia. Potwierdzają to słowa otwierające deklarację *Nostra aetate*: *W naszej epoce, w której ludzkość coraz bardziej się jednoczy i wzrasta wzajemna zależność między różnymi narodami, Kościół tym pilniej rozważa, w jakim pozostaje stosunku do religii niechrześcijańskich. Zadaniem bowiem Kościoła jest popieranie jedności i miłości wśród ludzi, stąd specjalnym zainteresowaniem winien obdarzać to, co jest im wspólne. A jedną z kwestii, która niewątpliwie łączy ludzi, jest ich religijność, rodząca się jednak w wielu religiach*¹⁹.

Nauczanie Soboru można sprowadzić do trzech podstawowych tez. Pierwsza podkreśla wartość religii niechrześcijańskich. Druga tę wartość relatywizuje. Trzecia podkreśla kulturalny dynamizm chrześcijaństwa i ewangelizacji.

Zgodnie z pierwszą tezą, religie są nie tylko drogą poszukiwania prawdy o *tajemnicach ludzkiej egzystencji*, ale już wyrazem przeczucia prawdy o jej początku i celu w Bogu. Powszechność religii w historii ludzkości płynie z powszechności rozpoznania *owej tajemniczej mocy, która obecna jest w biegu spraw świata i wydarzeniach ludzkiego życia*; to rozpoznanie przenika ludzkie życie *głębokim zmysłem religijnym*²⁰. Religie świata *różnymi sposobami starają się wyjść naprzeciw niepokoju ludzkiego serca, wskazując drogi, to znaczy doktryny oraz nakazy praktyczne, jak również sakralne obrzędy. Wszyscy ludzie uznający Boga „przechowują w swych tradycjach cenne elementy religijne i ludzkie”*²¹. Przykazania i nauki tych religii *nierzadko odbijają promień owej Prawdy, która oświeca wszystkich ludzi*²². Prawdą tą jest

¹⁹ Zob. DRN 1.

²⁰ *Tamże*, n. 2.

²¹ KDK 92.

²² DRN 2. Duża litera znajduje się w tekście łacińskim.

Chrystus (J 14, 6); mamy więc tutaj aluzję do patrystycznej doktryny o *posiewie słowa*. Sobór jeszcze wyraźniej podpisuje się pod tą nauką w innym dokumencie, gdzie nawołuje misjonarzy i innych ludzi żyjących w krajach niechrześcijańskich, by z *radością i szacunkiem* odkrywali *ziarna Słowa (semina Verbi)* drzemiące w ich tradycjach religijnych²³. W ten sposób Sobór, potwierdzając i rozwijając doktrynę patrystyczną, przyznaje, że także *przedsięwzięcia natury religijnej* można *niekiedy uważać za wychowawczą drogę ku prawdziwemu Bogu lub za przygotowanie ewangeliczne*²⁴. Dlatego Kościół ma wielki szacunek do religii świata, *nic nie odrzuca z tego co (w nich) jest prawdziwe i święte*²⁵, i gotów jest do dialogu z nimi.

W swojej nauce o religiach niechrześcijańskich Sobór wychodzi od tezy o powszechnej obecności łaski: działa ona w sercach wszystkich ludzi dobrej woli²⁶. Łaska wspiera i tych, którzy nie znając jeszcze Boga, usiłują *wieść uczciwe życie*. Wszelkie dobro i prawda obecne w nich są przygotowaniem do Ewangelii, i są *dane im przez Tego, który każdego człowieka oświeca, aby ostatecznie posiadał życie*²⁷. W innych miejscach Sobór mówi o działalności Ducha Świętego. To On jest dynamiczną mocą w życiu Kościoła i poszczególnych wiernych²⁸. Lecz Duch działa w całym świecie. To Duch Boży, *który (...) kieruje biegiem czasu i odnawia oblicze ziemi*, pomaga także w odnowieniu serca i umysłów ku działalności na rzecz tworzenia lepszego świata²⁹. To *Duch Święty ofiarowuje wszystkim możliwość dojścia w sposób Bogu wiadomy do uczestnictwa w (...) paschalnej tajemnicy*³⁰.

Ludzka religijność jest dziełem Ducha Świętego. To On pobudza człowieka tak, że nie może być zupełnie obojętnym na problemy religijne³¹. Lecz nie tylko zainteresowanie religią czy jej potrzeba są dziełem Ducha Świętego; cokolwiek z prawdy i dobra znajduje się w narodach nie znających Chrystusa, jest tam *dzięki jakby ukrytej działalności Boga*³². Sobór widzi pewną analogię między posiewem Słowa a głoszeniem Ewangelii. W obu Duch Święty *wzywa wszystkich ludzi do Chrystusa i budzi w sercach posłuszeństwo wierze*³³.

²³ DM 11.

²⁴ *Tamże*, n. 3; zob. KK 16.

²⁵ DRM 2; zob. KDK 92.

²⁶ Zob. KK 22.

²⁷ *Tamże*, n. 16.

²⁸ Zob. *tamże*, n. 4.

²⁹ Zob. KDK 26.

³⁰ *Tamże*, n. 22; zob. DM 15.

³¹ Zob. KDK 41.

³² DM 9.

³³ *Tamże*, n. 15.

Lecz ta obecność Ducha nie ogranicza się tylko do osobistego życia wyznawców religii niechrześcijańskich³⁴. Elementy prawdy i dobra znajdują się nie tylko w *sercach i umysłach ludzkich*, lecz także we *własnych obrzędach i kulturach narodów (in propriis ritibus et culturis populorum)*³⁵. A że mowa tu o obrzędach religijnych potwierdza inny tekst soborowy, już cytowany: Boży plan zbawienia, choć niedoskonale i częściowo, dokonuje się *jakby tajemnie, w umyśle ludzkim lub poprzez przedsięwzięcia natury religijnej, w których ludzie na różny sposób szukają Boga*³⁶. Poszukiwanie Boga w obrzędach religijnych jest działaniem Boga. Dlatego i religie świata można zaliczyć do bogactw, którymi Bóg obdarzył narody³⁷. Lecz Sobór nie jest gotów nadać religiom niechrześcijańskim specjalnego statusu. Gdy mówi o elementach prawdy i dobra, o ludzkich poczynaniach, które są *przygotowaniem do Ewangelii*, prawie nieodmiennie wspomina także sytuację tych, którzy Boga nie znają i nie uznają³⁸.

Odnośnie do drugiej tezy, należy zauważyć, że dla II Soboru Watykańskiego, zgodnie z całą tradycją Kościoła, wartość religii niechrześcijańskich nie jest absolutna. Praktycznie wszystkie teksty cytowane powyżej wskazują na ograniczony i względny charakter elementów prawdy i łaski znajdujących się w tych religiach. Nie są one inną Ewangelią, ale przygotowaniem do niej³⁹. A co jest przygotowaniem, nie jest celem. Dopiero w Chrystusie *znajdują ludzie pełnię życia religijnego*⁴⁰.

Nie jest to jedyne ograniczenie. Religijne przedsięwzięcia ludzkości *potrzebują oświecenia i uleczenia*⁴¹. Sobór, mówiąc o obecności błędu w religiach niechrześcijańskich, a nawet możliwości wpływu Szatana na nie, czy pokazując świat poddany grzechowi i nie oświecony przez Chrystusa, daleki jest od bezwarunkowego optymizmu⁴². Więcej nawet, jest czymś dramatycznym to, że wyznawcy innych religii są w jakimś sensie bezbronni, by uchronić się od błędu; dopiero w świetle Objawienia można dostrzec i ocenić co jest w nich prawdziwe, a co nim nie jest. Dlatego Kościół ma obowiązek

³⁴ Zob. J. Dupuis, *Interreligious Dialogue in the Church's Evangelizing Mission: Twenty Years of Evolution of a Theological Concept, w: Vatican II: Assessment and Perspectives Twenty Years After (1962–1987)*, t. 2, red. R. Latour, New York 1988, s. 241.

³⁵ KK 17; zob. DM 9.

³⁶ DM 3.

³⁷ *Tamże*, n. 11.

³⁸ KK 16 i DM 3.

³⁹ KK 16.

⁴⁰ DRM 2.

⁴¹ DM 3.

⁴² Zob. KK 17; DM 9.

działalności misyjnej. Przez głoszenie słowa i sprawowanie sakramentów, działalność ta *uobecnia Chrystusa, sprawcę zbawienia, uwalnia od zaraźliwych powiązań ze złem, a wszystko co było w nich z prawdy i łaski oddaje Chrystusowi*⁴³.

W trzeciej tezie należy podkreślić, że ewangelizacja nie może pozostać bez wpływu na społeczeństwa i ich kultury. Dzięki niej, cokolwiek było z prawdy i dobra w umysłach i sercach ludzkich, w kulturach i obrzędach, nie tylko nie ginie, ale doznaje ulepszenia, wyniesienia, udoskonalenia na chwałę Boga i dla szczęścia człowieka⁴⁴. Ewangelizacja jest jakby dopełnieniem religii niechrześcijańskich i wkładem w udoskonalenie kultur świata.

3. OBRONA OBJAWIENIA: NAUCZANIE PAWŁA VI

Jak wspomnieliśmy, P a w e ł VI był promotorem bardziej otwartej postawy wobec religii niechrześcijańskich, która zaowocowała omówionymi powyżej tekstami soborowymi. Jego działalność nie ograniczała się jednak do auli soborowej. W święto Zesłania Ducha Świętego (17 maja 1964) P a w e ł VI oznajmił o utworzeniu sekretariatu do stosunków z religiami niechrześcijańskimi, a w swojej pierwszej encyklice *Ecclesiam suam*, ogłoszonej 6 sierpnia 1964 roku, wezwał Kościół do dialogu z całym światem, dając specjalne w nim miejsce dialogowi z wielkimi religiami świata, z judaizmem i islamem, a także z religiami Azji i Afryki.

Podczas ostatniej sesji Soboru, gdy trwały dyskusje nad deklaracją o wolności religijnej i dekretem o działalności misyjnej Kościoła, P a w e ł VI, w czasie swojej podróży do Indii na Kongres Eucharystyczny, podkreślił konieczność dialogu i wzajemnego szacunku między religiami. Przemawiając do przedstawicieli religii niechrześcijańskich, nazwał Indie krajem, który z wielkim pragnieniem poszukuje Boga, w medytacji, w milczeniu i w gorących śpiewach modlitwy⁴⁵. Parę dni później, podczas audiencji generalnej, mówiąc o prawdziwym zrozumieniu powszechności Kościoła, przypomniał słowa św. Augustyna, który w twierdzeniu o związku Kościoła i zbawienia, powiedział, że i poganie mieli swoich proroków⁴⁶.

Najważniejszą jednak wypowiedzią Pawła VI co do tej kwestii jest adhortacja apostołska *Evangelii nuntiandi*, ogłoszona w grudniu 1975 roku. Jest ona wynikiem prac Synodu biskupów na temat ewan-

⁴³ DM 9.

⁴⁴ Zob. KK 17; DM 9.

⁴⁵ Zob. AAS 57(1965), 132.

⁴⁶ Augustyn, *C. Faustum*, 19, 2 (CSEL 25, 497). Augustyn cytuje tu słowa Faustusa oparte o list do Tytusa (1, 12). Nie odrzuca ich, lecz przypomina Faustusowi, że i oni przepowiadali o Chrystusie.

gelizacji. Paweł VI posługuje się w niej językiem Soboru, gdy pisze, że w religiach świata zawarte są niezliczone *ziarna Słowa*, i dlatego mogą się one stać prawdziwie *przygotowaniem do Ewangelii*⁴⁷. Ma z pewnością rację Francis Sullivan w twierdzeniu, że w swych wypowiedziach jasno podkreślających obecność prawdy i dobra w religiach niechrześcijańskich, Paweł VI wyszedł poza raczej ostrożny język Soboru⁴⁸. A innym przykładem takiej ewolucji stanowiska jest jego twierdzenie, że religie te były dla niezliczonych pokoleń ludzkich szkołą modlitwy⁴⁹.

Jednocześnie Paweł VI przez cały swój pontyfikat podkreślał zasadniczą różnicę między wiarą chrześcijańską a innymi religiami. Choć Papież gotów był *rozpoznać i obdarzyć szacunkiem moralne i duchowe wartości religii niechrześcijańskich*, to jednak podkreślał, że *uczciwość zmusza nas do stwierdzenia otwarcie naszego przekonania, że istnieje tylko jedna prawdziwa religia, religia chrześcijańska (...), a wszyscy, którzy szukają i czczą Boga, dojdą do uznania tej prawdy*⁵⁰. W przemówieniu podczas Wielkiego Postu w 1966 roku powiedział, że *jedynie chrześcijaństwo jest religią, która w pełni urzeczywistnia nasz związek z Bogiem. A inne religie? To próby, wysiłki; to ręce wzniesione do Nieba, do którego pragną dotrzeć; lecz nie odpowiedź na gest, w którym Bóg zstąpił, by spotkać człowieka. Ten gest to chrześcijaństwo, życie katolickie*⁵¹. Dziewięć lat później, w *Evangelii nuntiandi*, powtórzył to samo, nawet może w mocniejszych słowach: *nasza religia skutecznie ustanawia autentyczny i żywy stosunek z Bogiem, jakiego inne religie nie są w stanie sprawić, choć mają, jakby rzec, ramiona wniesione ku niebu*⁵².

Nigdy nie porzucił tego, co głosił w *Ecclesiam suam*, i przeciwstawiał się wszystkim próbom takiej interpretacji Soboru, która niwelowałaby tę różnicę. Potwierdzeniem tej postawy było jego traktowanie dialogu międzyreligijnego. Zakreślił mu ścisłe ramy. Jak dowodzi Jacques Dupuy i s, dla Pawła VI dialog był czymś *obok* ewangelizacji; widział go głównie jako narzędzie przełamywania przesądów i braku zrozumienia między grupami ludzkimi, jako środek potrzebny we wspólnej działalności dla uzyskania dobrych celów. Przedmiotem dialogu międzyreligijnego były więc takie zagadnienia, jak wolność religijna, kultura, dobra społeczne i porządek

⁴⁷ Paweł VI, adhortacja apostołska *Evangelii nuntiandi* (odtąd skrót EN) 53.

⁴⁸ Zob. F. A. Sullivan, *Salvation Outside...*, s. 188.

⁴⁹ EN 53.

⁵⁰ Paweł VI, encyklika *Ecclesiam suam* (odtąd skrót ES), Watykan 1964, nr 108 i 107; zob. AAS 56(1964), 655.

⁵¹ „Osservatore Romano” 23(1966) 1.

⁵² EN 53. Widać tu, jak Paweł VI przyjął za swoje i poglądy, i język J. Daniélou.

publiczny⁵³. Nie miał on charakteru ściśle religijnego, a w żadnym wypadku nie był *wzajemną ewangelizacją między chrześcijanami i innymi ludźmi*. Ewangelizacja natomiast była *jednokierunkową ulicą*⁵⁴. Dialog nie mógł implikować rezygnacji ze specjalnego charakteru chrześcijaństwa. Posiadając Objawienie, chrześcijaństwo nie musi się uczyć prawdy o Bogu od innych, od tych, którzy jej po omacku szukają. W sprawach religijnych pragnął bardziej ewangelizacji dokonywanej przez tych, którzy otrzymali objawienie prawdy, niż dialogu *opartego na założeniu, że wszystkim (religiom) należy przyznać ten sam status*⁵⁵. Można by powiedzieć, że dążył do dialogu ludzi religijnych, lecz nie widział miejsca dla dialogu między religiami. Była to więc jakaś minimalistyczna interpretacja tekstów soborowych⁵⁶. Ten minimalizm P a w ł a VI w dużym stopniu był spowodowany propozycjami uznania wszystkich religii za równie ważne, które pojawiły się wśród teologów katolickich, powołujących się także na nauczanie Vaticanum II. P a w e ł VI obawiał się, że wewnętrzna logika tych propozycji doprowadzi do odmawiania chrześcijaństwu jego specjalnej pozycji.

II. PLURALIZM CZY ROWNOŚĆ W NIEWIEDZY

Drugi kierunek, rozwijający się zwłaszcza po Soborze, postulował przyznanie religiom niechrześcijańskim roli soteriologicznej w stosunku do ich wyznawców. Jego przedstawiciele krytycznie oceniali takich teologów, jak J. D a n i é l o u, H. de L u b a c czy H. Urs von B a l t h a s a r za to, że uznając działanie łaski w życiu niechrześcijan, nie odnosili jej do systemów i instytucji istniejących w religiach niechrześcijańskich⁵⁷. Już w 1961 roku Karl R a h n e r żądał przyznania religiom niechrześcijańskim bardziej realnej roli w mediacji łaski i uznania możliwości, że nawet dzisiaj, po przyjściu Chrystusa, mogą być dla swoich wyznawców religiami, których chce dla nich

⁵³ Zob. np. ES 108.

⁵⁴ J. Dupuis, *Jésus Christ...*, s. 219..

⁵⁵ ES 108.

⁵⁶ Zob. F.A. Sullivan, *Salvation...*, s. 189. Dopatruje się on pewnej niespójności w nauczaniu Papieża, gdy na przykład uznaje on obecność *ziaren Słowa* w tych religiach, a jednocześnie traktuje je jako ludzkie dążenia do Boga. Lecz jeśli jest tu brak konsekwencji, to trzeba powiedzieć, że pojawił się on wcześniej w dokumentach soborowych. Podobnie jak Sobór, P a w e ł VI nie zaprzeczał działaniu Ducha Świętego wśród wyznawców innych religii, ale nie był skłonny przypisywać tym religiom roli mediacyjnej.

⁵⁷ Zob. J. Dupuis, *The Salvific Value of Non-Christian Religions*, w: *Evangelization, Dialogue and Development: Selected Papers of the International Theological Conference*, Nagpur (India) 1971, Documenta Missionalia 5, Roma 1972, s. 171.

Bóg⁵⁸. W 1963 roku H. R. Schlette odwoływał się do pojęcia *ogólnej historii świętej*, w której religie niechrześcijańskie stawały się *historycznie namacalnym wyrazem powszechnej zbawczej woli Boga*⁵⁹, a więc w jakiś sposób *zwykłą dla nich drogą zbawienia*.

W takim podejściu widziano wyraz należnego szacunku do innych kultur i religii świata, a także usprawiedliwioną interpretację tekstów soborowych i najodpowiedniejsze podłoże do dialogu z wielkimi cywilizacjami Azji i ich religiami⁶⁰. Kierunek ten dominował podczas międzynarodowej konferencji na temat ewangelizacji i dialogu w Nagpur, w Indiach, odbytej w 1971 roku. Jej końcowa deklaracja brzmiała: *różne Księgi święte i obrzędy tradycji religijnych mogą być w różnym stopniu wyrazem boskiego samoobjawienia i środkiem zbawienia*⁶¹. Podobne opinie dawały o sobie znać w wypowiedziach niektórych biskupów na Synodzie w 1974 roku⁶².

Chociaż wciąż podkreślano niepełność innych religii w porównaniu z chrześcijańskim Objawieniem, to H. Urs von Balthasar – pragnący zawsze dochować wierności tradycji Kościoła – za przykładem K. Rahnera, spozstrzegał w tego typu stwierdzeniach swoistą dynamikę, która popychała go ku jakiejś *transcendentalnej jedności wszystkich religii*⁶³.

1. POSZUKIWANIE UNIWERSALNEJ RELIGII

Skutki takiego typu myślenia nie dały na siebie długo czekać. Dzisiaj Dupuis nie mógłby już chyba napisać, że *choćby wpływ (Chrystusa) wyraża się w różny sposób i rozciąga się poza granice widzialnego Kościoła, to jednak chrześcijaństwo, ponieważ zostało założone przez Chrystusa, zajmuje uprzywilejowane miejsce w porządku zbawienia, czy też, że żaden poważny teolog nie skłania się ku (...) religijnemu synkretyzmowi (...). Nie jest łatwo oskarżyć kogokolwiek*

⁵⁸ Zob. K. Rahner, *Christianity and the Non-Christian Religions*, w: *Theological Investigations*, t. 5, London 1966, s. 115–134, a zwłaszcza s. 119–130. Przy tej opinii pozostał do końca życia, zob. *Grundkurs des Glaubens...*, s. 10; J. Dupuis, *Jésus Christ...*, s. 129.

⁵⁹ H. R. Schlette, *Die Religionen als Thema der Theologie*, Freiburg 1963, cyt. za *Towards a Theology of Religions*, New York 1966, s. 78–79.

⁶⁰ Zob. J. Dupuis, *Synod of Bishops 1974*, „*Doctrine and Life*” 25(1975), 329.

⁶¹ Cyt. za J. Dupuis, *Interreligious Dialogue...*, t. 3, s. 245. Cała Deklaracja zamieszczona jest w: *Evangelization, Dialogue and Development...*, s. 1–15. Na tej samej konferencji William McNamee zastanawiał się nad obecnością nadprzyrodzonego objawienia w religiach niechrześcijańskich, a Walter Kasperi i Jacques Dupuis nad ich zbawczą rolę wobec swych wyznawców.

⁶² Zob. J. Dupuis, *Synod of Bishops...*, s. 186.

⁶³ H. Urs von Balthasar, *Human Religion and the Religion of Jesus Christ*, w: *New Elucidations*, San Francisco 1986, s. 87.

o odtwarzanie snu Arnolda Toynbee o uniwersalnej religii, o syntezie wszystkich religii w jakiejś transcendentnej jedności⁶⁴. Obecnie jednak wielu poważnych teologów to czyni i uważa za jedyne adekwatne rozwiązanie problemu wielości religii w dzisiejszym pluralistycznym świecie⁶⁵.

Można by zapytać, dlaczego tak szeroko tym problemem się zajmujemy? Wydaje się to konieczne przynajmniej z trzech powodów. Po pierwsze, opinie te, choć w czystej formie nie są już tak rozpowszechnione wśród teologów, to jednak wywierają duży wpływ na życie wiernych i praktykę duszpasterską, zwłaszcza w Europie zachodniej i w krajach Ameryki Północnej. Po drugie, są one – jak wykazał Balthasar – nieuniknionym skutkiem dynamiki istniejącej w rozpowszechnionych i poważnych propozycjach teologii i biblistyki. Po trzecie, nauczanie Jana Pawła II jest w dużym stopniu próbą ich oceny i korekt⁶⁶. Jednocześnie Papież podejmuje Rahnerowskie pragnienie, znajdujące się u korzeni tych poglądów, przyznania jakiejś soteriologicznej autentyczności religiom niechrześcijańskim, która sprawia, że lepiej jest być człowiekiem religijnym niż ateistą.

Propozycje, które tu omawiamy, inspirowane są uszanowaniem odrębności kulturowych oraz unikaniem pokusy eurocentryzmu i kulturowego kolonializmu, przejawiającego się, według ich autorów, w twierdzeniach o wyłączności i normatywności Chrystusa, uniemożliwiają przez to uczciwy dialog międzyreligijny. Stąd stwierdzenie Knittera, że *chrześcijanie w swych kontaktach z wyznawcami innych religii nie mają motywów, by upierać się przy tym, że Jezus*

⁶⁴ J. Dupuis, *The Salvific Value of Non-Christian Religions*, w: *Evangelization, Dialogue...*, s. 170.

⁶⁵ Są to następujący teologowie, najbardziej znani w świecie anglosaskim, których dzieła są także tłumaczone na inne języki: John Hick – Paul F. Knitter (red.), *The Myth of Christian Uniqueness: Towards a Pluralistic of Religions*, Maryknoll 1987; Paul F. Knitter, *On Other Name? A Critical Survey of Christian Attitudes Towards the World Religions*, Maryknoll 1985; Robley Edward Whitson, *The Coming Convergence of World's Religions*, New York 1971; Raimon Panikar, *The Unknown Christ of Hinduism: Towards an Ecumenical Christophany*, Maryknoll 1981, i szereg innych jego pism; L. Swidler (red.), *Toward a Universal Theology of Religion*, Maryknoll 1987. Różne wersje koncepcji odrzucających jedność Chrystusa omawia Lucien Richard, *What Are They Saying About Christ and World Religions*, New York–Ramsey 1981; zob. też na ten sam temat J. Dupuis, *Jesus and the Encounter of World Religions*, Maryknoll 1991, s. 104–110. Krytycznie omawia te poglądy S. Mark Heim, *Pluralism and the Otherness of World Religions*, „First Things” 25(1992), 29–35. Bardziej pozytywną ich ocenę daje Michel Fédou, *La Théologie des Religions à l'heure du pluralisme*, „Études” 370(1989), 821–830.

⁶⁶ Widać to zwłaszcza w encyklice *Redemptoris missio*, gdzie papież przytacza terminologię obecną w ich pismach, np. „teocentryzm”. Zob. P. F. Knitter, *No Other Name?...*, s. 146–168, 171–204.

przynosi definitywne, normatywne objawienie Boga⁶⁷. Jest on raczej zwolennikiem *podejścia wyznaniowego*, które zaproponował H. Richard Niebuhr: chrześcijanie powinni jasno wyrazić pogląd, co w ich pojęciu Bóg uczynił dla nich w Chrystusie, ale bez przypisywania Jezusowi ostatecznego i powszechnie normatywnego charakteru dokonanego przez Niego objawienia⁶⁸. Pisze on też z aprobatą o *modelu teocentrycznym*: wiele jest dróg do centrum, które proponuje teologia pluralistyczna, wolna od braków *modelu katolickiego*. Jest zdania, że wiele jest dróg, ale jedna norma. Rozwija też własną *chrystologię teocentryczną* jako alternatywę i zarazem lepszą podstawę do prowadzenia dialogu międzyreligijnego⁶⁹.

Paradoksalnie jednak koncepcja *wielości dróg do centrum* wydaje się prowadzić do synkretyzmu, który jest zaprzeczeniem szacunku dla integralności poszczególnych religii. Dobrą jej ilustracją jest wypowiedź mojej studentki: *nie należę do żadnego wyznania, lecz jestem osobą głęboko uduchowioną i buduję sobie moją własną duchowość z tego, co mi odpowiada we wszystkich religiach*. Stosunkowo wczesnym przykładem takiego synkretyzmu wśród katolików było sprawowanie Eucharystii w 1968 roku przez jezuitę Dana Berrigana z pełnym w niej uczestnictwem buddyjskiego mnicha Thích Nhất Hạnh, który jako jedno z liturgicznych czytań wyrecytował sutrę ze świętych ksiąg Zen. Opisał je, z pewną dumą i nostalgią, amerykański benedyktyn David Steindl-Rast, w którego studenckim pokoiku miało ono miejsce⁷⁰. Sam Hanh wspomina je, odpowiadając na reakcję zdziwienia czy nawet zgorszenia buddystów i chrześcijan: *Nie widzę powodu, by żyć kosztując owoc tylko jednego rodzaju. Możemy się przecież karmić najlepszymi wartościami wielu tradycji*⁷¹. A Bernard Green podaje przykład synkretyzmu na poziomie instytucjonalnym. Pewien cieszący się poważaniem katolicki ośrodek duchowości w Stanach Zjednoczonych przyjął taki program: *codzienne czytania wybieramy ze świętych ksiąg buddyzmu, hinduizmu, islamu, jak również chrześcijaństwa. Od czasu od czasu sprawujemy starożytne obrzędy i święta Celtów czy Saksonów (...) W kaplicy obrazy Matki Bożej z Guadelupe i figura Zmartwychwstałego Chrystusa znajdują się obok posagów Buddy, Wisznu i Mojżesza*⁷². Co

⁶⁷ P. F. Knitter, *No Other Name?...*, s. 146–168, 171–204.

⁶⁸ Zob. H. R. Niebuhr, *The Meaning of Revelation*, New York 1962, s. 39; P. F. Knitter, *No Other Name?...*, s. 203.

⁶⁹ P. F. Knitter, *No Other Name?...*, s. 146–168, 171–204.

⁷⁰ Zob. D. Steindl-Rast, Przedmowa do: *Thích Nhất Hạnh, Living Buddha, Living Christ*, New York 1995, s. XV.

⁷¹ *Tamże*, s. 2.

⁷² B. D. Green, *Catholicism Confronts New Age Syncretism*, „New Oxford Review” 61(1994), nr 3, s. 18.

więcej, synkretyzm nie jest traktowany jako wynaturzenie czy choćby jako niepożądany produkt uboczny, lecz jako coś pozytywnego i normalnego w procesie dojrzewania duchowego w obecnym pluralistycznym świecie. Potwierdza to Hillman, gdy pisze, że ci, którzy czują się zakłopotani w takich sytuacjach, dają świadectwo, jak dalece ulegli *chronicznemu etnocentryzmowi klasycznej mentalności*. To, co nazwalismy synkretyzmem, jest dla niego *zlewaniem się w jedno różnorodnych elementów kulturowych*, a jego *dramatycznym przykładem* jest samo chrześcijaństwo. Starożytny Kościół, pisze, przyjął za swoją całą religijną tradycję świata śródziemnomorskiego i z jej różnych elementów zbudował swój obraz objawienia judeo-chrześcijańskiego. Kontynuowanie tego procesu jest *zarówno czymś wielce pożądanym, jak i koniecznym dla postępującej uniwersalizacji i dotykanej katolicyzacji chrześcijaństwa*. Odmowa wchłonięcia elementów pochodzących z innych kultur wypływa z pragnienia zachowania w Kościele *hegemonii zachodniej kultury*⁷³.

Wydaje się, że Hillman utożsamia inkulturację z synkretyzmem. Czym innym jest jednak używanie pojęć i terminów obecnych także w religiach misteryjnych dla wyrażenia teologii sakramentów (przykład podany przez niego), a zupełnie czym innym modlitwa przed posągiem Zeusa, nawet jeśli się go będzie uważało tylko za symbol nieznannej transcendentnej rzeczywistości. Starożytny Kościół przyjął to pierwsze, stanowczo odrzucił to drugie.

Synkretyzm, rozluźniając przywiązanie do kulturowej formy religijności, jest krokiem na drodze, a celem całej drogi jest odkrycie *transcendentalnej jedności religii*, uniwersalnej gnozy ukrytej za fasadą różnorodnych mitów i obrzędów⁷⁴. Nie tylko wielokulturowość religijna co polikulturowa czy ponadkulturowa religia jest ostatecznym celem. I to religia budowana oddolnie, przez człowieka. I tu dochodzimy do sedna zagadnienia. U źródeł tych poglądów są dwa przekonania. Pierwsze, dominujące w akademickich sferach zachodnich, to *subiektywizacja rzeczywistości*⁷⁵. Jest ona natchnieniem dla wielokulturowości, szczególnie w jej skrajnym znaczeniu, że wszystkie pojęcia i wartości są zdeterminowane przez kulturę, co niesie ze sobą odrzucenie możliwości istnienia wartości transkulturowych, ważnych dla wszystkich ludzi. Stąd wszelkie twierdzenia o absolutach uznaje się za próby narzucenia osobistych czy kulturowych wartości innym, a chrześcijańskie twierdzenie o transkul-

⁷³ Hillman, *Many Pats...*, s. 60.

⁷⁴ Zob. H. Smith, *Forgotten Truth: the Primordial Tradition*, New York-San Francisco-London 1976, s. IX.

⁷⁵ F. M. Mannion, *Liturgy and the Present Crisis of Culture*, „Workshop” 62(1988), 98-123.

turowej roli Ewangelii i powszechności Kościoła za formę kolonializmu⁷⁶. Jednocześnie jednak, przez osłabienie więzi społecznych, staje się tej wielokulturowości likwidatorem, promując indywidualizm, gdzie nie tylko religia, lecz i kultura są kwestią osobistego wyboru. Drugim jest oświeceniowe rozumienie religii, tak co do natury, jak i źródła⁷⁷.

2. OBJAWIENIE NIE OBJAWIAJĄCE

Każda religia ma swój początek w jakimś potężnym objawiającym wydarzeniu czy wydarzeniach⁷⁸. Wydarzenia te rozumiane są jednak w sensie religijnego przeżycia⁷⁹. Chociaż nie zakłada się, że przeżycie jest tylko subiektywne czy też pozbawione jakiegokolwiek obiektywnego odniesienia. W każdym razie jest pozbawione treści, jest czystym stanem religijnej bojaźni⁸⁰. Daje ono początek stanowi, który David Steindl-Rast nazywa Religią (przez duże R)⁸¹. Religia ta jest powszechna, trans-kulturowa, bo taki stan psychiczny spotyka się u wszystkich ludzi, i u wszystkich ma pewne rozpoznawalne cechy. Może lepiej byłoby nazwać ten stan przed-kulturowym, gdyż jest dopiero w stanie oczekiwania, aby kultura uformowała go i dała mu swoistą artykulację. Jak pisze John Hick, nieskończona Rzeczywistość jest sama w sobie poza zakresem czysto formalnych pojęć; w ramach różnych kulturowo form bycia człowiekiem różnie się ją rozumie, przeżywa i odpowiada na nią⁸². Według tego poglądu, jak zauważa Avery Dulles, prawda religijna jest w jakimś związku z niewyróżnialną transcendencją (...) Można go wyrazić w symbolach i przerośnięciach, lecz nie można go przekazać w języku zdań, bo całkowicie przekracza zakres i możliwości ludzkich pojęć⁸³.

⁷⁶ Zob. M. L. La M b, *Inculturation and Western Culture: the Dialogical Experience between Gospel and Culture*, „Communio: International Catholic Review” 31(1994), 127.

⁷⁷ Dlatego nie należy tego nastawienia utożsamiać z obecnym w niektórych krajach oporem przeciw chrześcijańskiej działalności, gdzie – jak pisze Jan Paweł II – *nawrócenie (na chrześcijaństwo) traktowane jest jako porzucenie własnego narodu i własnej kultury*: RM 35. Gdy ten opór nie jest podyktowany względami politycznymi, często jest oporem przeciw propagandzie fałszywej religii.

⁷⁸ P. F. Knitter, *No Other Name?...*, s. 219: *each religion certainly originates in a powerful revelatory event or events.*

⁷⁹ J. B. Lotz, *Christianity and Non-Christian Religions in their Relationship to Religious Experience*, w: *Vaticany II: Assessment...*, t. 3, s. 174–175.

⁸⁰ Traktuje się tu o tym, co Rahner nazywa samo-udzielaniem (self-communication) Boga w łasce, odbywające się na poziomie transcendentnym.

⁸¹ D. Steindl-Rast, cyt. za B. D. Green, *Catholicism Confronts...*, s. 18.

⁸² J. Hick, cyt. za S. M. Heim, *Pluralism and the Otherness...*, s. 31.

⁸³ A. Dulles, *The Challenge of the Catechism*, „First Things” 49(1995), 46.

Wszystkie aktualnie istniejące religie (religie przez małe r) są tylko częściowymi próbami *instytucjonalizacji* Religii, zależnymi od osobistych i kulturowych preferencji. Są sposobami komunikowania w różnych językach tego beztreściowego, niewyraźnego przeżycia, czy raczej jej próbami, gdyż każda religia jest serią takich prób. Początkowe przeżycie, a raczej jego początkowe wypowiedzenie jest także początkowym stanem religii, nie określa jej raz na zawsze, nie sprawia, że jej tożsamość wyraża się w *wiernym zachowaniu treści*. Religia, jak wszystko na świecie, podlega stałej ewolucji⁸⁴. Mamy więc podwójny relatywizm: kulturowy i historyczny.

Kolejne próby symbolizacji napełniają treścią beztreściowe przeżycie. Każda więc religia wnosi swój własny wkład w Religię: *Każda religia zawiera coś, co jedynie do niej należy: specyficzne spojrzenie na boską prawdę*⁸⁵. *Lecz ogląd Absolutu zawarty w każdej religii jest ograniczony (...)* *Każda religia jest mapą (boskiego) terytorium, a nie samym terytorium*. Wszystkie te mapy, każda rzeczywiście różna od innych, są konieczne. *by poznać terytorium*⁸⁶. Przez dialog międzyreligijny religie wzrastają i udoskonalają się, ucząc się jedna od drugiej. Różnice między nimi nie zaprzeczają sobie wzajemnie, lecz są *wzajemnie ubogacającymi kontrastami*⁸⁷. Raimundo P a n n i k e r nazwał je *dialogicznymi napięciami i twórczą biegunowością*⁸⁸. Żadna religia nie może sobie uzurpować uprzywilejowanej znajomości boskiego terytorium. Tak wszystkie religie są prawdziwe, a jednocześnie wszystkie są fałszywe, jako nieadekwatne przedstawienia Religii.

Nieprzyjęcie takiego rozumienia było, zdaniem autorów, słabością dawniejszych prób katolickiego *otwierania* się na inne religie, gdzie dodatkowo chrześcijaństwo traktowane było jako norma. Prawda, piękno i świętość istniejące w innych religiach, twierdzą oni, nie jest niczym innym, jak tylko nieuświadomionym chrześcijaństwem⁸⁹. Ten sam zarzut stawiają także „zreformowanemu inkluzywizmowi” K ü n g a, S c h l e t t e g o, a nawet R a h n e r o w i za jego wyrażenie „anonimowy chrześcijanin”. Twierdzą, że stanowisko uznania religii niechrześcijańskich za normalny środek zbawienia dla swoich wyznawców z jednoczesnym utrzymywaniem tezy o wyjątkowości chrześcijaństwa jest nie do pogodzenia. W i l e s, pisząc na przykład

⁸⁴ Zob. P. F. K n i t t e r, *No Other Name?...*, s. 219.

⁸⁵ *Tamże*.

⁸⁶ *Tamże*, s. 220.

⁸⁷ *Tamże*, s. 221; zob. J. C o b b, *Beyond Dialogue: Toward a Mutual Transformation of Christianity and Buddhism*, Philadelphia 1981, s. 43.

⁸⁸ R. P a n n i k e r, *Myth of Pluralism: The Tower of Babel – A Meditation on Non-Violence*, „Cross Currents” 29(1979), 226.

⁸⁹ Zob. C. G e f f r é, *La foi à l'age du pluralisme religieux*, „Vie spirituelle” 143(1989), 805–815.

o teorii R a h n e r a, twierdzi że jego *chrystologiczne przekonania* są typowym przykładem chrześcijańskich doktryn rozwiniętych na kulturowych założeniach, które są dzisiaj już nie do utrzymania i powinny być zrewidowane⁹⁰. A traktowanie przez wielu innych teologów chrześcijaństwa jako *przedniej straży ludzkości* uniemożliwiło prowadzenie dialogu międzyreligijnego jako dialogu między równymi.

W dialogu tym wyznawcy wszystkich religii pragną zmierzać do głębszego poznania Absolutu, odkrywając w jakiś sposób Religię ukrytą we wszystkich religiach. Czy nie oznacza to jednak, że ostatecznym celem jest jakby samounicestwienie wszystkich religii? Można tak przypuszczać. Jednak nie z motywu, że są błędne, ale z jakiegoś wymogu, aby je przekraczać, gdyż są tylko częściowe. Fritjof S c h u o n pisze: *ta jedność transcendentálna spełni się w sposób czysto duchowy, nie zdradzając żadnej z indywidualnych jej form. Kontrastowe elementy tych form nie osłabiają jednak uniwersalnej jedności, tak jak kontrast między kolorami nie przeszkadza w przekazywaniu jednego, bezbarwnego światła*⁹¹. P a n n i k e r jest bardziej wymagający. Otwarcie postuluje, że religie muszą przestać być tym, czym są obecnie. Pisze on: *wiara oświeconego chrześcijanina musi się oczyścić z tej «chrześcijańskiej religii», jaka aktualnie istnieje. Jego celem jest dążenie do uniwersalizacji chrześcijaństwa, która przyczyni się do rozwoju wszystkich religii i doprowadzi je do jedności. Biorąc za punkt wyjścia chrześcijaństwo, nie czyni tego, jak sam pisze, z motywów stromniczości czy myślenia sekciarskiego, ale dlatego, że trzeba od czegoś zacząć, a dodatkowo natura chrześcijaństwa sprzyja takiemu procesowi, więcej, sami chrześcijanie bardziej niż inni odczuwają potrzebę takiego otwarcia*⁹².

Pogłębienie stosunku do Boga nie polega więc na wyborze między jedną tradycją religijną a drugą, lecz na „podażaniu w głąb”, ku tej transcendentálnej jedności, którą uczeni potrafią dostrzec pod powierzchnią rzeczy. Właśnie, uczeni. I tu objawia się chęć powrotu do antycznego gnostycyzmu: wiarę płynącą z objawienia zastąpić wiedzą płynącą z poznania wszystkich praw wszechświata. A w praktyce oznacza to zastąpienie religii jakąś metafizyką, religijnej symboliki prawdziwą wiedzą czy, jak to proponuje Iris M u r d o c h, wyjść ponad Mojżesza i Chrystusa i skierować się ku Platonowi,

⁹⁰ Zob. M. W i l e s, *Christian Theology and Inter-Religious Dialogue*, London 1992, s. 63.

⁹¹ Cyt. za H. Urs von B a l h a s a r, *Human Religion...*, s. 87.

⁹² R. P a n n i k e r, *The Trinity and the Religious Experience of Man*, New York-London 1973, s. 4-6.

ponad Boga – ku Dobru, ponad religię – ku filozofii⁹³. Nie bez powodu więc Aldous Huxley dał swojej *Summie* na temat religii transcendentalnej tytuł *Filozofia wieczysta*. Podobnego zdania jest i Panniker, traktując wyrażenia *filozofia religii* i *teologia religii* jako synonimy⁹⁴.

Omawiani tu autorzy twierdzą, że ich propozycje są tylko poprawną interpretacją Pisma św. i *najlepszych tradycji Kościoła*, które przez długi czas były przez chrześcijan usuwane w cień, a to z powodu, jak pisze John Macquarrie, *szczególnie godnego potępienia przesądu, że to im zostało dane szczególne objawienie od Boga, będące miarą i normą oceny wszystkich innych objawień*⁹⁵. Takie jednak myślenie, twierdzi Wiles, *stanowi zasadniczą zmianę w rozumieniu Kościoła*⁹⁶. Ale, czy zmiana ta, to nie powrót do agnostycyzmu, który inspirował apologie pod adresem pogańskiego kultu u takich twórców, jak Symmach czy Julian Apostata, wygłaszających ponadto protesty przeciw religijnemu *imperializmowi* chrześcijaństwa? Symmach argumentował: trzeba przyznać, że wszyscy czczą to samo; jakież znaczenie ma to, który system przyjmiemy za prawdę, *jedną tylko drogą nie można dojść do tak wielkiej tajemnicy*⁹⁷. Innymi słowy, jedna mapa nie wystarczy. W takiej sytuacji, dowodził Symmach, *każdy ma swoje zwyczaje, swoje obrzędy*⁹⁸. Podobnie i nasi autorzy gotowi są przyznać, że transcendentalna rzeczywistość, czyli Absolut, daje się jakoś poznać ludzkiemu rozumowi jako podstawa czy źródło tego co istnieje. Można też powiedzieć, że uznają istnienie tego, co Lotz nazywa *objawieniem przez czyny*, uchwytnie przez człowieka w doświadczeniu religijnym. Odrzucają natomiast *objawienie przez słowo*, tak u proroków, jak i u Jezusa (Hbr 1,1); objawienie, na które odpowiedzią jest wiara⁹⁹. Tym samym odrzucają objawienie w tym znaczeniu, w jakim rozumie je chrześcijaństwo, czy szerzej, trzy

⁹³ Zob. A. Jacobs, *Iris Murdoch's Go(o)d*, „First Things” 50(1995), 32–36.

⁹⁴ R. Panniker, *The Trinity...*, s. 2.

⁹⁵ J. Macquarrie, *Christianity and Other Faiths*, „Union Seminary Quarterly Review” 20(1964), 39; zob. M. Wiles, *Christian theology...*, s. 6.

⁹⁶ Twierdzi on, że zmiana ta nie jest po prostu odrzuceniem dawniejszych postaw. Uważa za swoich poprzedników tych wszystkich, którzy przyznawali możliwość zbawienia niechrześcijan. Miesza jednak dwie kwestie, które według de Lubaca należy rozróżnić: zbawienie niechrześcijan i zbawczą wartość innych religii, nie mówiąc już o specjalnym charakterze objawienia, zob. Wiles, *Christian theology...*, s. 6.

⁹⁷ „*aequum est quidquid omnes colunt, unum putari [...] quid interest, qua quisque prudentia verum requirat? Uno itinere non potest perveniri ad tam grande secretum*”: Symmachus, *Relatio* 3.10, cyt. za *Perfect and Emperor: The Relationes of Symmachus A.D. 384*, Oxford 1973, s. 40.

⁹⁸ „*Suus enim cuique mos, suus ritus est: varius custodes urbibus cultus mens divine distribuit*”: Symmachus, *Relationes* 3.8, w: *tamże*, s. 38.

⁹⁹ Zob. J. B. Lotz, *Christianity and Non-Christian...*, t. 3, s. 169.

wielkie monoteistyczne religie Zachodu¹⁰⁰. Nie uznają też różnicy czy podziału między tradycjami religijnymi *opartymi na objawieniu* a tymi, które takiego oparcia nie mają. Trzeba natomiast *uznać wielość autentycznych historycznych sytuacji, doświadczanych indywidualnie i wspólnie przez ludzi*¹⁰¹. Konsekwentnie, żaden dogmat czy doktrynalne twierdzenia każdej religii nie mogą pretendować do statusu *prawdy objawionej przez Boga*¹⁰². Ponieważ Whitson odrzuca tradycyjne pojęcie objawienia, oskarża nawet takich oddanych propagatorów dialogu międzyreligijnego, jak Visser't Hooft i Karl Rahner za stawianie temuż dialogowi *nieuczciwych warunków w fakcie braku rezygnacji z chrześcijańskiego pojęcia objawienia*¹⁰³.

3. CHRZEŚCIJAŃSTWO, PRAWDA, OBJAWIENIE

Podstawą chrześcijaństwa jest odwoływanie się do Objawienia, i to Objawienia dokonanego w Jezusie Chrystusie. Wystarczą dwa cytaty z Konstytucji o Objawieniu Bożym II Soboru Watykańskiego, aby się o tym przekonać. *Przez Objawienie Boże, Bóg zechciał ujawnić i oznajmić siebie samego i odwieczne postanowienia swej woli o zbawieniu ludzi* (n. 6). O tym, że nie chodzi tu tylko o jakieś spotkanie na poziomie transcendentnym, ale o konkretną kategoriałną wiedzę, świadczą słowa o *instrumencie* Objawienia, jakim jest Pismo św. powstałe pod natchnieniem Ducha Świętego: *księgi biblijne w sposób pewny, wiernie i bez błędu uczą prawdy, jaka z woli Bożej miała być przez Pismo św. utrwalona dla naszego zbawienia* (n. 11). Dlatego święte księgi chrześcijaństwa nazywa się słowem Bożym. Może to jednak oznaczać, że to, co chrześcijanie myślą o Jezusie z Nazaretu jest prawdą, a to, co wyznawcy islamu – fałszem. Stąd też, jak dowodzi Griffiths, dla religii polemika religijna jest tak samo konieczna jak dialog międzyreligijny¹⁰⁴.

*To Objawienie, pisze Jan Paweł II, jest definitywne; można je tylko przyjąć lub odrzucić*¹⁰⁵. Gdy odrzuci się rzeczywistość Ob-

¹⁰⁰ Ich skłonność do preferowania religijnych tradycji Wschodu i wspólna ze starożytnymi filozofami i mędrkami Indii tendencja do akceptacji politeizmu jako formy kultu jest związana pewnie z przyjętym przez nich *posiadłościowym modelem relacji do absolutu (acquisitive model of relating to the absolute)*. Zob. G. Bucciellati, *On Christic Polytheism and Christian Monotheism*, „Communitio” 20(1995), 113–138.

¹⁰¹ R. E. Whitson, *The Coming...*, s. 154.

¹⁰² A. Dulles, *The Challenge...*, s. 46.

¹⁰³ Zob. R. E. Whitson, *The Coming...*, s. 186–187.

¹⁰⁴ Zob. P. J. Griffiths, *Why We Need Interreligious Polemics*, „First Things” 44(1994), 33.

¹⁰⁵ *Przekroczyć próg nadziei*, Lublin 1994, s. 29.

jawienia rozumianego jako bezpośrednia i na poziomie kategoryalnym poznawalna interwencja Boga, pozostaje tylko to, co D u l l e s nazwał *mystycznym empiryzmem*: każda społeczność, jak i poszczególne jednostki przeżywa raz po raz na nowo transcendentne spotkanie z Bóstwem i tworzy dla siebie symbole, by to doświadczenie wyrazić i przekazać¹⁰⁶. W takiej sytuacji wszyscy ludzie, nawet chrześcijanie, są zasadniczo „anonimowymi chrześcijanami”, czy raczej anonimowymi poszukiwaczami *deum absconditum*, i nie pozostaje nic innego, jak tylko pogodzić się z pluralizmem religii, gdzie politeizm staje się bardziej skuteczną duchowością, lub mieć nadzieję, że w jakiś sposób uda się dokonać syntezy fragmentarycznych doznań i tradycji religijnych w jakąś sumę wiedzy, która pozwoli nam osiągnąć absolut. Wiązanie takich nadziei z przyjściem Chrystusa, jak to czyni na przykład W h i t s o n, nie wydaje się mieć w tej perspektywie uzasadnienia¹⁰⁷.

Odrzucenie normatywnego Objawienia w Chrystusie rozmywa różnicę między wiarą a przeżyciem religijnym, między odpowiedzią na specyficzne Słowo w historii a skutkiem w ludzkiej psychice intuicji transcendentalnego wymiaru doświadczenia świata. Co więcej, odrzucenie normatywnego Objawienia jest także związane z relatywizacją samej historii – twierdzi się, że historyczna egzystencja otwiera przed nami tylko perspektywy zamknięte w czasie, i dlatego całkowicie i zawsze względne, że nie daje nam dostępu do *prawdy będącej poza czasem, i dlatego absolutnej*. Lecz dla chrześcijaństwa *osiągnięcie absolutnej prawdy jest sprawą najbardziej istotną*. Stąd odrzucenie Objawienia, pojętego jako specjalna, dająca wiedzę interwencja Boga, pozbawia chrześcijaństwa tego, co jest dlań najbardziej istotne, a więc prowadzi do jego zniszczenia¹⁰⁸.

4. RELIGIA JAKO KULT BOGA

W dialogu międzyreligijnym chrześcijanin musi przyjąć normatywność Objawienia w Chrystusie jako swój podstawowy aksjomat. Inaczej jego udział w dialogu przestanie mieć charakter chrześcijański. A opisane wyżej poglądy trudno sobie wyobrazić jako mieszczące się w teologii katolickiej. Co więcej, propozycje te, inspirowane przez racjonalizm Oświecenia, przyznają równość wszystkim religiom, lecz jest to równość w niewiedzy. Wszystkie są równe, bo wszystkie są jednakowo bezradne w przebiciu bariery między ludźmi a Absolutem, w poznaniu Boga. Innymi słowy, jest to jakby „zrównanie

¹⁰⁶ Zob. A. D u l l e s, *The Challenge...*, s. 46.

¹⁰⁷ Zob. R. E. W h i t s o n, *The Coming...*, s. 186–187.

¹⁰⁸ Zob. J. B. L o t z, *Christianity and Non-Christian...*, s. 176–177.

w dół”, bo ostatecznie przypisuje się chrześcijaństwu mniej niż cytowany wyżej D a n i e l o u gotów był przypisać „religiom pogańskim”. Dialog religijny staje się w istocie dialogiem niewidomych.

Z drugiej strony inkluzywizm ma trudności z wyjaśnieniem, jak religie niechrześcijańskie mogą być kanałem łaski. Podkreślając nieobecność w nich Objawienia jako źródła poznania Boga, a stąd jako możliwości udzielenia doskonałej odpowiedzi w wierze, trudno wyjaśnić, dlaczego religie niechrześcijańskie mogły by być bardziej doskonałym narzędziem zjednoczenia z Bogiem niż, na przykład, filozofie, które też zawierają *semina Verbi*, elementy prawdy i dobra. Oba kierunki podchodzą do religii zasadniczo jako do źródła pojęć czy symboli, które są nośnikiem jakoś osiągniętego poznania Boga. Nasuwa się w tej sytuacji pytanie, czy nie byłoby czymś bardziej pozytywnym spojrzeć na religie jako kult Boga jakkolwiek poznanego?

III. RELIGIE W NAUCZANIU JANA PAWŁA II

Papież J a n P a w e ł II broni z całą stanowczością nauki Kościoła o uniwersalności i wyłączności misji Chrystusa i specjalnej roli chrześcijaństwa jako religii objawionej oraz społeczności, do której Bóg powołuje wszystkich ludzi¹⁰⁹. Jednocześnie bardziej jednoznacznie niż jego poprzednicy, nawet bardziej niż II Sobór Watykański, podkreśla specjalną rolę religii niechrześcijańskich i specjalny wymiar dialogu z nimi. Podejmowane też przez niego niektóre działania wywołują tu i ówdzie zdziwienie, a nawet podejrzenie, że zbyt się zbliża do jakiegoś religijnego pluralizmu.

1. DIALOG MIĘDZY RELIGIAMI

J a n P a w e ł II w pełni zasługuje na tytuł papieża dialogu. Podejmuje on i rozwija nauczanie II Soboru Watykańskiego i swego poprzednika na stolicy Piotrowej, P a w ł a VI, o konieczności nawiązania przez Kościół dialogu z ludzką społecznością, w której żyje. W dialogu widzi on sposób działania Kościoła w dzisiejszym świecie – dialog w różnych sferach i różnych poziomach, a prowadzący ku pojednaniu, jest dziś podstawowym zadaniem Kościoła¹¹⁰. Nadał mu także formy instytucjonalne. W konstytucji apostolskiej *Pastor Bonus* z 1988 roku wprowadził pojęcie dialogu do samej

¹⁰⁹ Temu zagadnieniu jest poświęcony cały pierwszy rozdział encykliki „*Redemptoris missio*”.

¹¹⁰ Jan Paweł II, adhortacja apostolska *Reconciliatio et Paenitentia* (odtąd skrót ReP), Watykan 1984, nr 25.

nazwy Rad papieskich zajmujących się stosunkami z wyznawcami innych religii i z niewierzącymi.

Jego dialog z religiami zajmuje miejsce specjalne w tej różnorodnej rozmowie ze światem¹¹¹. Papież podkreśla specyfikę dialogu między religiami; nie jest on dla niego tylko częścią dialogu z tymi, co nie wierzą w Chrystusa. Rozszerza też jego zakres, chociaż w pierwszej encyklice słowo dialog wciąż zachowuje raczej wąskie znaczenie, jakie mu nadał P a w e ł VI. Píše w niej, że *działalność mająca na celu zbliżenie się z przedstawicielami innych religii wyraża się w dialogu, spotkaniach, we wspólnej modlitwie, w odkrywaniu tych skarbów ludzkiej duchowości, których – jak dobrze wiemy – nie brak również wyznawcom innych religii*¹¹². Ale już w *Redemptoris missio* dialog oznacza całokształt działalności podejmowanej ku zbliżeniu z wyznawcami innych religii. Podobnie, *przekazywanie sobie własnych doświadczeń duchowych* jest wymienione jako jedno z form dialogu (n. 57).

To rozszerzenie zakresu słowa *dialog* na całokształt działalności Kościoła w stosunku do wyznawców innych religii jest tylko jednym z elementów rozwoju. Trzy inne są godne zauważenia. Pierwsza dotyczy ważnej roli wspólnej modlitwy w procesie zbliżenia z przedstawicielami innych religii. Druga – wyraźniejszego niż u P a w e ł a VI stwierdzenia, że *dialog międzyreligijny należy do misji ewangelizacyjnej Kościoła*. Dialog ten nie jest misją *ad gentes*, ale stanowi jej wyraz¹¹³. Trzecia natomiast mówi o jego dwukierunkowości. Podkreśla też jego dobroczynne skutki dla wszystkich chrześcijan: winien on być rozumiany jako *środek wzajemnego poznania i ubogacenia*¹¹⁴. Autentyczny dialog ma na celu odrodzenie (przez wewnętrzne nawrócenie) zarówno chrześcijan, jak i tych, którzy są poza wspólnotą chrześcijańską¹¹⁵. W dialogu ma miejsce *wzajemne świadectwo dla wspólnego na drodze poszukiwań i doświadczeń religijnych*¹¹⁶. W dialogu Kościół odkrywa ślady obecności Chrystusa i działalności Ducha

¹¹¹ Papież często wraca do tematu dialogu, a w ostatnich kilkunastu latach Stolica Apostolska wydała dwa dokumenty poświęcone tej kwestii: w 1984 r. ówczesny Sekretariat do Spraw Niechrześcijan opublikował *Stanowisko Kościoła wobec wyznawców innych religii – Refleksje i orientacje* na temat dialogu i misji, a w roku 1991 r., w dwudziestą piątą rocznicę *Nostra Aetate*, ukazał się dokument *Dialog i Proklamacja: Refleksje i orientacje na temat dialogu i głoszenia Ewangelii Jezusa Chrystusa*, wydany wspólnie przez papieską Radę do dialogu między religiami i Kongregację do Spraw Ewangelizacji Narodów.

¹¹² *RH* 6.

¹¹³ Zob. *RMis* 55.

¹¹⁴ *Tamże*.

¹¹⁵ Zob. *ReP* 25.

¹¹⁶ *RMis* 56.

Świętego w jednostkach i religijnych tradycjach. Co więcej, dialog prowadzi Kościół do *pogłębiania własnej tożsamości*. Staje się też zachętą dla chrześcijan do większej gorliwości wobec skarbów duchowości ludzkiej zawartej w innych religiach czy wobec siły przekonań w wierze u ich wyznawców¹¹⁷. W ten sposób kontakty międzyreligijne stają się źródłem *owego oczyszczenia i nawrócenia wewnętrznego*¹¹⁸, które przynosi owoce duchowe dla wszystkich biorących w nich udział, także dla wyznawców Chrystusa.

Spotkanie modlitewne w Asyżu, w październiku 1986 roku, było wcieleniem tej wizji dialogu między religiami. Miało być ono wkładem wszystkich ludzi religijnych w dzieło pokoju na świecie, *zaproszeniem świata do uświadomienia sobie, że istnieje inny wymiar pokoju i inny sposób promowania go, który nie jest skutkiem negocjacji, politycznych kompromisów czy gospodarczy przetargów*¹¹⁹; tym sposobem jest modlitwa. Uczestnicy tego spotkania mieli zaświadczyć przed światem, że w walkę o pokój muszą być włączone najgłębsze pokłady ludzkiego ducha i ludzkiej świadomości¹²⁰. A dokonać tego mieli właśnie poprzez modlitwę.

Zamysł takiego spotkania, mający właśnie religijny, modlitewny charakter, ma chyba podwójne źródło. Z jednej strony, podobnie jak Światowe Dni Pokoju, jest skutkiem przekonania Ojca Świętego o prawie sakramentalnej wartości spotkań, w czasie których ich uczestnicy mogą mocniej i bardziej namacalnie odkryć prawdę o sobie, a przez to stać się też bardziej czytelnym znakiem tej prawdy dla świata¹²¹.

Papież był świadomy tego, że ta inicjatywa może wywołać pewne zaniepokojenie. Dlatego w czasie jednej z środowych audiencji, poprzedzającej spotkanie w Asyżu, wyjaśnił jej sens. Mówił, że nie będzie to jakiś rodzaj synkretyzmu, lecz szczerza modlitwa do Boga odbywana w atmosferze wzajemnego szacunku: *stać razem, aby się modlić*. Chrześcijanie szanują modlitwę innych, kontynuował, choć nie przyjmują za własne proponowanej w nich wizji wiary, ani też nie spodziewają się, że inni przyjmą formuły chrześcijańskie¹²².

¹¹⁷ Zob. *tamże*; RH 6.

¹¹⁸ RMis 56.

¹¹⁹ Jan Paweł II, *Przemówienie do uczestników spotkania w Asyżu (27 X 1986)*, 1, *Insegnamenti IX/2* (1986), s. 1250.

¹²⁰ Zob. *tamże*, 3–4, s. 1250–1251.

¹²¹ Zob. J. L a n g a n, *So Ancient and So New: the Pope Meets American Youth at Denver*, „Communio” 22(1995), 613–624. Dają one możliwość autentycznego przeżycia spotkania, por. J. B u k o w s k i, *Zarys filozofii spotkania*, Kraków 1987 – autor podkreśla ważność pojęcia „spotkanie” w myśli Karola Wojtyły.

¹²² Jan Paweł II, *Przemówienie na Audiencji generalnej (22 X 1986)*, 4, *Insegnamenti IX/2* (1986), 1146.

W czasie spotkania modlono się w milczeniu, także osobno lub w obecności innych. Na zakończenie Papież, gospodarz spotkania, wypowiedział wobec wszystkich to, czym to spotkanie napełniło jego serce jako wyznawcy Chrystusa i pierwszego sługi Kościoła katolickiego¹²³. Chociaż nie usiłowano zatuszować zasadniczych różnic między religiami czy sprowadzić ich do wspólnego mianownika, spotkanie to było znakiem głębokiej jedności tych wszystkich, którzy szukają w religii duchowych i transcendentnych wartości¹²⁴. Parę lat wcześniej Papież powiedział do narodów Azji: *co zgromadza i jednoczy w szczególny sposób chrześcijan i wyznawców innych religii, to uznanie potrzeby modlitwy jako wyrazu ludzkiej duchowości skierowanej ku Absolutowi*¹²⁵.

Uznanie modlitwy za centralny, zaiste najistotniejszy akt religii jest podstawowym i organizującym elementem myśli J a n a P a w ł a II o religiach, wśród których umieszcza i chrześcijaństwo. W ten sposób pragnie on też dać odpowiedź na pytanie, jak pogodzić wielość religii z chrześcijańską prawdą o uniwersalności i wyłączności misji Chrystusa i Kościoła

2. POWSZECHNOŚĆ RELIGII

Gdy Vittorio M e s s o r i zadał Ojcu Świętemu pytanie: *Jeśli jest jeden Bóg, dlaczego dozwala, by było tyle różnych religii?*, wyrażał coś, co dla wielu jest podstawowym problemem i wyzwaniem¹²⁶. Papież jest świadom tej wielości, czemu dał wyraz w encyklice *Redemptor hominis: Jeśli mowa o religii, to chodzi najpierw o religię jako zjawisko powszechne, towarzyszące dziejom człowieka od początku*¹²⁷. To najpierw jest tu istotne. Papież w swoim poglądzie na temat religii zakłada najpierw powszechność religii.

Powszechność ta świadczy o jedności całej ludzkości pod względem początku oraz wiecznego i ostatecznego celu człowieka, a więc stworzenia i odkupienia¹²⁸. Religie, naucza Papież, odzwierciedlają pragnienie ludzi w ciągu wieków, by wejść w stosunek z Bytem Absolutnym¹²⁹. Jest ono pragnieniem całego ludzkiego bytu, a nie

¹²³ Zob. *tamże*, s. 1251 i 1261.

¹²⁴ Zob. J a n P a w e ł II, *Przemówienie do kardynałów i prałatów Kurii Rzymskiej (22 XII 1986)*, AAS 78(1986), 1082.

¹²⁵ J a n P a w e ł II, *Radiowe orędzie do narodów Azji (Manila, 21 II 1981)*, AAS 73(1981), 393.

¹²⁶ Zob. np. K. R a h n e r, *Christianity...*, s. 115. 127 RH 11.

¹²⁸ Zob. J a n P a w e ł II, *Przemówienie do kardynałów...*, s. 7;

¹²⁹ J a n P a w e ł II, *Przemówienie do uczestników spotkania w Asyżu...*, s. 1251; zob. RH 11.

tylko wyrazem subiektywnej świadomości¹³⁰. A ponieważ wszyscy ludzie zostali stworzeni i odkupieni przez Boga oraz powołani do tego samego celu, istnieje wśród nich podstawowa i uniwersalna jedność w istnieniu. I ta *uniwersalna jedność (...)* zostawia ślad w rzeczywistości życia ludzi, nawet gry należą do różnych religii¹³¹. Wszyscy też ludzie szukają sensu swojego istnienia, choć nie wszyscy są świadomi, że jest to poszukiwanie Boga, które Papież nazywa *najgłębszym dążeniem ducha ludzkiego*¹³². Nawet jeśli dla niektórych pozostaje On Wielkim Nieznanym, wszyscy szukają tego samego żywego Boga¹³³. Jest jednak wielka różnica w tym, co oznacza *Wielki Nieznany* dla ateisty, a co dla ludzi religijnych, czczących nieznanego Boga, czy też Boga, który – zgodnie z ich wiarą – nie wychyla się ze swej transcendentnej rzeczywistości i nie objawia się człowiekowi. Uniwersalne pragnienie, *by wejść w stosunek z Bytem Absolutnym* istnieje więc w człowieku, bo pochodzi od Boga.

Religia jest wielkim „tak” wypowiedzianym temu pragnieniu; potwierdzeniem, że ludzkie poszukiwanie Absolutu nie jest iluzją, która prowadzi do nikąd. W ten sposób *religie starają się odpowiedzieć na ludzkie poszukiwanie ostatecznego wyjaśnienia stworzenia i sensu ludzkiej drogi przez życie*¹³⁴. Stwarzają w człowieku świadomość rzeczywistej obecności Absolutu, choćby to było niejasne „poczucie sacrum”, jak w animizmie¹³⁵. Religia też skierowuje *wszystko, co jest ludzkie w nas, ku Bogu*¹³⁶. Wyzwała w nas zdolność do autentycznego życia. Jak pisał Romano Guardini, *głód i pragnienie Boga to charakterystyczna cecha człowieka. Jeśli brak w nim tego, nie oznacza to wcale, że nie potrzebuje Boga, ale że jest chory i potrzebuje uzdrowienia*¹³⁷. Wierzyć w Boga, to również znać prawdę o świecie; Bóg jest w nim zawsze obecny, ale ukryty, z tego ukrycia wywołujemy Go wiarą¹³⁸.

¹³⁰ Zob. K. Schmitz, *At the Center of the Human Drama: the Philosophical Anthropology of Karol Wojtyła: John Paul II*, w: M. J. McGivney, *Lectures of the John Paul II*, Washington 1993, s. 138.

¹³¹ Jan Paweł II, *Przemówienie do Kardynałów...*, s. 1086.

¹³² Jan Paweł II, *Homilia w czasie Mszy św. w Delhi (1 II 1983)*, w: *Insegnamenti*, IX/1 (1986), 254; zob. tenże, *Przemówienie do przedstawicieli religii niechrześcijańskich*, Madras (5 II 1986), w: tamże, s. 319; RH 11.

¹³³ Zob. Jan Paweł II, *Orędzie do narodów Azji, Manila (5 II 1981)*, w: AAS 76(1981), 393.

¹³⁴ Tamże.

¹³⁵ Zob. Jan Paweł II, *Przemówienie do animistów w Lago Togo*, w: *Insegnamenti* VIII/2 (1985), 267.

¹³⁶ Tenże, *Przemówienie do członków różnych religii, Delhi (2 II 1986)*, w: *Insegnamenti* IX/1 (1986), 281.

¹³⁷ R. Guardini, *O Bogu żywym*, Warszawa 1987, s. 113.

¹³⁸ Tamże, s. 96.

Religie są „szukaniem Boga”, a więc mają ten sam cel, wyrażają to samo *najgłębsze dążenie ducha ludzkiego*. Mają one także wspólną przyczynę: jest nią dynamiczna obecność Słowa w duszach tych, co Boga szukają. Jak powiedział Papież w Indiach, *gdzie jest poszukiwanie Absolutu, tam też jest doświadczenie bóstwa*¹³⁹. A to poszukiwanie jest odpowiedzią na łaskę. Podobnie wypowiedział się w Japonii, mówiąc, że elementy „czcigodnej tradycji”, której jego słuchacze są spadkobiercami, są darami udzielonymi przez Boga¹⁴⁰. Również w *Redemptoris missio* znajdujemy podobne wyrażenia: *Bóg czyni wszystko, aby na różne sposoby być obecnym nie tylko dla pojedynczych jednostek, ale także dla narodów poprzez ich bogactwa duchowe, których głównym i zasadniczym wyrazem są religie, chociaż mają one braki, niedostatki i błędy*¹⁴¹. Tak więc, religie są skutkiem i objawieniem Bożej obecności w świecie.

Mówić o dynamicznej i uświęcającej obecności Boga w świecie, to odnosić się do Ducha Świętego. Kluczem do zrozumienia papieskiej teologii religii, jak i do innych dziedzin jego nauczania, jest odnawiana i podkreślana przezeń pneumatologia. Jak pisze Sullivan, w wypowiedziach Jana Pawła II dotyczących niechrześcijańskiego świata obecność i działanie Ducha Świętego jest zasadniczym tematem¹⁴². Sam zresztą Papież pisze, że nauka o Duchu Świętym wymaga sięgania do początku, być świadomym Jego działania *od początku, w całym świecie*¹⁴³. Ale trzeba także sięgać „wszerz”, gdyż Duch Święty wieje, kędy chce (zob. J 3,8), działa także poza widzialnym ciałem Kościoła¹⁴⁴. I to jest, przypomina, nauka Soboru, zgodnie z którą dla tych, którzy Chrystusa nie znają i *zostali wychowani w innych tradycjach religijnych* [...]. *Chrystusowe zbawienie dostępne jest mocą łaski, która, choć ma tajemniczy związek z Kościołem, nie wprowadza ich do niego formalnie, ale oświeca ich w sposób odpowiedni do ich sytuacji wewnętrznej i środowiskowej*¹⁴⁵.

Religie jednak nie są jedynie kontekstem zbawienia, mają one rolę w pośredniczeniu w nim¹⁴⁶. *Zdecydowane przekonania w wierze wyznawców religii pozachrześcijańskich są również owocem Ducha Prawdy*¹⁴⁷. Cnoty proponowane przez religie są także *owocami*

¹³⁹ Jan Paweł II, *Homilia w czasie Mszy św. w Delhi...*, s. 254.

¹⁴⁰ Tenże, *Przemówienie w Tokio, 24 XI 1981*, w: *Insegnamenti* IV/1(1981), 307.

¹⁴¹ *RMis* 55.

¹⁴² F. A. Sullivan, *Salvation...*, s. 197.

¹⁴³ Jan Paweł II, Encyklika *Dominum et vivificantem* (skrót: DeV), Rzym 1986, nr 53.

¹⁴⁴ Zob. RH 6.

¹⁴⁵ *RMis* 10.

¹⁴⁶ Zob. F. A. Sullivan, *Salvation...*, s. 196: ma on rację, dostrzegając wkład Jana Pawła II w rozwój nauki na ten temat.

¹⁴⁷ RH 6.

*boskiego Ducha*¹⁴⁸. Duch Święty działa w sercu każdego człowieka'', w jego inicjatywach religijnych, i we wszystkich jego wysiłkach skierowanych ku prawdzie, ku dobru, ku Bogu. Jego działanie ma wymiar nie tylko jednostkowy, ale i społeczny: obecność i działanie Ducha nie dotyczą tylko jednostek, ale społeczeństwa i historii, narodów, kultur, religii. Tak więc, Duch Święty zasiewa 'ziarno Słowa', obecne w obrzędach i w kulturach, i otwiera je ku dojrzałości w Chrystusie¹⁴⁹.

Sobór podkreślił działanie Ducha Świętego we wszystkich dziedzinach życia. Jan Paweł II uwypuklił jego działanie w religiach. Bowiem religie świata odgrywały i wciąż odgrywają opatrnościową rolę w boskiej ekonomii zbawienia¹⁵⁰. Dlatego Kościół w stosunku do innych religii wyraża szacunek dla człowieka w jego poszukiwaniach odpowiedzi na najgłębsze pytania życia, i szacunek dla działania Ducha w człowieku¹⁵¹.

Specjalnym miejscem i narzędziem zarazem działania Ducha jest modlitwa: *każda autentyczna modlitwa ma swe źródło w Duchu Świętym, tajemniczo obecnym w sercu każdego człowieka*¹⁵². Papież wyraża nadzieję, że *kiedy duch ludzki otwiera się (do Boga) w modlitwie, nawet wtedy, gdy jest On Nieznany Bogiem dla takiego człowieka, usłyszy się echo tego samego Ducha, który [...] modli się w nas i za nas*¹⁵³.

3. RELIGIA JAKO SZKOŁA MODLITWY

Modlitwa jest dla J a n a P a w ł a II najistotniejszą cechą i zadaniem religii. Jest ona naturalnym rezultatem wiary w istnienie Boga. Wyraża na różne sposoby ludzki stosunek do żywego Boga. *Modlitwa jest oddechem duszy. Każdy kto uwielbia żywego i prawdziwego Boga wierzy w niezmierną wartość modlitwy i czuje jak potrzeba modlitwy wybucha z jego wnętrza*¹⁵⁴. To ona pogłębia naszą świadomość ostatecznej rzeczywistości¹⁵⁵. Dlatego, uznanie konieczności modlitwy jako wyrazu ludzkiej duchowości skierowanej ku Absolutowi łączy chrześcijan i wyznawców innych religii¹⁵⁶.

¹⁴⁸ Przemówienie do przedstawicieli innych religii..., s. 307.

¹⁴⁹ RMis 28.

¹⁵⁰ Zob. Dialog i Proklamacja..., n. 17.

¹⁵¹ Tamże, 29.

¹⁵² Tamże.

¹⁵³ Jan Paweł II, Orędzie do narodów Azji..., s. 393.

¹⁵⁴ Tenże, Przemówienie na audiencji generalnej..., s. 1147.

¹⁵⁵ Tenże, Przemówienie do uczestników spotkania w Asyżu..., s. 1251.

¹⁵⁶ Tenże, Orędzie do narodów Azji..., s. 393.

Modlić się, to uznać prawdę naszej egzystencji jako stworzenia, a zarazem postępować w kierunku osiągnięcia naszego ostatecznego celu: komunii z Bogiem. I to jest chyba, w najgłębszym sensie, prawda, dobro i świętość obecne w religiach świata. Podobieństwa w doktrynie i zasadach moralnych są skutkiem tej orientacji ku Bogu żywemu i prawdziwemu, Stwórcy i Zbawicielowi wszystkich. Dążąc do tego wspólnego celu, wszyscy ludzie religijni idą, pisze Papież, w tym samym kierunku. Dlatego, kiedy się modlą, dają wyraz tej prawdzie wobec siebie nawzajem, nawet jeśli nie mogą się złączyć w tej samej modlitwie. I stąd najdoskonalszym dialogiem międzyreligijnym nie jest wymiana poglądów, ale wzajemne świadectwo modlitwy. W modlitwie uwidatnia się podstawowa jedność ludzkości płynąca z tajemnicy stworzenia i odkupienia. Ta jedność jest zwykle ukryta przed naszymi oczyma, lecz takie dni jak w Asyżu pozwalają nam ją dostrzec choć na moment¹⁵⁷. Tak więc, elementem wspólnym i owym soteriologicznym korzeniem obecnym we wszystkich religiach jest to, by przywołać wyrażenie Pawła VI, że są szkołą modlitwy¹⁵⁸. W tym też leży ich wspólnota z chrześcijaństwem i zbawcza wyższość nad ateizmem.

4. WSPÓLNY SOTERIOLOGICZNY KORZEŃ RELIGII

Nie możemy powiedzieć, że Papież nie dostrzega problemu, o który pytał Vittorio M e s s o r i: problemu wielości religii. W cytowanych powyżej słowach papieskich słowo religia pojawia się i w liczbie mnogiej, i pojedynczej. Innymi słowy, chodzi zarówno o powszechny fakt religii, jak i różnorodne formy, które przybiera. Papież przypisuje pozytywną rolę istniejącym na świecie konkretnym religiom, a nie jakiejś hipotetycznej gnozie. A jednocześnie obiera, jako punkt wyjścia do rozważań nad religiami, ich „wspólny trzon i wspólny korzeń”¹⁵⁹.

J a n P a w e ł II zauważa podobieństwa między religiami. W orędziu do narodów Azji mówił, że tamtejsze starożytne kultury proponują *drogi życia i postępowania, które często są bliskie tym znajdującym się w Ewangeliu Chrystusowej*¹⁶⁰. Przykładem takiej bliskości dla Papieża jest ścisły monoteizm islamu i jego cześć dla Abrahama, Jezusa i Maryi¹⁶¹. A w odpowiedzi Messoriemu wskazał,

¹⁵⁷ T e n ż e, *Przemówienie do Kardynałów...*, s. 1086.

¹⁵⁸ Zob. *EN 53*.

¹⁵⁹ *Przekroczyć próg...*, s. 73.

¹⁶⁰ J a n P a w e ł II, *Orędzie do narodów Azji...*, s. 393.

¹⁶¹ *Tamże*; zob. J a n P a w e ł II, *Przemówienia do wyznawców islamu, Insegnamenti VIII/2 (1985), 334, 488–492*.

że powinniśmy się zadziwić nad tym, jak wiele mają wspólnych elementów¹⁶².

Jednak nie w tych podobieństwach leży istota rzeczy. One są tylko odbiciem tego, co jest powodem powszechności religii – Bożego działania. Podobnie jak Sobór i P a w e ł VI, J a n P a w e ł II przyjmuje opinię Ojców Kościoła, którzy widzieli w różnych religiach jakby refleksy jednej prawdy, a „*semina Verbi*” świadczą o tym, że na różnych wprawdzie drogach, ale przecież jakby w jednym kierunku postępuje to najgłębsze dążenie ducha ludzkiego, które wyraża się w szukaniu Boga¹⁶³. To one, „*semina Verbi*”, tworzą wspólny soteriologiczny korzeń wszystkich religii¹⁶⁴. Ojciec Święty za każdym razem pisze słowo *Verbi* z dużej litery. Ta pisownia sugeruje poprawną interpretację, jaką mamy na przykład w *Redemptor hominis*. Dążenie ducha ludzkiego, by szukać Boga, nie płynie tylko z jakiejś naturalnej tendencji rozumu ludzkiego, lecz jest skutkiem działania odwiecznego Słowa Bożego. I w tym znaczeniu jego nauka oddaje wiernie myśl Ojców Kościoła. Odkrywali oni w poglądach filozofów greckich podobieństwa do Objawienia – były one wynikiem działania logosu (słowa), a tym słowem, w którym ma udział cały rodzaj ludzki, jest Chrystus, Jednorodzony Syn Boga¹⁶⁵. Dla J u s t y n a, pierwszego, który tę naukę rozwinął, Słowo Boże, przed swoim objawieniem w ciele, rozsiewało się po całym świecie, nauczało całą ludzkość, choć tylko w sposób częściowy i ukryty¹⁶⁶. Również dla J a n a P a w ł a II podobieństwa w religiach świadczą o obecności Chrystusowego dynamizmu we wszystkich ludziach¹⁶⁷. Stąd wartość tych religii nie płynie z faktu podobieństwa do chrześcijaństwa, ale z tego, że są odpowiedzią na łaskę, i to odpowiedzią uznającą dawcę tej łaski.

¹⁶² Zob. *Przekroczyć próg...*, s. 73–76.

¹⁶³ *RH 11*. Cytowane w tej encyklice teksty patrystyczne nie odnoszą się wyraźnie do religii, lecz do ludzi żyjących „zgodnie z logosem”. H. de L u b a c, w cytowanym dziele o Kościele uważał, że przynajmniej niektórzy z Ojców obejmowali tym pojęciem także religię. Zob. także J a n P a w e ł II, *Orędzie do narodów Azji...*, s. 393; *RMis 28, 35; Dialog i Proklamacja...*, n. 16.

¹⁶⁴ Zob. *Przekroczyć próg...*, s. 75.

¹⁶⁵ Zob. Justyn Męczennik, *I Apologia*, 46, 1–4.

¹⁶⁶ *2 Apologia 8, 1–3; 10, 2; 13, 3*. Nawet jeśli Justyn przejął termin „logos” ze stoickiej nauki, stwierdzającej, że cały świat jest przeniknięty kosmiczną myślą (logos), która daje ludziom możliwość odkrycia prawdy, to całkowicie go przetworzył w oparciu o biblijne rozumienie stwórczego Słowa Bożego, przyjmując zwłaszcza punkt widzenia Ewangelii św. J a n a. Zob. R. A. M a r k u s, *Christianity in the Roman World*, New York 1975, s. 42; M. J. E d w a r d s, *Justin's Logos and the World of God*, „*Journal of Early Christian Studies*” 3(1995), 261–280.

¹⁶⁷ Kevin M c N a m a r a uważał obecność w różnych religiach pewnych prawd o Bogu, które można poznać tylko poprzez objawienie, za dowód istnienia w nich nadprzyrodzonego objawienia: *Is there a Christian...*, s. 152.

Nie znaczy to jednak, że Jan Paweł II godzi się na jakiś paralelizm religijny głoszący, że wyznawcy różnych religii dążą równoległymi ścieżkami do Boga. Wielość religii nie jest dla Papieża czymś w istocie swej pozytywnym. Przyznał, że oprócz różnic między ludźmi i narodami, które są odzwierciedleniem bogactwa darów Bożych udzielanych hojnie różnym narodom, są też i różnice, mające swe źródło w „ludzkiej fakcie”, i te muszą być przewyżczone¹⁶⁸.

5. ROLA KOŚCIOŁA

Ojciec Św. nie ukrywa ani nie osłabia ostrości wiary w wyłączność roli Jezusa Chrystusa i specjalnej sytuacji religii chrześcijańskiej i Kościoła. Ostatnio dał temu wyraz wobec tak świeckiej i religijnie pluralistycznej publiczności jaką jest Zgromadzenie Ogólne Narodów Zjednoczonych¹⁶⁹. Samo spostrzeżenie prawdy i dobra w innych religiach winno stać się dla chrześcijan przypomnieniem o szczególnej roli i wyjątkowej godności ich wiary. W jednym z dokumentów naucza: *inne religie stanowią pozytywne wyzwanie dla Kościoła: pobudzają go bowiem zarówno do odkrywania i rozpoznawania znaków Chrystusa i działania Ducha, jak też do pogłębienia własnej tożsamości i dawania świadectwa integralności Objawienia, którego jest stróżem dla dobra wszystkich*¹⁷⁰.

Trzeba także zauważyć, jak to nazywa S a w a r d, chrystocentryczny charakter pneumatologii Jana Pawła II. *Nie ma posłania Ducha Świętego (po grzechu pierworodnym) bez Krzyża i Zmartwychwstania. To zmartwychwstały Chrystus 'przynosi' Apostołom Ducha Świętego [...], podaje im tego Ducha jakby w ranach swojego ukrzyżowania. Odkupienie, które zostało w całości dokonane przez Wcielonego Syna, i teraz jest stale dokonywane w sercach i sumieniach ludzkich – dokonywane w dziejach świata – przez Ducha Świętego, który jest 'innym pocieszycielem'*¹⁷¹. (Jak zauważa Saward, to nauczanie jest odrzuceniem i korektą drogi *od uniwersalnej pneumatologii do chrystologii* proponowanej przez R a h n e r a, a rozwiniętej przez teologię pluralistyczną)¹⁷².

Ten chrystocentryzm prowadzi do tezy o konieczności Kościoła w porządku zbawienia. Jak podkreśla Papież, chrześcijańska teologia nie może rozdzielać dwu prawd: *rzeczywistą możliwość zbawienia w Chrystusie dla wszystkich ludzi i konieczność Kościoła w porządku*

¹⁶⁸ Jan Paweł II, *Przemówienie do członków Kurii...*, s. 1085.

¹⁶⁹ Zob. także *RMis* 9.

¹⁷⁰ *Tamże*, 56.

¹⁷¹ *DeV* 24; zob. J. S a w a r d, *Christ in the Answer: The Christ-Centered Teaching of Pope John Paul II*, Edinburgh 1995, s. 25.

¹⁷² J. S a w a r d, jw. s. 106.

zbawienia¹⁷³. Kościół jest konieczny właśnie dlatego, że jest to zbawienie w Chrystusie. To, że inne religie mogą być dla ich wyznawców drogą do Boga, nie umniejsza konieczności Kościoła. *Fakt, że wyznawcy innych religii mogą otrzymać łaskę i zostać zbawieni przez Chrystusa nie przekreślają tego, że Kościół jest zwyczajną drogą zbawienia i tylko on posiada pełnię zbawczych środków*¹⁷⁴. Co więcej, łaska udostępniająca zbawienie wyznawcom innych religii, choć nie wprowadza ich do niego formalnie, to jednak ma tajemniczy związek z Kościołem¹⁷⁵.

Ojciec Św. nie wyklucza, że religie mogą spełniać funkcję pośredniczącą, ale podkreśla, że *czerpiają one znaczenie i wartość wyłącznie z pośrednictwa Chrystusa i nie można ich pojmować jako równoległe i uzupełniające się*¹⁷⁶. Zakłada niepełność i pewne podporządkowanie innych religii wierze w Chrystusa. W Asyżu, powiedział do Kardynałów, odwołując się do *Lumen gentium* (n. 15): *ci, którzy nie przyjęli jeszcze Ewangelii są zorientowani do tej najwyższej jedności Ludu Bożego, do której chrześcijanie już należą poprzez dar wiary i chrztu*¹⁷⁷. Przez wierność swym religiom, jak pisał D i N o i a, ich wyznawcy uzyskują już pewien związek z Kościołem¹⁷⁸. Dlatego, *gdy Duch Święty działa w sercach ludzi i w dziejach narodów, w kulturach i w religiach, podejmuje On zadanie przygotowania do Ewangelii*¹⁷⁹.

Czy to przygotowanie jest tylko budowaniem pewnych fundamentów intelektualnych i duchowych, które uczynią przyjęcie nauki chrześcijańskiej i wstąpienie do Kościoła łatwiejszym? Z pewnością tak je rozumieli Ojcowie Kościoła, gdy odnosili je do mądrości greckiej. Wydaje się, że i wielu przedstawicieli inkluzywizmu tak pojmuje „*semina Verbi*”. Jednak jeżeli można to odnieść do filozofii, to w przypadku innych religii nie jest to takie proste. Doświadczenie uczy, że przyjmowanie nauki płynącej z innych religii, zwłaszcza wielkich religii dalekiego Wschodu, często utrudnia przyjęcie chrześcijaństwa, właśnie z powodów doktrynalnych. Tak więc, przygotowanie to nie jest zasadniczo kwestią pojęć i doktryn, ale wiąże się z otwarciem na tego samego Ducha, Ducha Chrystusowego, który działa w Kościele. *Powszechnego działania Ducha Świętego nie należy [...] oddzielać od Jego specyficznego działania w Ciele Chrystusa,*

¹⁷³ *RMis* 9.

¹⁷⁴ *Tamże*, 55.

¹⁷⁵ *Tamże*, 10.

¹⁷⁶ *Tamże*, 5.

¹⁷⁷ Jan Paweł II, *Przemówienie do Kardynałów...*, s. 1086.

¹⁷⁸ J. A. Di Noia, *Implicit Faith, General Revelation and the State of Non-Christians*, „*The Thomist*” 47(1983), 235–239.

¹⁷⁹ *RMis* 29.

którym jest Kościół¹⁸⁰, pisze Papież. Działalność Ducha Świętego jest wszędzie i zawsze' związane z tajemnicą Wcielenia i Odkupienia¹⁸¹. Każdy, kto się modli, kto szuka Boga jest już wciągnięty w tajemnicę zbawienia, dokonaną i obwieszoną w Chrystusie.

Zauważmy też, że Papież nie mówi o przygotowaniu do Kościoła, lecz do Ewangelii, Dobrej Nowiny, która mówi o zbawieniu w Chrystusie, o tym, że wszyscy ludzie są powołani do jedności Ludu Bożego. Ta jedność nie urzeczywistni się w pełni w tym wieku. Kościół jest tylko sakramentem zbawienia, a więc znakiem i narzędziem tej jedności. I on jedynie jest tym sakramentem. Według J a n a P a w ł a II, to pojęcie zaproponowane przez Sobór jest kluczem do zrozumienia powiązania między misją Kościoła i jednością ludzkości¹⁸².

Słowo „sakrament”, to jedno z tłumaczeń greckiego *mysterion*. Gdy mówimy o sakramentach, wkraczamy w sferę tajemnicy. Rola Kościoła w porządku zbawienia jest rzeczywiście przedmiotem wiary. Podobnie jest nim związek między *rzeczywistą możliwością zbawienia w Chrystusie wszystkich ludzi* (co dziś wymaga, byśmy uznali także zbawczą instrumentalność ludzkich religii) a *koniecznością Kościoła w porządku zbawienia* (co nie oznacza dla człowieka konieczności przynależenia do niego w tym wieku). Także *Gaudium et spes* n. 22, często cytowany przez Papieża co do tych kwestii, podkreśla, że sposób, w jaki Duch Święty daje możliwość wszystkim ludziom dojścia do uczestnictwa w misterium paschalnym, jest *Bogu wiadomy*. Natomiast Papież mocno uwypukla, że łaska, mocą której Chrystusowe zbawienie staje się dostępne dla wszystkich, *ma tajemniczy związek z Kościołem*¹⁸³.

Odwoływanie się do tajemnicy, zauważa P. T i h o n, jest często znakiem, że nie jest nam łatwo scalić w jedno różnych aspektów prawdy pojawiających się nam jako konieczne¹⁸⁴. Ale trudność ta nie musi świadczyć o braku rozeznania; często jest skutkiem tego, że mamy do czynienia z nadprzyrodzoną tajemnicą. Do niej także odwołuje się Papież, gdy przypomina teologom, że dyskusja o religiach musi ją zakładać, gdyż inaczej przestanie mieć charakter teologiczny. Lecz w nauczaniu Jana Pawła II jest jeszcze coś więcej – proponuje on drogi do naświetlenia tej tajemnicy.

Opracowanie językowe: K. Misiaszek SDB

¹⁸⁰ Tamże.

¹⁸¹ *DeV* 53.

¹⁸² Zob. *RMis* 9, 20: Jan P a w e ł II, *Przemówienie do Kardynałów...*, s. 1083, 1085.

¹⁸³ *RMis* 10.

¹⁸⁴ P. T i h o n, *Retour aux missions? Un lecture de l'Encyclique „Redemptoris Missio”*, *Nouvelle Revue Théologique* 114(1992), 79.

Ks. Janusz A. I h n a t o w i c z – dr teol., profesor teologii w St. Thomas University, Houston (Texas) – USA, poeta. Pisał doktorat poświęcony konsekrowanemu życiu świeckich.

John Paul II and non-Christian Religions

Summary

In the wake of Vatican and as a consequence of closer contacts with the world's religions resulting from the globalization of the world, the old question of the role that non-Christian religions play in the salvation of their followers has achieved a new context and a new urgency. The present writer examines various answers to this questions preparing Vatican II, as well as interpretations and developments of the Council's teaching. These views may be divided into two groups: those that have as their starting point the uniqueness of Christianity as a revealed religion, and those which the concept of religion as a human effort to grasp an ineffable and contentless experience of encounter with Transcendence. Both attempts approach religions primarily as a source of concepts and symbols to express knowledge of God. As the author attempts to show both, for that very reason, lead to certain aporias.

He believes that in the teaching and apostolic activity of Pope John Paul II a different approach is to be found: religion is seen primarily as cult offered to God and a school of prayer. This starting point enables the Pope to affirm real soteriological role of non-Christian religions without weakening the principle of the uniqueness and universality of the mission of Christ.

The following elements of the Pope's teaching are stressed. (1) Going beyond Paul VI, the present Pope gives a religious dimension on the dialogue among religions. He sees the summit of this dialogue in an encounter in prayer (1986 meeting at Assisi is the best example). (2) He sees the universality of religion as due to the fact that all human beings come from God and are capable of God, religion is a great affirmation that it is possible to reach communion with God. The practice of religion is an opening to God prayer. Prayer is the natural consequence of belief in God. (3) Moreover religion as such is a gift of God, through it God is present not only to individuals but in cultures. Religion is the work of the Holy Spirit, and as such has a mediating role in salvation. Thus all religions have a common *soteriological root*. More than similar beliefs is involved, but the fact of their common origin in God's gracious action. (This adopts to religions patristic concept of *semina verbi*). (4) Still, plurality of religions is not something entirely positive, it is one of those *human facts* that must be overcome.

This brings us to the role of the Church. All religions serve in some fashion as *preparation for the Gospel*, not primarily through proposing true doctrines, but through opening human beings to prayer. All who pray have already been drawn into the mystery of salvation accomplished and revealed in Christ. Of the salvation the Church is a sacrament.

Janusz A. Ihnatowicz