

Adam Michałek

„De facto” czy „de iure”? : od teologii religii do teologii pluralizmu religijnego

Nurt SVD 44/1(127), 75-94

2010

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.

De facto czy de iure?
Od teologii religii do teologii pluralizmu religijnego

Adam Michałek SVD

Ur. 1959 w Pszowie (Górny Śląsk). 1985 święcenia kapłańskie (Księża Werbiści, Pieniężno) i mgr teologii (KUL). Od 1986 praca duszpastersko-formacyjna w Zairze (dzisiaj D.R. Kongo); 1993 licencjat z misjologii (Uniwersytet Św. Pawła w Ottawie); 1999 licencjat z religioznawstwa i teologii religii (Uniwersytet Katolicki w Paryżu); 2002 DEA (Sorbona); 2007 doktorat połączony (Uniwersytet Katolicki w Paryżu i Uniwersytet Katolicki w Leuven). Zainteresowania badawcze: teologia religii i dialog międzyreligijny, teologia afrykańska, podwójna przynależność religijna, pytania graniczne w zakresie teologii fundamentalnej.

Wprowadzenie

1. Nowa dyscyplina o długiej tradycji
 2. Chrystus w religiach
 - 2.1. Ekskluzywizm (albo eklezjocentryzm)
 - 2.2. Inkluzywizm (albo chrystocentryzm)
 - 2.3. Pluralizm (albo teocentryzm)
 3. Jaki model pluralizmu religijnego?
 - 3.1. Działanie Słowa przed Jezusem, w Jezusie i poza Jezusem
 - 3.1.1. Ziarna Słowa w tradycjach religijnych
 - 3.2. Powszechna obecność Ducha Bożego
 - 3.2.1. Działanie Ducha poza człowieczeństwem Jezusa
 4. Drogi zbawienia i pluralizm religijny *in principio*
- Zakończenie

Wprowadzenie

Refleksja teologiczna jest ściśle związana z kontekstem egzystencjalnym podmiotu wierzącego. Interpretując depozyt wiary, dyskurs teologiczny odzwierciedla również tło historyczne – nadzieje, obawy i aspiracje chwili jego powstania.

Historia drugiej połowy XX wieku zmusiła polskich teologów do zajęcia stanowiska **opozycji** wobec niewiary, na niekorzyść (właściwej dla teologii) postawy **propozycji** wiary. Odnoszę wrażenie, że nawet po zmianie ustroju politycznego w 1989 roku i odzyskaniu wolności słowa i wyznania, polski teolog odnajduje się przede wszystkim w roli „apologety”. W niektórych kręgach, ów status „obrońcy wiary” znalazł uzasadnienie w przeświadczeniu o wyjątkowej (mesjańskiej wręcz) roli polskiego Kościoła w świecie – szczególnie za pontyfikatu Jana Pawła II.

Teologia religii, jako odrębna dyscyplina teologii, rodzi się w okresie *Vaticanium Secundum*. Dla Kościoła w Polsce lata 60. XX wieku to okres zapowiadający ideologiczną „odwilż” – wielka liczba polskich misjonarzy otrzymuje „paszport na misję”. Priorytetem staje się więc lektura dekretu *Ad gentes*; tekst deklaracji *Nostra aetate* zostanie dowartościowany nieco później, kiedy Jan Paweł II zapewni, że „dialog międzyreligijny należy do misji ewangelizacyjnej Kościoła” (por. *Redemptoris missio*, 55). Celem spotkania wierzących, chrześcijan i wyznawców innych religii nie będzie więc bezkompromisowa obrona doktryny swojej własnej religii, ale – pozostając do końca wiernym swojej wizji Boga i człowieka – poznanie doświadczenia transcendencji innego wierzącego.

Teologiczna refleksja nt. znaczenia innych religii w ekonomii zbawienia i perspektywa dialogu międzyreligijnego w polskim kontekście społeczno-kulturowym nie wywołują wiele skojarzeń. W kraju, w którym: 1) ok. 90% obywateli deklaruje swoją przynależność do chrześcijaństwa-katolicyzmu – ekumenizm wyznaniowy nigdy nie okazał się wielką potrzebą chwili; 2) brak przeszłości kolonialnej i bezsilna obecność Polski na arenie politycznej XX wieku – nie stworzyły przestrzeni spotkania z wyznawcami innych religii. Dzielenie się doświadczeniem Boga, którego żaden system religijny ani ogarnąć, ani opisać do końca nie zdoła – nigdy nie było wyraźnym wyzwaniem w Polsce minionego wieku.

Wobec takich argumentów nasuwa się pytanie o tożsamość i celowość teologii religii – zwłaszcza, że jest to pytanie podmiotu wierzącego, otwartego na rzeczywistość pluralizmu religijnego, tzn. na

wspólnotę wierzących w szerokim, „ekumenicznym” tego słowa znaczeniu, który w Europie jest już faktem.

Pluralizm religijny jest dziś wielkim wyzwaniem. Przypomnijmy często cytowaną i jakże celną obserwację niemieckiego teologa Hansa Künga, który ostrzega, że nie będzie pokoju na świecie bez pokoju między religiami¹. Niestety, ataki 11 września 2001 w Nowym Jorku, 11 marca 2004 w Madrycie i 7 lipca 2005 roku w Londynie – nadają deklaracji teologa jeszcze głębszy wymiar. Świat niepokojony jest konfliktami o podłożu religijnym, ale czy ekstremalne motywacje jednostek reprezentują ambicje wszystkich wierzących danej religii? Nie zapominajmy o bezprecedensowym spotkaniu międzyreligijnym w Asyżu, 27 września 1986 roku, wypełnionym „Modlitwą o Pokój”. Poza uporczywym i fatalistycznym szukaniem tego, co religie dzieli, teologicznie uzasadnioną opcją jest poszukiwanie tego, co łączy. Jest to jednak przedsięwzięcie ryzykowne i dalekie od definitywnych, doktrynalnych konkluzji. Uprawianie teologii religii przypomina „stąpienie po terenie zaminowanym”.

Jaki status pluralizmowi religijnemu może przyznać chrześcijańska teologia religii? Czy inne religie odgrywają szczególną rolę w Bożej ekonomii zbawienia ludzkości, czy stanowią tylko „przeszkodę” dla misji ewangelizacyjnej? Zasadnicze pytanie, nawołujące do debaty teologów religii brzmi dzisiaj: czy pluralizm religijny należy zaakceptować jako rzeczywistość *de facto* istniejącą w świecie, czy też interpretować go jako istniejący *de iure* albo *de principio* – ponieważ zamierzony przez Boga?²

Emblematycznym przedstawicielem teologii pluralizmu religijnego jest belgijski jezuita Jacques Dupuis, z którego poglądami sympatyzuję.

1. Nowa dyscyplina o długiej tradycji

Mimo że narodziny teologii religii sytuuje się w latach poprzedzających *Vaticanum Secundum*, początki refleksji na temat obecności „zarodków Słowa” i „promieni Prawdy” u ludów niechrześcijańskich sięgają epoki Ojców Kościoła. Justyn (II wiek), Ireneusz (ok. 140-202),

¹ „[...] pas de paix entre les nations sans paix entre les religions, bref, pas de paix mondiale sans paix religieuse!” Por. H. Küng, *Projet d'éthique planétaire. La paix mondiale par la paix entre les religions*, Paris 1991, s. 127.

² J. Dupuis, *Vers une théologie chrétienne du pluralisme religieux*, Paris 1997, s. 23; tenże, *Jedność i pluralizm: chrześcijaństwo a religie*, w: M. Rusecki i in. (red.), *Chrześcijaństwo jutra*, Lublin 2001, s. 723.

Klemens Aleksandryjski (ok. 150-215) i inni przedstawiciele tradycji postbiblijnej podkreślają aktywną obecność Słowa w niechrześcijańskich tradycjach religijnych³.

Historia ewangelizacji naznaczona jest działalnością misjonarzy – prekursorów nie tylko adaptacji i inkulturacji, ale i dialogu międzyreligijnego. Raimundus Lullus (1232-1315) wśród muzułmanów, Bartholomeus de Las Casas (1474-1566) w Nowym Świecie, Mateo Ricci (1552-1610) w Chinach, Roberto de Nobili (1557-1656) w Indiach – czynili (często wbrew obowiązującym konwenansom) wyraźne próby nawiązania dialogowej relacji z wartościami „pierwszych religii” ludów ewangelizowanych⁴. Nabierając przekonania do takiej opcji wobec kultur (i ich religii), Kongregacja *de Propaganda Fide* w „Instrukcji dla wikariuszy apostoelskich, udających się do prowincji chińskich: Tonkinu i Kochinchy”, z 1659 roku, nakazuje: „[...] wiarę wnoście, która nie odnosi się z pogardą ani nie rani rytów czy zwyczajów żadnego ludu, jeśli nie są zdrożne, a nawet chce, by były nietknięte”⁵.

Poprzedzone pionierskimi dziełami i deklaracjami Kościoła misyjnego – pierwsze wielkie spotkanie międzyreligijne *par excellence* miało miejsce w Chicago, od 11 do 27 września 1893 roku. Data ta oznacza początek historii dialogu międzyreligijnego. *Meeting* w Chicago, znany jako „World’s Parliament of Religions” [Światowy Parlament Religii] zorganizowany został przez Kościół prezbiteriański i otrzymał aprobatę papieża Leona XIII. Wzięli w nim udział reprezentanci szesnastu religii świata. Ideą przewodnią kongresu było pragnienie „zjednoczenia religii przeciw wszelkiej formie areligijności; uczynienie ze złotej reguły (Mt 7,12)⁶ podstawy owej jedności; zapre-

³ R. Latourelle, *Théologie de la révélation*, Paris 1963, s. 88-91, 96-106; J. Dupuis, *Jésus-Christ à la rencontre des religions*, Paris 1989, s. 172-173; tenże, *Vers une théologie...*, dz. cyt., s. 105-116.

⁴ J. Ries, *Les chrétiens parmi les religions. Des Actes des Apôtres à Vatican II*, Paris 1987, s. 243-246, 349, 356; R. Sugranyes De Franch, *Raymond Lulle, ses idées missionnaires*, w: S. Delacroix (dir.), *Histoire Universelle des Missions Catholiques*, t. 1, Paris 1956, s. 217-218; D. Urvoy, *Ramon Lull et Islam*, w: „Islamochristiana”, nr 7, Rome 1981, s. 127-146; D. Bosch, *Dynamique de la mission chrétienne. Histoire et avenir des modèles missionnaires*, Paris 1995, s. 601, 641; H. Bernard-Maitre, *Le Père de Nobili et les missions de l’Inde (1604-1656)*, w: S. Delacroix (dir.), *Histoire Universelle...*, dz. cyt., s. 45, 49; B. de Las Casas, *De l’unique manière d’évangéliser le monde entier*, Paris 1990, s. 104; F. Orhant, *Bartholomé de Las Casas. De la colonisation à la défense des Indiens*, Paris 1991, s. 56-57, 70-71, 106-107.

⁵ Cyt. za: J. Różański, *Wokół koncepcji inkulturacji*, Warszawa 2008, s. 164.

⁶ „Wszystko więc, co byście chcieli, żeby wam ludzie czynili, i wy im czyńcie!

zentowanie świata [...] jedności religijnej poprzez dobre dzieła o charakterze religijnym”⁷.

2. Chrystus w religiach

Progresywnemu otwieraniu się Kościoła na wartości kulturowe-religijne ludów niechrześcijańskich towarzyszy kardynalne pytanie: jak oni będą zbawieni? Jak pogodzić podwójną afirmację zawartą w 2 rozdziale 1. listu do Tymoteusza: powszechną wolę zbawcza Boga i konieczność mediacji Jezusa Chrystusa w dziele zbawienia ludzkości?

„[Bóg] pragnie, by wszyscy ludzie zostali zbawieni i doszli do poznania prawdy [...] jeden jest Bóg, jeden też pośrednik między Bogiem a ludźmi, człowiek, Chrystus Jezus” (por. 1Tm 2,4-5).

Aby właściwie zrozumieć oryginalność teologii pluralizmu religijnego na przykładzie specyficznej myśli Jacquesa Dupuis, przypomnijmy trzy klasyczne modele, jakie ukształtowały się w chrześcijańskiej teologii religii: ekskluzywizm, inkluzywizm i pluralizm.

2.1. Ekskluzywizm (albo eklezjocentryzm)

Pierwsza szkoła zakłada ekskluzywność zbawienia w Jezusie Chrystusie wyznawanym eksplicytnie w Kościele. Korzenie tego modelu teologii religii sięgają maksymy zapożyczonej od św. Cypriana (zm. 258): „Extra Ecclesiam nulla salus”, aplikowanej formalnie (nawet wobec niechrześcijan) przez Fulgencjusza z Ruspe (467-533). Św. Tomasz z Akwinu (zm. 1274), a następnie Sobór we Florencji (1422) absolutyzują konieczność eksplicytnego wyznania wiary w Kościele. Wśród teologów XX wieku przede wszystkim Karl Barth (1886-1968) i Hendrik Kraemer (1888-1965) hołdują założeniom modelu ekskluzywistycznego: prawda chrześcijańska ma charakter absolutny. Teologia ta, zamknięta na jakikolwiek dialog z religiami, dominuje do lat 50. XX wieku. Za względu na deklarowaną apologetykę „jedynej prawdziwej religii” – chrześcijaństwa, trudno określać ją mianem teologii religii⁸.

Albowiem na tym polega Prawo i Prorocy”. Cyt. za: *Biblia Tysiąclecia*, wyd. IV, Pallotinum [on-line]: www.biblia.poznan.pl/Biblia.htm

⁷ Cyt. za J.Cl. Basset, *Le dialogue interreligieux. Histoire et avenir*, Paris 1996, s. 74. Tłum. własne; zob. także J. Ries, *Les chrétiens parmi les religions*, dz. cyt., s. 405-406, 422.

⁸ J. Dupuis, *Jésus-Christ à la rencontre...*, dz. cyt. s. 135; J. Doré, *La présence du Christ dans les religions non chrétiennes*, w: „Chemins de Dialogue”, nr 9, 1997, s.

2.2. Inkluzywizm (albo chrystocentryzm)

Argumentacja drugiego modelu bazuje na zbawczej roli Jezusa Chrystusa. Religie natomiast, będąc nośnikami „pewnych wartości”, łączą ich wyznawców z misterium Chrystusa. W ten sposób religie „na swój sposób” uczestniczą w życiu Kościoła powszechnego. Henri de Lubac, Yves Congar, Jean Daniélou i Karl Rahner – są emblematycznymi przedstawicielami tego kierunku⁹.

W pierwszej fazie formowania swojej doktryny, inkluzywiści nawiązują do nauki Ojców Kościoła o obecności „zarodków Słowa” i „promieni Prawdy” w narodach pogańskich, oczekujących na przyjście Ewangelii. W 1946 roku de Lubac pisał:

„Możemy przyjąć, mówiąc językiem Biblii i Ojców Kościoła, że każda dusza jest naturalnie chrześcijańska [...] ponieważ w jej wnętrzu lśni obraz Boga; więcej – ona sama jest tym obrazem i pragnie zjednoczyć się ze swoim Modelem, co jest możliwe tylko przez Jezusa Chrystusa”¹⁰.

Chrześcijaństwo jest jedyną religią zdolną ukierunkować dążenia i pragnienia wszystkich ludzi ku pełni zjednoczenia z Bogiem. Zadaniem chrześcijaństwa jest oczyszczenie ludów i narodów z idolatrii oraz wyeksponowanie ich autentycznych wartości. Opcja ta, której owocem jest soborowa deklaracja *Nostra aetate*, prowadzi do nowego, pozytywnego spojrzenia Kościoła na religie. W latach 60. inkluzywizm przybiera formę bardziej radykalną – m.in. za sprawą słynnej (i kontrowersyjnej) tezy „chrześcijan anonimowych” Karla Rahnera¹¹.

2.3. Pluralizm (albo teocentryzm)

Trzeci prąd centralizuje swoją uwagę na Bogu albo bycie absolutnym – od którego zbawienie pochodzi. Najbardziej reprezentatywnymi przedstawicielami tego kierunku są John Hick, Paul Knitter i Raimundo Panikkar.

John Hick reprezentuje poglądy najbardziej radykalne. Brytyjski teolog promuje „rewolucję kopernikańską” w teologii religii, której konsekwencją jest zmiana paradygmatu w chrystologii. Chrześcijań-

22-23; J. Dupuis, *Vers une théologie...*, dz. cyt., s. 279.

⁹ M. Fédou, *Les religions selon la foi chrétienne*, Paris 1996, s. 71.

¹⁰ H. de Lubac, *Le fondement théologique des missions*, Paris 1946, s. 71. Tłum. własne.

¹¹ M. Fédou, *Les religions...*, dz. cyt., s. 73-74; J. Doré, *La présence du Christ...*, art. cyt., s. 25.

stwo nie jest centrum świata religijnego, wokół którego „krąży” inne religie. Wszystkie religie, z chrześcijaństwem włącznie, poruszają się wokół Boga-bytu absolutnego – deklaruje Hick. Perspektywa ta pozwoli na nawiązanie dialogu na zasadzie równości z partnerami innych religii – przy założeniu, że wyjdziemy z tradycyjnej chrystologii, autoryzując paradygmat teocentryczny¹². Teorie innych teologów pluralistycznych są mniej radykalne i podkreślają konieczność normatywnego odniesienia do Jezusa Chrystusa, „jedynego pośrednika między Bogiem i ludźmi”¹³.

Teologii Jacquesa Dupuis nie można utożsamić z żadną z tych koncepcji. Ekskluzywizm, inkluzywizm i pluralizm – mimo że ich stopień otwarcia się na religie jest radykalnie zróżnicowany – przyznają religiom świata status *de facto*, tzn. rangę faktu historycznego, wobec którego chrześcijański teolog nie można przejść obojętnie, albowiem religie te są zamieszkałe przez *semina Verbi* i naznaczone „promieniami Prawdy”. Z pluralizmem religijnym trzeba się liczyć, ale pluralizm religijny nie jest pożądany.

Dupuis – wychodząc poza pytanie o rolę jaką religiom można przypisać, czy o rangę jaką można im przyznać – przyjmuje pluralizm religijny jako pozytywny *de principio*, świadczący o hojności objawienia się Boga ludzkości na różne sposoby. Teolog szuka racji bytu pluralizmu religii jako takiego i jego znaczenia w Bożych zamiarach wobec ludzkości. Czy istnieje zbieżność i wzajemne ubogacenie się tradycji religijnych świata mimo ich różnic, oryginalności i osobliwości? Pytanie to nie wynika jedynie z teologicznej spekulacji, ale kształtuje się wewnątrz społeczeństwa pluralistycznego, np. w Indiach, gdzie każda religia „funkcjonuje” w kontekście wieloreligijnym¹⁴.

Genezy tej opcji szukać trzeba w samej biografii Jacquesa Dupuis, teologa jezuita, który 37 lat spędził w Indiach jako wykładowca teologii w tamtejszych seminariach i uniwersytetach – tzn. w kontekście wieloreligijnym *par excellence*. Spotykał się i debatował z liderami hinduizmu, buddyzmu, konfucjanizmu i chrześcijaństwa. Doświadczenie – *praxis* dialogu – jest bazą, na której teolog buduje swój koncept na miarę nowego paradygmatu w teologii religii. Dupuis nie jest dziennikarzem relacjonującym przebieg spotkania międzyreligijnego, ale – jak każdy misjonarz – doświadcza, że bezpośredni i wieloletni, żywy i systematyczny kontakt z inną kulturą-tradycją religijną wyzwala w nim potrzebę krytycznej analizy figury chrześcijaństwa historycz-

¹² J. Dupuis, *Vers une théologie...*, dz. cyt., s. 283.

¹³ Tenże, s. 81.

¹⁴ Tamże, s. 23-24.

nego, z którego wyszedł. Kontakt z przedstawicielami „innej koncepcji Boga i człowieka” sprowadza się również do pytania o swoją własną tożsamość religijną: jak ją zachować, ubogacić i pielęgnować jej rozwój w przestrzeni dialogu, tzn. w wymiarze wzajemnego oddziaływania na siebie. Jako profesorowi teologii na prestiżowym Uniwersytecie Gregorianum w Rzymie, wielki rozgłos nadała mu publikacja książki: *W kierunku chrześcijańskiej teologii pluralizmu religijnego*¹⁵, która stanowi fundamentalne źródło niniejszej prezentacji.

3. Jaki model pluralizmu religijnego?

Promując przejście od inkluzywizmu-chrystocentryzmu do pluralizmu-teocentryzmu, w celu nawiązania autentycznego dialogu z wyznawcami innych religii, pluraliści (m.in. R. Panikkar, J. Hick i P. Knitter) proponują odstępnie od absolutnego rozumienia objawiającej i zbawczej roli Jezusa Chrystusa. Jezus Chrystus jest jednym spośród wielu objawień Boga w świecie. W aktualnym kontekście pluralizmu religijnego pretensje do podtrzymywania absolutnej wyjątkowości Jezusa Chrystusa są nieuzasadnione. Religie są różnymi ścieżkami prowadzącymi do wspólnego celu – zbawienia, rzeczywistości absolutnej, ostatecznego wypełnienia.

Założenie to, reprezentowane przez pluralizm religijny *in principio* w swojej najbardziej radykalnej formie, jako takie niezgodne jest z orzeczeniami Kongregacji Nauki Wiary przedstawionej we wstępie do deklaracji *Dominus Iesus*¹⁶. Tymczasem w przestrzeni omawianej

¹⁵ *Vers une théologie chrétienne du pluralisme religieux*, tłum. z ang. O. Parachini, Paris 1997, 655 s. W latach 1999-2001 Kongregacja Nauki Wiary poddała szczegółowej analizie *opus vitae* J. Dupuis w celu zbadania jego ortodoksji. Po okresie wyjaśnień, w styczniu 2001, Kongregacja stwierdziła, że niektóre sformułowania budzą kontrowersje i mogą być błędnie zrozumiane przez czytelnika. W konsekwencji Kongregacja nie zarzuciła J. Dupuis braku ortodoksji, ale brak klarowności jego zatwierdzeń dla szerokiego odbiorcy. Zob. *Congrégation pour la Doctrine de la Foi, Notification sur le livre de P. Jacques Dupuis SJ, Vers une théologie chrétienne du pluralisme religieux*, Paris 1997 [on-line]: http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20010124_dupuis_fr.html [dostęp: 12.03.2010]. Za namową, J. Dupuis napisał jeszcze jedną książkę – przystępną dla szerokiego grona czytelników: *Chrześcijaństwo i religie. Od konfrontacji do dialogu*, tłum. S. Obirek, Kraków 2003, 356 s.

¹⁶ Por. P. Eyt, *Introduction*, w: *Congrégation pour la Doctrine de la Foi, Déclaration „Dominus Iesus” sur l’unicité et l’universalité salvifique de Jésus-Christ de l’Église*, Paris 2000, s. 8-9.

teologii pluralizmu religijnego istnieją modele pozostające w zgodzie z wyznawaną wiarą w Jezusa Chrystusa, jedynego Zbawiciela uniwersalnego. Ich ambicją jest pogodzenie niewzruszonej wiary w Jezusa Chrystusa, tradycyjnie wyznawanej w Kościele, z pozytywnym – zbawczym znaczeniem innych religii, wynikającym z Bożej ekonomii. Model ten określa się mianem „pluralizmu inkluzywnego”, a za jego emblematycznego przedstawiciela słusznie uznawany jest Jacques Dupuis¹⁷.

Jako model „właściwy” pluralizmu religijnego Dupuis proponuje „chrystologię trynitarno-pneumatologiczną”. Międzyosobowe relacje, jakie istnieją w tajemnicy Trójcy pomiędzy Synem i Ojcem oraz Synem i Duchem, winny być postrzegane jako nierozzerwalne z misterium Jezusa Chrystusa. Tajemnica chrystologiczna zawsze winna być powiązana z tajemnicą Trójcy, gdyż **tylko w relacji do Trójcy odczytać można właściwy sens misji Syna**.

Tradycyjna chrystologia często ograniczała się do spekulacji na temat tajemnicy Boga-Człowieka i unii hipostatycznej (dwóch natur w Bogu-Człowieku). Tymczasem chrystologia nowotestamentalna nie jest abstrakcyjną chrystologią Boga-Człowieka, lecz tajemnicą Słowa-Boga, które stało się ciałem w Jezusie. W tej tajemnicy chrystologia i doktryna trynitarna są zjednoczone i nierozzerwalne – co będzie miało kapitalne znaczenie dla teologii religii, która uwzględni chrystologiczną wiarę Kościoła i zbawcze znaczenie innych religii.

3.1. Działanie Słowa przed Jezusem, w Jezusie i poza Jezusem

Wydarzenie Jezusa Chrystusa – inkarnacja, *kenoza* krzyża i *gloria* zmartwychwstania – musi być postrzegane globalnie, tzn. w ciągu dziejów, od stworzenia świata. Bóg objawił się stworzeniu poprzez Słowo i Ducha. Manifestacja Boga wśród stworzenia naznaczona jest przymierzami Boga: z Adamem, z Noem, z Mojżeszem i w końcu definitywne przymierze dane przez Chrystusa. Relacja Boga do stworzenia zawsze naznaczona jest dynamiką trynitarną: Bóg objawia się poprzez Słowo i Ducha. Prolog Ewangelii według św. Jana określa, że wszystko stało się przez Słowo obecne u Boga na początku (Jn 1,1-3). Następnie autor zaznacza, że Słowo Boga – „światłość prawdziwa, która oświeca każdego człowieka, gdy na świat przychodzi” (1,9) było obecne z całej historii zbawienia. Przyjście Słowa Bożego nie odnosi się tu jedynie do

¹⁷ Zob. W. Hryniewicz, *Wprowadzenie do wydania polskiego: Odkrywać nieznaną oblicze Boga*, w: J. Dupuis, *Chrześcijaństwo i religie. Od konfrontacji do dialogu*, Kraków 2003, s. 7-23; J. Dupuis, *Jedność i pluralizm...*, art. cyt., s. 723-729.

inkarnacji, ale do metaforycznego przyjścia Boga-Światła-Mądrości na świat¹⁸.

Wśród objawień Boga poprzez Słowo i Ducha, wydarzenie Jezusa Chrystusa stanowi punkt kulminacyjny samoobjawienia się Boga w historii; innymi słowy, jest ono *konstytutywne* dla powszechnego zbawienia. Dzieje się tak dlatego, że poprzez zmartwychwstanie, ciało Jezusa staje się *metahistoryczne* i *transhistoryczne* – przekraczające czas i przestrzeń. Owa paschalna transformacja Jezusa Chrystusa nadaje mu definitywną i konstytutywną uniwersalność w porządku zbawienia. Żadne inne rozumowanie nie przynosi teologicznie ważnego uzasadnienia. Przez wcielenie Słowa, Bóg włączył się raz na zawsze w historię człowieka, dlatego też wydarzenie Chrystusa jest jedyne i niepowtarzalne w całej historii zbawienia – tzn. konstytutywne dla zbawienia całej ludzkości¹⁹.

Historyczne wydarzenie Jezusa, ludzka historia Jezusa, jest ograniczone przez czas i przestrzeń. Samo doświadczenie paschalne jest wpisane w historię, otwierającą się na metahistoryczny wymiar człowieczeństwa Jezusa. Mimo że, poprzez zmartwychwstanie, historyczny wymiar zbawienia nabiera waloru transhistorycznego i trwa w każdym czasie, to owo wydarzenie nie wyczerpuje objawiającej i zbawczej mocy Słowa Bożego. Chociaż niedopuszczalne jest rozdzielanie Słowa i Jezusa (por. *Redemptoris missio*, 6) to nie mogą one być utożsamiane, gdyż dwie natury Jezusa pozostają oddzielone w swej osobowej jedności. Słowo objawiło się w Jezusie w sposób najbardziej pełny i właściwy, ale z owego „ludzkiego objawienia się Boga” wynikają ograniczenia: Słowo Boże przekracza człowieczeństwo Jezusa. Jezus Chrystus jest w swoim człowieczeństwie uniwersalnym sakramentem zbawienia ofiarowanego ludzkości, ale Bóg zbawiający pozostaje poza człowieczeństwem Jezusa. Jezus Chrystus – zmartwychwstały i uwielbiony – nie zastępuje Ojca, ani jego człowieczeństwo nie zastępuje miej-

¹⁸ J. Dupuis, *Jésus-Christ à la rencontre...*, dz. cyt., s. 145-153; tenże, *Vers une théologie...*, dz. cyt., s. 368-371, 485-488; G. Thils, *Propos et problèmes de la théologie des religions non chrétiennes*, Tournai 1966, s. 68-72; W. Bühlmann, *Les peuples élus*, Paris 1986, s. 31-75.

¹⁹ J. Dupuis, *Vers une théologie...*, dz. cyt., s. 429-447; tenże, *Jesus Christ Universal Saviour and the Ways of Salvation*, referat wygłoszony podczas sesji naukowej z okazji promocji książki tegoż, *Chrześcijaństwo i religie. Od konfrontacji do dialogu*, Kraków, Wyższa Szkoła Filozoficzno-Pedagogiczna Ignatianum, 08.12.2003 [nagranie audio]; J. Makowski, *Książka i Autor*, referat wygłoszony podczas sesji naukowej z okazji promocji książki J. Dupuis, *Chrześcijaństwo i religie. Od konfrontacji do dialogu*, Kraków, Wyższa Szkoła Filozoficzno-Pedagogiczna Ignatianum, 08.12.2003 [nagranie audio].

sca samego Słowa, które nie może być w pełni objawione w historii.

Słowo Boże (por. *Prolog* św. Jana) było obecne i działało w historii przed inkarnacją – jako „światłość prawdziwa, która oświeca każdego człowieka” (Jn 1,9). Powszechne działanie Słowa (zbawiające i oświecające) trwa po wcieleniu i zmartwychwstaniu Chrystusa. Logos-Bóg udziela się od chwili stworzenia, a nie (dopiero) od chwili wcielenia, i owo udzielanie się Słowa trwa poprzez historię objawiania się Boga. Mimo że inkarnacja oznacza radykalną zmianę w sposobie objawiania się Słowa, Logos w dalszym ciągu wyraża się poprzez stworzenie, którego jest autorem. Można więc mówić o permanentnej, zbawczej aktywności Słowa, różnej od jego zbawczej działalności poprzez zmartwychwstałe człowieczeństwo Jezusa. Jest to możliwe dlatego, że stając się ciałem Słowo nie utraciło chwały „równej Ojcu”. Pośrednicząc w stworzeniu, oświecając każdego człowieka i przekazując mu moc stania się dziećmi Bożymi, Słowo kontynuuje zbawcze działanie. Wydarzenie Chrystusa nie wyczerpuje mocy Słowa Bożego, które stało się ciałem w Jezusie Chrystusie. Boże działanie Słowa nie jest ograniczone do swego wyrazu w człowieczeństwie Jezusa Chrystusa. Po wcieleniu, Słowo Boże „pozostało Bogiem” i działa jak Bóg poza i ponad swoim ludzkim działaniem. Działanie Słowa jako takiego – *Logos asarkos*, przekracza działanie Słowa w człowieczeństwie Jezusa z Nazaretu – *Logos ensarkos*²⁰

3.1.1. Ziarna Słowa w tradycjach religijnych

Możemy mówić o różnorodności i o wielości objawienia się Słowa w historii przed wydarzeniem Chrystusa i po nim – o różnej głębi i znaczeniu, ale każde z nich ma znaczenie logofanii. Taki charakter mają przymierza przedewangeliczne. Wcielenie Słowa w Jezusie Chrystusie objawiło absolutną nowość – przyjęcia ciała poprzez Słowo Boże. Oznacza to, że działanie Boga, mimo że zawsze wedle tego samego zamysłu – ma wiele twarzy. Działanie Słowa nigdy nie abstrahuje od wydarzenia Chrystusa, ale też nie jest związane wyłącznie z historycznym Jezusem.

Zbawcza mediacja Boga wobec ludzkości dokonuje się w różnych wymiarach, które powinny być zintegrowane. Jezus nie kończy historii ujawniania się Boga w czasie. Można więc widzieć w ekonomii Słowa, zgodnie z tradycyjną wizją Ojców Kościoła, sakrament szerszej

²⁰ J. Dupuis, *Vers une théologie...*, dz. cyt., s. 450-456; tenże, *Jesus Christ Universal Saviour...*, referat cyt.; tenże, *Jedność i pluralizm...*, art. cyt., s. 729-733; J. Makowski, *Książka i Autor*, referat cyt.

ekonomii – ekonomii Słowa Bożego, która zbiega się z religijną historią ludzkości. Wydarzenie Chrystusa, mimo że po zmartwychwstaniu wyniesione do rangi metahistorycznego i transhistorycznego, nie wyczerpuje mocy Słowa Bożego, które stało się ciałem. Działanie Słowa sięga poza ograniczenia właściwe człowieczeństwu Jezusa, nawet Jezusa uwielbionego; Słowo wcielone przekracza ludzką naturę Jezusa. Można więc powiedzieć, że elementy prawdy i łaski są obecne w innych tradycjach religijnych i służą swoim wyznawcom za drogi zbawienia. *Semina Verbi* obecne w różnych tradycjach religijnych reprezentują samoobjawienie się Boga, niezależnie od tego, jak ono może być niepełne.

Nieograniczona, oświecająca moc Słowa powszechnie działa przed swoim objawieniem w ciele i pozostaje czynna poprzez historię zbawienia nawet po wydarzeniu Jezusa Chrystusa i poza granicami chrześcijaństwa. Już pierwsi apologetyci zauważyli, że indywidualna osoba może być oświecona przez Słowo, które jest jedynym źródłem bożego światła. Nie tylko poszczególne osoby (Sokrates, Budda, inni), które otrzymały Boże światło Słowa, ale również systemy myślenia stworzone wysiłkiem wielu pokoleń (filozofia grecka, azjatyckie systemy filozoficzne) mogą być kanałami, poprzez które Boże światło dociera do ludzi. Tradycje religijne, które przechowały pamięć Bożej mądrości, i które były udziałem proroków pośród różnych narodów, zawierają elementy prawdy i łaski, które Słowo zasiało w nich i poprzez które nadal działa²¹.

3.2. Powszechna obecność Ducha Bożego

Podobne spostrzeżenia należy poczynić w odniesieniu do Ducha Bożego. Powszechna obecność Ducha była stopniowo podkreślana w najnowszym nauczaniu Kościoła, niemniej jednak nie dostrzegano jej następstw dla teologii religii. Obecność Ducha Świętego postrzegana jest nie tylko w osobach, ale i w kulturach i religiach. W encyklice *Redemptoris missio* czytamy:

„Obecność i działanie Ducha nie dotyczą tylko jednostek, ale społeczeństwa i historii, narodów, kultur, religii. Duch bowiem znajduje się u źródła szlachetnych ideałów i skierowanych ku dobru inicjatyw ludzkości będącej w drodze [...] każdą autentyczną modlitwę wzbudza Duch Święty, tajemniczo obecny w sercu każdego człowieka” (28-29).

²¹ J. Dupuis, *Vers une théologie...*, dz. cyt., s. 479-487; tenże, *Jesus Christ Universal Saviour...*, referat cyt.; J. Makowski, *Książka i Autor*, referat cyt.

Chrystologia pneumatologiczna pomaga dostrzec, że Duch Boży jest powszechnie obecny i działa przed wydarzeniem Chrystusa i po nim. Wydarzenie Chrystusa jest zarówno celem działania Ducha w świecie, jak i jego początkiem. Zachodzi tu relacja wzajemnego uwarunkowania, na mocy której Duch, w ciągu historii zbawienia, słusznie może być nazwany Duchem Chrystusa. Zbawcza ekonomia Boga jest jedna, a wydarzenie Chrystusa jest jednocześnie jej punktem kulminacyjnym i powszechnym sakramentem. Lecz Bóg, który zbawia, jest w trzech osobach. Każda z tych trzech osób odróżnia się i pozostaje aktywna na inny sposób. Jak napisał św. Ireneusz w II wieku – Bóg zbawia za pomocą dwu rąk, Słowa i Ducha.

Najnowsze nauczanie Kościoła kładzie nacisk na powszechną, aktywną obecność Ducha. Niemniej jednak można zapytać, czy po wydarzeniu Chrystusa udzielanie się Ducha, tzn. jego aktywna obecność w świecie, dokonuje się tylko poprzez metahistoryczne-uwielbione człowieczeństwo Chrystusa, czy też przekracza ono takie granice. Innymi słowy, czy Duch Boży stał się „do tego stopnia” duchem Chrystusa, że nie może być obecny i nie może działać poza objawieniem, jakie dokonał w nim Zmartwychwstały? W konsekwencji jego działanie byłoby odtąd „ograniczone” przez działanie Zmartwychwstałego Chrystusa²².

W Nowym Testamencie, a szczególnie u św. Pawła, Duch jest nazwany „Duchem Bożym” albo „Duchem Chrystusowym”. Wyrażenie „Duch Chrystusowy” wydaje się odnosić do obietnicy uczynionej przez Jezusa uczniom w Ewangelii Jana – i jej spełnieniu w dniu Pięćdziesiątnicy:

„[...] Pożyteczne jest dla was moje odejście. Bo jeżeli nie odejdę, Pocieszyciel nie przyjdzie do was. A jeżeli odejdę, pošlę Go do was [...]. Gdy zaś przyjdzie On, Duch Prawdy, doprowadzi was do całej prawdy. Bo nie będzie mówił od siebie, ale powie wszystko, cokolwiek usłyszy, i oznajmi wam rzeczy przyszłe. On Mnie otoczy chwałą, ponieważ z mojego weźmie i wam objawi. Wszystko, co ma Ojciec, jest moje. Dlatego powiedziałem, że z mojego weźmie i wam objawi” (J 16,7.13-15).

Duch uczynił pomiędzy ludźmi i Jezusem osobistą więź. „Jeżeli zaś ktoś nie ma Ducha chrystusowego, ten do Niego nie należy” (Rz 8,9). W tym sensie można mówić, że Duch jest tym, który wnosi Boga, przez Chrystusa, w życie ludzi i że Jego działanie polega na czynieniu

²² J. Dupuis, *Vers une théologie...*, dz. cyt., s. 487-488; tenże, *Dialog religijny w społeczeństwie wieloreligijnym*, w: „Życie Duchowe”, t. 24, 2000, s. 50-52.

z nich dzieci Ojca w Synu przez zmartwychwstałe człowieczeństwo Jezusa. Jednak faktem jest, że Duch częściej bywa nazywany „Duchem Boga”:

„[...] Duch Boży w was mieszka. [...] A jeżeli mieszka w was Duch Tego, który Jezusa wskrzesił z martwych, to Ten, co wskrzesił Chrystusa Jezusa z martwych, przywróci do życia wasze śmiertelne ciała mocą mieszkającego w was swego Ducha [...] mocą mieszkającego w was swego Ducha. [...] Albowiem wszyscy ci, których prowadzi Duch Boży, są synami Bożymi” (Rz 8,9. 11. 14).

Duch, który jest nam przekazywany, jest zasadniczo Duchem Boga. Mając na uwadze wyżej wspomniane odniesienia biblijne można zapytać, czy po wydarzeniu Chrystusa może zachodzić działalność zbawcza Ducha poza działalnością zmartwychwstałego człowieczeństwa Jezusa – tak, jak to miało miejsce przed historycznym wydarzeniem wcielenia. Metafora dwu rąk św. Ireneusza może pomóc w rozjaśnianiu różnorodnej działalności Ducha wynikającej z jego szczególnej tożsamości osobowej. Dwie ręce Boga – Słowo i Duch – to ręce złączone, ale nierozdzielne, różne i komplementarne. Działalność każdej z nich jest odmienna, ale zbieżna w jednym, zbawczym dziele Boga. Ani jedna, ani druga nie może być sprowadzona tylko do funkcji wobec siebie nawzajem; obie te aktywności zbiegają się w realizacji jednego zamysłu zbawienia. Bóg posługuje się obydwoma rękami²³.

3.2.1. Działanie Ducha poza człowieczeństwem Jezusa

W encyklice *Dominum et Vivificantem. O Duchu Świętym w życiu Kościoła i świata* (7) Jan Paweł II podkreśla z naciskiem, że Duch był obecny i działał przed uwielbieniem Chrystusa, nawet przed wydarzeniem Chrystusa, poprzez całą historię od początku stworzenia. Należy rozumieć, że jest to ten sam Duch, który działał we wcieleniu, w życiu, w śmierci i w zmartwychwstaniu Jezusa i działa w Kościele. W encyklice *Redemptoris missio* (28) papież zapewnia, że Duch Święty działa w dziejach ludzi i w dziejach narodu, kulturach i religiach, podejmuje on zadanie przygotowania do Ewangelii i nie może nie mieć odniesienia do Chrystusa.

Jeżeli Duch Chrystusa działał przed wydarzeniem Chrystusa – w świecie i w historii, nie będąc przekazywanym przez zmartwych-

²³ J. Dupuis, *Vers une théologie...*, dz. cyt., s. 312-314; tenże, *Jesus Christ Universal Saviour...*, referat cyt.; J. Makowski, *Książka i Autor*, referat cyt.

wstałe człowieczeństwo, które „jeszcze nie zaistniało” – to czy po wydarzeniu Chrystusa jego działalność musiałaby pozostać podporządkowana „takiemu przekazywaniu” i przez nie ograniczona? Dar Ducha został dany przed wcieleniem, ze względu na wydarzenie chryologiczne, ale czy ten sam dar Ducha nie udziela się po inkarnacji – pozostając w ciągłej relacji do wydarzenia wcielenia?²⁴

W podobnym sensie można mówić o działaniu Słowa jako takiego po wydarzeniu Chrystusa. Nie ma dwóch zamysłów zbawienia. Natomiast obie ręce Boga mają i zachowują w Bożym działaniu własną osobową tożsamość i działanie. Słowo jest światłem oświecającym każdego; Duch zaś wieje, kędy chce. Zawsze należy pamiętać o centralnym miejscu wydarzenia Jezusa Chrystusa w jednym planie Bożym. Takie wydarzenie, jak to już zostało wyeksponowane wcześniej, stanowi szczyt zaangażowania Boga w dzieje ludzkości i – jako takie – jest *kluczem interpretacyjnym* całokształtu relacji Bosko-ludzkich w jednym zamyśle Bożym zbawienia człowieka. Nie można mówić o dwu różnych zamysłach zbawienia zamierzonych przez Boga: o zbawieniu w Jezusie Chrystusie – dla chrześcijan, a przez Słowo Boże – dla innych; albo inaczej: o zbawieniu w Jezusie Chrystusie dla chrześcijan, a przez działanie Ducha dla innych. Inną rzeczą jest twierdzenie, że istnieją dwa oddzielne zamysły zbawienia, a inną – rozróżnianie, bez rozdzielania, odmiennych, komplementarnych aspektów zbawienia. Elementy Prawdy i Łaski są obecne w ludzkich kulturach i religiach dzięki łącznemu działaniu Słowa Bożego i Bożego Ducha. Opierając się na tym fundamencie hermeneutycznym, można rozpoznać mediacyjną funkcję religii w komunikowaniu ich wyznawcom daru Bożego zbawienia i w dawaniu pozytywnej odpowiedzi na ten dar. Słowo i Duch – dwie ręce Boga, połączone w powszechnym działaniu, znaczą zbawczymi wartościami religijne tradycje świata²⁵.

4. Drogi zbawienia i pluralizm religijny *in principio*

Zamiarem Jacquesa Dupuis jest pokazanie, że Trynitarny i pneumatologiczny model chryologiczny może pomóc nam w pogodzeniu dwóch pozornie sprzecznych ze sobą twierdzeń: 1) wydarzenie Jezusa Chrystusa stanowi zbawienie dla całej ludzkości; 2) ścieżki proponowane przez inne tradycje religijne mają autentyczny walor zbawczy

²⁴ J. Dupuis, *Vers une théologie...*, dz. cyt., s. 335-339.

²⁵ Tenże, s. 314-319; tenże, *Jesus Christ Universal Saviour...*, referat cyt.; tenże, *Jedność i pluralizm...*, art. cyt., s. 733-743; J. Makowski, *Książka i Autor*, referat cyt.

dla swoich wyznawców. Jeżeli te dwa twierdzenia mogą być razem utrzymane, to możliwe okaże się również odczytanie zamierzonego przez Boga – w ramach jedyne go zamysłu zbawczego – pluralizmu religijnego, w którym dzisiaj żyjemy. Rozwiązanie jakie, w przeciężeniu tego pozornego dylematu, proponuje Dupuis polega na połączeniu trzech komplementarnych i zbieżnych aspektów, poprzez które zbawienie osiąga ludzi w ich kulturach: 1) permanentna aktualność i skuteczność wydarzenia Jezusa Chrystusa; 2) powszechna obecność Słowa Bożego, którego działanie nie jest ograniczone ludzkim bytem, jaki ono przyjęło w tajemnicy wcielenia; 3) powszechne działanie Ducha, które nie wyczerpuje się przez swą obecność w zmartwychwstałym i uwielbionym Chrystusie. Jezus Chrystus jest uniwersalnym zbawicielem, ale Słowo Boże i Duch Boży nie przestają napełniać Bożą prawdą i łaską tradycji religijnych prowadzących do zbawienia swoich wyznawców. Różne ścieżki proponowane przez tradycje religijne stanowią, wraz z chrześcijaństwem, całościowy zamysł zbawienia dla ludzkości. Trzeba jednak pamiętać, że to nie tradycje religijne zbawiają ludzi, lecz Bóg poprzez swoje Słowo i swego Ducha. Różne ścieżki prowadzą do zbawienia, gdyż zostały one wytyczone przez samego Boga w jego poszukiwaniu narodu i narodów. Chociaż nie wszystkie mają to samo znaczenie i tę samą głębię Bożej więzi z ludem, to jednak wszystkie zbiegają się w jednym planie Boga.

Czy można zatem mówić o pluralizmie religijnym *in principio*? Trzeba jasno powiedzieć, że to Bóg podjął inicjatywę przyjścia i spotkania się z narodem i narodami. To On był pierwszy i wyznaczył drogi, by mogły go znaleźć. Jeśli religie są same w sobie darami Boga dla świata, to one same stanowią teologiczną podstawę pluralizmu religijnego *in principio*²⁶.

Zakończenie

Teologia religii jest nowym rozdziałem w systematycznej, akademickiej refleksji człowieka wierzącego. Pytania, które rodzą się w tej przestrzeni *cogitatio fidei*, dominują w aktualnej debacie teologicznej. Odkrywanie misterium Boga nie jest łatwe, spory są nieuniknione, a reinterpretacja depozytu wiary konieczna. Problematyka dialogu międzyreligijnego wciąż znajduje się w fazie początkowej i przypomina stąpanie po terenie „semantycznie zaminowanym”.

²⁶ J. Dupuis, *Vers une théologie...*, dz. cyt., s. 321-328.

Stanowisko Jacquesa Dupuis wywołało wielkie poruszenie wśród teologów – zarówno wśród zwolenników tradycyjnej chrystologii, jak i wśród radykalnych pluralistów. Odpowiedź Dupuis jest jednoznaczna: w imię dialogu nie można przemilczać, naginać czy brać w nawias własnych przekonań religijnych. Podstawowym warunkiem dialogu jest zachowanie – przez wyznawców każdej religii – integralności własnej wiary. Wiara nie jest przedmiotem negocjacji, a dialog nie przysłania różnic. W misterium Jezusa Chrystusa historia osiąga punkt kulminacyjny; nie znaczy to, że zastępuje ono inne religie, ale że je prowadzi ku wypełnieniu. Jezus jest drogą zbawienia. Kościół ma pełnię objawienia w Chrystusie, ale nawet w Chrystusie nie zostało objawione wszystko, co o Bogu można wiedzieć. Definitywne objawienie Boga jest objawieniem eschatologicznym.

Streszczenie

Jaki status może przyznać chrześcijańska teologia pluralizmowi religijnemu? Systematyczna i akademicka refleksja na ten temat ma miejsce w kręgach teologii religii, nowej dziedziny *cogitatio fidei*. Autor artykułu zabiera głos w fundamentalnej debacie tejże dyscypliny: czy pluralizm religijny należy zaakceptować jako rzeczywistość *de facto* istniejącą w świecie, czy też interpretować go jako istniejący *de iure* (albo *de principio*) – ponieważ zamierzony przez Boga? Oryginalne rozwiązanie proponuje belgijski teolog Jacques Dupuis SJ. Wychodząc poza ramy trzech klasycznych modeli: ekсклюzywizmu, inkluzywizmu i pluralizmu – Dupuis proponuje paradygmat „pluralizmu inkluzywnego” albo „chrystologię trynitarno-pneumatologiczną”. Aby uzasadnić *multum* religii istniejące *de iure*, trzeba spojrzeć na *mysterium* Chrystusa przez pryzmat międzyosobowych relacji istniejących w Trójcy Świętej. Wśród objawień Boga przez Słowo i Ducha, wydarzenie Jezusa Chrystusa stanowi punkt kulminacyjny samoobjawienia się Boga w historii, a zatem jest ono konstytutywne dla powszechnego zbawienia. Tymczasem „Bóg zbawia za pomocą dwu rąk” (Ireneusz): Słowa, które udziela się od chwili stworzenia (J 1,1-18; RM, 5-6) i Ducha, który obecny jest dziejach ludzi i narodów, w kulturach i religiach (Rz 8,11. 14-16; RM, 28). Obie te aktywności, które przekraczają historyczne wydarzenie Chrystusa, zbiegają się w realizacji jednego zamysłu zbawienia. Trynitarny i pneumatologiczny model chrystologiczny harmonijnie łączy dwie pozornie sprzeczne tezy: 1) wydarzenie Jezusa Chrystusa jest konstytutywne dla zbawienia ludzkości; 2) ścieżki proponowane

przez inne tradycje religijne posiadają autentyczny walor zbawczy dla swoich wyznawców.

Abstract

What status can Christian theology admit to religious pluralism? A systematic and academic pondering upon this subject arises among theology of religion circles, a new *cogitatio fidei*'s field. The present author is vocal in the fundamental debate of this discipline: should one accept religious pluralism as a *de facto* reality existing in the world?; or should one interpret it as existing *de iure* (or *de principio*) – for intentional by God? A Belgian theologian Jacques Dupuis SJ proposes an original solution. Going beyond the frames of three classic models: exclusivism, inclusivism and pluralism – Dupuis proposes an “inclusive pluralism” paradigm or a “Trinitarian-pneumatologic Christology.” To justify the *multum* of religions existing *de iure*, one ought to look at Christ's *mysterium* through the prism of interpersonal relations occurring among the Holy Trinity. Among God's multitudinous revelations by Word and Spirit – the event of Jesus Christ is a climax of God's self-revelation in history – and therefore it is constitutive for general salvation. Meanwhile “God saves with two hands” (Irenaeus): with Word, which has been spreading since the moment of creation (Jn 1,1-18; RM, 5-6), and with Spirit, who has been present in the human and nations' history, in cultures and religions (Rom 8,11.14-16; RM, 28). Both these activities, that go far beyond the historical event of Christ, converge in the implementation of one salvation intention. The Trinitarian and pneumatologic Christological model harmoniously links two seemingly conflicting theses: 1) the event of Christ is constitutive for mankind salvation; 2) the paths proposed by different religious traditions have an authentic salutary value for their confessors.

Bibliografia

- Basset J.-Cl., *Le dialogue interreligieux*, Paris 1996, 503 s.
- Bousquet F., *Théologie des religions: dossiers sensibles, chemins possibles*, w: tenże (red.), *La responsabilité des théologiens. Mélanges offerts à Joseph Doré*, Paris 2002, s. 813-825.
- Chrzanowski G., *Filozofia pluralizmu religijnego Johna Hicka*, w: J. Hick, *Piąty wymiar. Odkrywanie duchowego królestwa*, tłum. J. Grzegorzczak, Poznań 2005, s. 5-23.

- Comeau G., *Mission et religions: le point de vue catholique (1963-1999)*, w: F. Jacquin (red.), *L'altérité religieuse. Un défi pour la mission chrétienne*, Paris 2001, s. 365-373.
- Doré J., *La présence du Christ dans les religions non chrétiennes*, w: „Chemins de Dialogue”, nr 9, 1997, s. 13-50.
- Dupuis J., *Les religions comme voies de salut?*, w: „Spiritus”, nr 126, luty 1992, s. 5-14.
- Dupuis J., *Dialogue and Proclamation in Two Recent Documents*, w: „Bulletin du Conseil Pontifical pour le Dialogue Interreligieux”, nr 80, 1992, s. 165-172.
- Dupuis J., *Forms of inter-religious Dialogue*, w: „Bulletin du Conseil Pontifical pour le Dialogue Interreligieux”, nr 59, 1985, s. 164-171.
- Dupuis J., *Chrześcijaństwo i religie. Od konfrontacji do dialogu*, tłum. S. Obirek, Kraków 2003, 356 s.
- Dupuis J., *Dialog międzyreligijny w społeczeństwie wieloreligijnym*, tłum. J. Kochanowicz, w: „Życie Duchowe”, t. 24, 2000, s. 48-65.
- Dupuis J., *Jesus Christ Universal Saviour and the Ways of Salvation*, tłum. S. Obirek, konferencja wygłoszona podczas sesji naukowej z okazji promocji książki: tenże, *Chrześcijaństwo i religie. Od konfrontacji do dialogu*, Kraków, Wyższa Szkoła Filozoficzno-Pedagogiczna Ignatianum, 08.12.2003 [nagranie audio].
- Dupuis J., *Jésus-Christ à la rencontre des religions*, Paris 1989, 339 s.
- Dupuis J., *Vers une théologie chrétienne du pluralisme religieux*, tłum. z ang. O. Parachini, Paris 1997, 655 s.
- Fédou M., *Les religions, chemins de salut?*, w: „Croire aujourd'hui”, nr 53, lipiec-sierpień 1998, s. 23-26.
- Fédou M., *La théologie des religions à l'heure du pluralisme religieux*, w: „Études”, t. 370, nr 6, juin 1989, s. 821-830.
- Fitzgerald M., *Dieu rêve d'unité. Les catholiques et les religions: les leçons du dialogue*, Paris 2005, 213 s.
- Geffré Cl., *La singularité du christianisme à l'âge du pluralisme religieux*, w: *Penser la foi. Mélanges offerts à Joseph Moingt*, Paris 1993, s. 351-367.
- Geffré Cl., *Le christianisme face à la pluralité des cultures*, w: M. Rusecki (red.), *Chrześcijaństwo jutra*, Lublin 2001, s. 592-628.
- Geffré Cl., *Le pluralisme religieux comme nouvel horizon de la teologie*, w: F. Bousquet (red.), *La responsabilité des théologiens. Mélanges offerts à Joseph Doré*, Paris 2002, s. 211-224.
- Geffré Cl., *Le christianisme au risque de l'interprétation*, Paris 1983, 361 s.
- Jan Paweł II, Encyklika *Dominum et Vivificantem*, Rzym 1986.
- Jan Paweł II, Encyklika *Redemptoris missio*, Rzym 1990.

- Kasper W., *Relating Christ's Universality to Interreligious Dialogue*, w: „Pro Dialogo”, nr 106, 2001, s. 77-88.
- Knitter P., *La théologie catholique des religions à la croisée des chemins*, w: „Concilium”, wyd. w j. fr., nr 203, 1986, s. 129-138.
- Küng H., *Projet d'éthique planétaire. La paix mondiale et la paix entre les religions*, tłum. z niem. J. Feisthauer, Paris 1991, 247 s.
- Makowski J., *Książka i Autor*, konferencja wygłoszona podczas sesji naukowej z okazji promocji książki J. Dupuis *Chrześcijaństwo i religie. Od konfrontacji do dialogu*, Kraków, Wyższa Szkoła Filozoficzno-Pedagogiczna Ignatianum, 08.12.2003 [nagranie audio].
- O'Leary J.-S., *La vérité chrétienne à l'âge du pluralisme religieux*, Paris 1994, 330 s.
- Ries J., *Les chrétiens parmi les religions. Des Actes des Apôtres à Vatican II*, Paris 1987, 479 s.
- Sesboüé B., *Jésus-Christ l'Unique Médiateur. Essai sur la rédemption et le salut*, t. 1, Paris 1988, 400 s.
- Thils G., *Propos et problèmes de la théologie des religions non chrétiennes*, Tournai 1966, 204 s.