

Andrzej Dańczak

Chrześcijananie wobec wyznawców innych religii

Verbum Vitae 10, 173-203

2006

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.

CHRZEŚCIJANIE WOBEC WYZNAWCÓW INNYCH RELIGII

Ks. Andrzej Dańczak

TEOLOGIA RELIGII DOBY POSTMODERNIZMU I PLURALIZMU

Klimat, w jakim żyje dzisiaj chrześcijaństwo, od dawna nie wymagał tak mocnej odpowiedzi na pytanie związane z zagadnieniem własnej tożsamości. Wyzwała je w dobie współczesnej w szczególny sposób postmodernizm.

Każda kultura łączy się z chęcią nadania sensu egzystencji własnej oraz całego otaczającego świata. Od samego początku czyni to także chrześcijaństwo. Jego bardzo wczesne koneksje z filozofią były związane z chęcią nadania swojemu orędziu charakteru jak najbardziej czytelnego dla ogółu. Kulturotwórcza rola chrześcijaństwa od stosunkowo wczesnego okresu również zmierzała do objęcia i interpretacji całej rzeczywistości, w której egzystuje człowiek.

Fenomen współczesności i związana z nią globalizacja nakłada się na jeszcze jedno istotne zjawisko, jakim jest postmodernizm. Postmodernizm nie jest okresem następującym w prosty sposób po nowożytności. On jest jej kulminacją. Mentalność postmodernistyczna, która także mówi o poczuciu sensu, rozumie go w sposób całkowicie nowy. Miejsce obiektywizmu zajmuje szeroki subiektywizm. Epo-

ka nacechowana sceptycyzmem w odniesieniu do wszystkiego, co jest jednoznaczne, co pretenduje do miana trwałego, zawsze aktualnego, wystawia na próbę wszelkie dążenia do absolutyzowania prawdy. Dla postmodernizmu sens rzeczywistości jak i poszczególnych jej przejawów z zasady nie jest wspólny dla wszystkich. Jest czymś rozumianym w sposób zróżnicowany, do czego mają prawo zarówno poszczególne jednostki jak i grupy. Co więcej, nawet w obrębie poszczególnych grup nie stanowi on jakiejś trwałej właściwości; może być czymś ulotnym w zależności od zmieniających się czasów czy nawet pragmatycznych potrzeb chwili. Z drugiej strony postmodernizm absolutyzuje dialog, który stał się wielkim wspólnym mianownikiem oraz wyróżnikiem wszelkiego zwracania się poza własny krąg pojęć, przekonań, zainteresowań. Przy czym jest to dialog, który faworyzuje to, co identyczne lub podobne, wstydliwie usuwając niejednokrotnie na daleki plan to, co różni¹.

Powyższa problematyka dotyka żywo także dzisiejszych kwestii teologicznych stanowiąc tło życia i myślenia współczesnego człowieka. Jednocześnie teologia nie jest i nie chce być wyłącznie informatorem odpowiadającym na dodatkowe pytania wynikające z ciekawości, w wypadku naszego tematu związanej z „innym”, z „obcym”, tym, który nie jest chrześcijaninem będąc wyznawcą innej religii. Teologia jest nauczycielką, która pragnie wpisać się w szerokie poszukiwanie sensu. Doświadczając wielości odpowiedzi na płaszczyźnie współczesnej kultury, która dopuszcza uprawnione współistnienie wielu, nawet wykluczających się odpowiedzi na postawioną kwestię, teologia staje także wobec pytania o wielość – na jej polu jest to wielość na płaszczyźnie istniejących religii. Ponieważ dzisiaj kultura zachodniego kręgu cywilizacyjnego *a priori*

¹ Zob. C. Rossetti, Il paradosso di un'umile pretesa. Riflessioni sulla Dichiarazione „Dominus Iesus” e sulla sua recezione, w: L'attuale controversia sull'universalità di Gesù Cristo, red. M. Serretti, Roma 2002, s. 186; Z. Sareło, Postmodernistyczny styl myślenia i życia, w: Postmodernizm. Wyzwanie dla chrześcijaństwa, red. Z. Sareło, Poznań 1995, s. 10-18.

nacechowana jest różnego rodzaju pluralizmem i relatywizmem, tym trudniejsze staje się zadanie teologii także w kontekście zjawiska (niepokonalnej) wielości religii².

Jednocześnie teologia zapytana przez współczesność o sens musi dać odpowiedź dotyczącą sensu całości. Wy-cinkowe odpowiedzi mogą tylko pogłębić postmodernistyczny kryzys, który zauważamy. Teologia nie może pluralizować prawdy. Zarazem musi przejść przez ogień pluralistycznej krytyki i z nią się zmierzyć. Przy czym dzisiaj już od dłuższego czasu nie chodzi wyłącznie o odpowiedź na pytanie, kto będzie zbawiony w kontekście istniejącego pluralizmu religii, jako że kwestia znalazła już swoje rozwiązanie, ale właśnie o sens: znaczenie i przeznaczenie istniejącego pluralizmu religijnego. Przy czym swoją wagę posiada tutaj tło, w jakim zostaje postawione to pytanie na Zachodzie, będąc kontekstem społeczeństw/-a, gdzie zjawisko religii w jej klasycznych ujęciach pozostaje często w zaniku. Są to zaś obszary zdominowane niegdyś przez chrześcijaństwo.

CHRISTUS – LUMEN AD REVELATIONEM GENTIUM. **CHRYSTOLOGIA NIEROZŁĄCZNA OD EKLEZJOLOGII**

Pytając o stosunek do religii pozachrześcijańskich jako punkt wyjścia obiera się bardzo często tajemnicę Kościoła. Dla uzyskania pożądanej odpowiedzi wydaje się jednak celowym obrać za punkt wyjścia samego Chrystusa. W centrum zainteresowania podjętej kwestii znajduje się

² Zob. A. Rizzi, *Gesù e la salvezza. Tra fede, religioni e laicità*, Roma 2001, s. 15; K. Schulz, *Jugend in der Postmoderne. Eine Herausforderung der Kirche*, Parchim 2003, s. 45-53; J. Grzybowski, *Religijne zakusy polityki*, w: *Pluralizm religijny – moda czy konieczność*, red. M. Bała, Pelplin 2005, s. 84-85; R. Rogowski, *Aktualność deklaracji „Dominus Iesus”*, *WrPT* 9(2001) 1, s. 11-14; B. Ferdek, *Deklaracja „Dominus Iesus” jako współczesne wyznanie wiary*, *WrPT* 9(2001) 1, s. 39; K. Krzemiński, *Czy rzeczywiście nie ma zbawienia poza Jezusem Chrystusem i Jego Kościołem?* *SPelp* 33(2002), s. 372.

osoba Chrystusa jako tego, który jest „światłem dla pogan” (por. Łk 2,32). Przy czym pytanie o Chrystusa w kontekście relacji chrześcijaństwa do świata religii znajdujących się poza nim, nie może stać się pytaniem niezależnym od pytania o sam Kościół. Kościół będący *sacramentum unionis*³ jest Ciałem Chrystusa. Pawłowa wizja Kościoła powróciła w ciągu ostatniego stulecia do teologicznej codzienności mówienia o Kościele. Wzmocniona poprzez nadanie jej wiodącej roli w *Lumen gentium*⁴ stanowi wyraz tajemnicy, jaką jest Kościół nierozłącznie związany z Chrystusem-Głową. Z wielkim naciskiem trzeba stwierdzić, iż tajemnica eklezjalna staje się tajemnicą samego Chrystusa. Nie chodzi w tym określeniu wyłącznie o tożsamość samego Kościoła. Jest ono określeniem także tożsamości Chrystusa właśnie jako Głowy Kościoła. Idąc dalej należy podkreślić, iż nie ma innego Chrystusa jak Chrystus w swoim nieodłącznym odniesieniu do Kościoła. Relacja jest wzajemna i symetryczna. Określenie roli Chrystusa w dziejach świata, także w odniesieniu do religii pozachrześcijańskich, nie może dokonywać się bez Jego odniesienia do Kościoła. Przy czym trzeba widzieć Chrystusa nie tylko jako powiązane go z Kościołem, lecz, jako tego, który będąc jego Głową, jest jednocześnie Pierwszym Członkiem Kościoła. Swoiste napięcie, jakie powodują inne określenia biblijne bazujące na relacji narzeczeńskiej lub małżeńskiej w wizji Chrystusa jako Głowy Kościoła ulegają na tym tle pewnej relatywizacji⁵. Chrystus nigdy nie przychodzi z zewnątrz do

³ Zob. KK 1.

⁴ Wiodące określenie Kościoła rozumianego jako lud Boży jest poprzedzone ujęciem tajemnicy Kościoła w świetle jego nierozzerwalnego związku z Chrystusem obrazowanego poprzez ciało (KK 7). J. Ratzinger podkreśla, iż tylko rozumienie Kościoła jak Ciała Chrystusa umożliwia mówienie o Kościele jako o ludzie Bożym. Kościół jest ludem Bożym, gdyż jest Ciałem Chrystusa. Zob. J. Ratzinger, *Il nuovo popolo di Dio. Questioni ecclesiologicalhe* (oryg. niem. *Das neue Volk Gottes. Entwürfe zur Ekklesiologie*, Düsseldorf 1969) Brescia 1992⁴, s. 107.

⁵ Choć nie brakuje opinii, iż nie chodzi tutaj o zobrazowanie dwóch rzeczywistości dzisiaj rozłącznych. „E non vale richiamarsi ai concetti

swojego Kościoła. Będąc jego założycielem w dynamicznym tego słowa znaczeniu jest osią, wokół której Kościół nieustannie się tworzy i żyje. Ale jest On tą osią w sensie jak najbardziej wewnętrznym. Chrystus przynależy do Kościoła⁶.

„A Jego samego ustanowił nade wszystko Głową Kościoła, który jest Jego Ciałem, Pełnią Tego, który napęłnia wszystko wszelkimi sposobami” (Ef 1,22-23). W odróżnieniu od innych listów *Corpus Paolinum*, listy więzienne nawiązują do obrazu Kościoła jako Ciała Chrystusa już nie w odniesieniu lokalnym czy w rozumieniu go jako poszczególnego zgromadzenia wiernych. Perspektywa staje się powszechna, kosmiczna. Nazwanie Chrystusa Głową Kościoła nie posiada tutaj odniesienia socjologicznego. Nie chodzi także o centrum decyzyjne czy zarząd jak nieraz się to odczytuje. Chrystus jako Głowa jest przede wszystkim najważniejszym członkiem całego organizmu. Mamy tutaj pewne odniesienie do rozumowania Starego Testamentu, gdzie głową ludzkości był Adam, protoplasta wszystkich, praojciec⁷. Chrystus jako Głowa należy do Ciała i *vice versa* – Ciało staje się niewyobrażalne bez Głowy. Taka jest wymowa obrazu Ciała Chrystusa występująca także w innych tekstach Pawłowych⁸. Kompletność, nadrzędność i życiodaj-

efesini disgiuntivi di capo-corpo e sposo-sposa per negare ogni sorta di equazione o anche di identificazione misterica fra Cristo e la Chiesa. Infatti in ambedue i temi obbietti gioca al contempo la distinzione e il combaciamento [...]. Occorre non dimenticare che il rapporto tra Cristo-sposo e Chiesa-sposa non si esaurisce nel faccia a faccia del loro mutuo confronto sponsale, ma comprende anche il loro vicendevole compenetrarsi [...]”. R. Penna, *Il „mysterion” paolino. Traiettorie e costituzione*, Brescia 1978, s. 70.

⁶ Zob. Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Wybrane zagadnienia eklezjologii*, 1.5, w: *Od wiary do teologii. Dokumenty Międzynarodowej Komisji Teologicznej 1969-1996*, red. J. Królikowski, Kraków 2000.

⁷ Por. logikę Rz 5,12-21. Zob. A. Pitta, *Quale fondamento biblico per il „peccato originale”? Un bilancio ermeneutico: il Nuovo Testamento*, w: *Questioni sul peccato originale*, red. I. Sanna, Padova 1996, s. 150-160.

⁸ Zob. J. Stępień, *Teologia świętego Pawła. Człowiek i Kościół w zbawczym planie Boga*, Warszawa 1979, s. 285.

ność – tymi słowami można najkrócej scharakteryzować rolę Głowy. Trudno nie dopatrzeć się tutaj podobieństwa do Janowego winnego krzewu i latorośli⁹. Uzupełniającym spojrzeniem są dwa teksty Listu do Kolosan: 1,19 i 2,9¹⁰, gdzie ponadto wzmiankowana jest *plerōma*. We wspomnianym wyżej fragmencie Listu do Efezjan ta pełnia jest określona bardzo czytelnie. Wskazanie jest na Chrystusa i na Kościół, którzy się wzajemnie dopełniają¹¹. Kościół jest napełniony Chrystusem, stąd jest Jego pełnią, ale i Chrystus jest dopełniany przez Kościół, który dynamicznie się rozwija „uzupełniając” zmartwychwstałego Pana¹². Chrystus-Głowa posiada swoją pełnię w Kościele. Rola Chrystusa jako nowego Adama wobec całej ludzkości jest nierozzerwalnie złączona z Jego byciem Głową dla Kościoła. Jego rola wobec świata staje się widoczna poprzez Kościół. Eschatologia, która poprzez jedną z syntez Pawłowych¹³ wkracza tutaj do rozumienia miejsca i roli Chrystusa, ukazuje Jego

⁹ Zob. J 15,1-8.

¹⁰ „Blizniaczy list późniejszy przesuwając punkt ciężkości z Chrystusa uwielbionego na Jego Kościół, który z kolei też otrzymuje nazwę ‘Pełni’. [...] Kościół więc dla Chrystusa stanowi ‘Pełnię’ w sensie takiego ‘miejsca’ Jego obecności i działania, przez które cały wszechświat już podbity przez wniebowstąpienie (Ef 4,10) z wolna jest wchłaniany aż do zupełnego ‘napełnienia’ czyli owładnięcia mocą Bożą”. A. Jankowski, *Eschatologia biblijna Nowego Testamentu*, Kraków 1987, s. 129-130.

¹¹ Wierzący są dla Pawła zarówno „członkami Ciała”, „Ciała Chrystusa” bądź Chrystusa (zob. odpowiednio: Rz 12,5; 1 Kor 6,15 i Ef 5,30). Zob. A. Jankowski, *Kościół Ciałem Chrystusa*, w: *Vademecum biblijne*, red. S. Grzybek, t. IV, Kraków 1991, s. 214.

¹² Zob. J. Stępień, dz. cyt., s. 423-425. Nawet przy interpretacji pełni jako bycia napełnionym łaską Chrystusa w sytuacji już eschatologicznej wielkiego finału dziejów zbawienia, a nie uzupełniania Chrystusa (por. Ef 3,19) „finał ma swoje ogniwo poprzednie – działanie uświęcające Kościoła, tego jakby niewyczerpanego zbiornika łask Odkupienia, znów zestawionego z Ciałem eklezjalnym oraz Pełnią. Działa tak Kościół – Ciało od czasu, gdy do nieba wstąpił Chrystus [...]”. A. Jankowski, *Rozwój chrystologii Nowego Testamentu*, Kraków 2005, s. 87; zob. także D. Guthrie, *New Testament Theology*, Leicester 1981, s. 745.

¹³ Zob. A. Jankowski, *Eschatologia biblijna Nowego Testamentu*, dz. cyt., s. 129-130.

powszechne panowanie, nieograniczone tylko do grona naśladowców czy wybranych. Zmartwychwstanie sytuuje Chrystusa ponad wszystkimi (zob. Ef 1,20-21; por. wzmiankę w 1,10). Wspólnota kościelna ma za zadanie rozszerzenie się. W ten sposób poprzez sakramenty włącza ona do siebie nowych członków, rozszerzając tym samym samo Ciało. I tutaj kresem do osiągnięcia jest Chrystus (zob. Ef 4,15). Poprzez nierozzerwalny związek z Chrystusem także Kościół nabiera kosmicznego charakteru.

List do Kolosan ukazuje to w nieco inny sposób. Tam wyraźniejsza jest od samego początku rola Chrystusa w odniesieniu do całości stworzenia. Klamra spinająca protologiczną rolę Chrystusa jako „Pierworodnego wobec każdego stworzenia” (1,15) i Jego funkcję „Pierworodnego spośród umarłych” (1,18) opiera się także na ukazaniu Chrystusa jako Głowy Kościoła. Chrystus, który „jest przed wszystkim” i w którym „wszystko ma istnienie” (1,17), z drugiej strony zamyka dzieje zbawienia jako zwycięzca. Przywraca swoje „pierwszeństwo we wszystkim” (1,18) naruszone poprzez władzę grzechu. Jego rola w ciele eklezjalnym posiada swoje uzasadnienie w udziale Chrystusa w stworzeniu wszystkiego. Niesłuchanie szerokie działanie Chrystusa w Kościele znajduje podstawę i gwarancję w Jego protologicznej funkcji¹⁴. Kolejna synteza Pawłowa włącza w uniwersalne panowanie nad wszechświatem Chrystusa-Głowę Kościoła. Nie ma uniwersalistycznej wizji zbawienia w oderwaniu od Chrystusa-Głowy. Chrystus posiada prymat kosmiczny. Jest Głową całego kosmosu. W tym samym znaczeniu jest Głową Kościoła. Jest najwyższym autorytetem oraz racją istnienia wszystkiego; znaczenia te odnoszą się także do Kościoła. Kosmiczna harmonia przywrócona przez Zmartwychwstałego posiada swoje konieczne eklezjalne odniesienie¹⁵. Nie ma Chrystu-

¹⁴ Zob. A. Jankowski, *Rozwój chrystologii Nowego Testamentu*, dz. cyt., s. 78.

¹⁵ Zob. J. Stępień, dz. cyt., 415; Z. Krzyszowski, *Jedyność, powszechność i jedność Kościoła*, w: *Wokół deklaracji „Dominus Iesus”*, red. M. Rusecki, Lublin 2001, s. 114.

sa w oderwaniu od Kościoła. W tym kontekście *extra ecclesiam nullus Christus*.

Eklezjologia Listu do Kolosan i Listu do Efezjan posiada charakter kosmiczny, uniwersalistyczny. Głową Kościoła jest Chrystus Kosmokrator. Kościół funkcjonuje w przestrzeni przenikniętej zbawieniem. Dokonało się już zbawienie powszechne wypełniające całość stworzenia. Kościół, z jednej strony zanurzony w rzeczywistości niebieskiej, w której niepodzielnie panuje zwycięski Chrystus, z drugiej strony nie jest rzeczywistością bierną, lecz dynamiczną, która nie tylko otrzymuje, ale rozwija się i sama również rozszerza Bożą pełnię w wymiarze kosmicznym¹⁶.

Warto zwrócić uwagę na jeszcze jeden wątek myśli Pawłowej – pojęcie tajemnicy w odniesieniu do Bożego planu zbawienia. Pojęcie *mysterion* występuje u św. Pawła 20 razy, z czego 13 razy przy zachowanej jedności znaczeniowej. „Mnie, zgoła najmniejszemu ze wszystkich świętych, została dana ta łaska: ogłosić poganom jako Dobrą Nowinę niezgłębione bogactwo Chrystusa i wydobyć na światło, czym jest wykonanie tajemniczego planu, ukrytego przed wiekami w Bogu, Stwórcy wszechrzeczy. Przez to teraz wieloraka w przejawach mądrość Boga poprzez Kościół stanie się jawna Zwierzchnościom i Władzom na wyżynach niebieskich – zgodnie z planem wieków, jaki powziął [Bóg] w Chrystusie Jezusie, Panu naszym. W Nim mamy śmiały przystęp [do Ojca] z ufnością dzięki wierze w Niego” (Ef 3,8-12). Tajemnica ukryta dotąd przed ludzkością, postanowiona przed wiekami teraz podlega realizacji. W kontekście mowa jest o przyjęciu pogan do Kościoła na tych samych prawach, co żydów (3,5-6), ale jednocześnie zostaje określona rola, jaką posiada Kościół w odniesieniu do Chrystusa. Mowa przecież o tajemnicy Chrystusa. Tajemnica Chrystusa, realizacja odwiecznego planu ma miejsce teraz w Kościele¹⁷. Przy czym zarysowa-

¹⁶ Zob. H. Langkammer, *Nowy Testament o Kościele*, Wrocław 1995, s. 107.109. Warto włączyć do analizy tematu interesujące przemyślenia autora dotyczące tematu jedności i jedyności Kościoła, zob. tamże, s. 171-178.

¹⁷ Zob. J. Stępień, dz. cyt., s. 428-429.

ny horyzont działania Kościoła, ewangelizacji, do której wezwani są wszyscy, jest kosmiczny. Pawłowy *mysterion* pochodzi jednoznacznie od Chrystusa – Kościół nie jest jego źródłem. Rola Kościoła zostaje określona jako konieczność głoszenia owej tajemnicy. Tajemnica nie zamyka się jednak w Kościele i nie kończy się na Kościele – wspólnota kościelna w swojej najgłębszej tożsamości jest ukazywaniem Boga w kontekście kosmicznym. Całej rzeczywistości dana jest szczególna szansa zobaczenia poprzez społeczność eklezjalną Bożego świata¹⁸.

„Tajemnica dawniej ukryta” to między innymi dopełnienie roli Izraela. Zostaje on obecnie zastąpiony poprzez Kościół, w którym wszyscy (także poganie) mają dostęp do Boga. Prorocka wizja dnia Jahwe jednoczącego wszystkie narody pod przywództwem Izraela zostaje zastąpiona przez Kościół, wspólnotę czasów nowych, czasów ostatecznych, gdy „poganie już są współdziedzicami i współczłonkami Ciała, i współuczestnikami obietnicy w Chrystusie Jezusie przez Ewangelię” (Ef 3,6)¹⁹.

Gdy mowa o dwóch częściach ludzkości, wspomnieć trzeba interesujący paralelizm, jaki pojawia się w Ef 2,15b.16a pomiędzy Chrystusem a Kościołem. Jedność chrystologiczna staje się także jednością eklezjologiczną. Jedność przyniesiona przez Chrystusa zostaje zrównana z jednością doświadczaną w Kościele. Chodzi tu zdecydowanie o coś więcej niż poziom funkcjonalny – w Chrystusie widoczny jest Kościół, w Kościele uwidacznia się Chrystus²⁰.

¹⁸ Zob. R. Penna, Il „mysterion” paolino, dz. cyt., s. 36-37.

¹⁹ Zob. J. Gnilka, Teologia Nowego Testamentu, Kraków 2002, s. 436-437.

²⁰ Zob. R. Penna, Il „mysterion” paolino, dz. cyt., s. 69; tenże, La Lettera agli Efesini. Introduzione, versione, commento, Bologna 1988, s. 144.

KWESTIA PROPORCJI. POŚREDNICTWO EKLEZJALNE

Należy zwrócić uwagę na akcent, jaki został położony na roli Kościoła w powyższych tekstach biblijnych. Kosmiczna wizja Kościoła tak bardzo odbiega od ewentualnej statystyki wczesnego chrześcijaństwa. Tak rozumiana rola Kościoła nie ma nic wspólnego z wielkościami liczbowymi. Jedynym punktem odniesienia jest Chrystus i plan Boga. Pytanie o proporcje, o ilość nie jest pytaniem Nowego Testamentu.

W pewien sposób sytuacja Kościoła Nowego Testamentu jest podobna do kontekstu dzisiejszej teologii stojącej wobec wielości religii. Tło dzisiejsze to zarazem oddalenie się spójnej wizji otaczającego nas świata poprzez upadek jedności, jaką przez długie wieki stanowiła zachodnia *christianitas*. Wówczas pewna izolacja, hermetyczność granic kulturowych wspomagały poczucie tożsamości. Ale także i wczesny Kościół od razu musiał zapytać się o swoją tożsamość; najpierw w odniesieniu do Synagogi, zaraz potem z kolei w odniesieniu do pogan. Pierwsze stulecia zwiększały zakres pytania o tożsamość, czego świadectwem jest literatura okresu. *Vera religio* nie pytała się jednak nigdy o proporcje statystyczne, aby na tej podstawie szukać uzasadnienia swojej roli²¹.

Teologia pluralizmu religijnego stwierdza dzisiaj, iż świadomość niemożności schryścianizowania wszystkich narodów stwarza konieczność nowej oceny wartości reli-

²¹ Nie znaczy to, iż temat zbawienia „wielu” był nieobecny, czego świadectwem jest nie tylko przekonanie o zbawczej roli Izraela przed Chrystusem, ale także bardzo szerokie pojęcie *Ecclesia* ab Abel, które oznaczało grupę sprawiedliwych wszystkich czasów. Już na tym przykładzie widzimy, jak starożytność chrześcijańska świadoma swojej tożsamości eklezjalnej wychodzi poza sakramentalno-instytucjonalne ramy Kościoła, nie odmawiając eklezjalności na płaszczyźnie terminologicznej zbawieniu w jego znaczeniu powszechnym, obejmującym całą historię. Zob. M. Kehl, *La Chiesa. Trattato di ecclesiologia cattolica* (oryg. niem. *Die Kirche. Eine katholische Ekklesiologie*, Würzburg 1992), Cinisello Balsamo 1995, s. 89.407.

gii pozachrześcijańskich. Owa niemożność skutecznej chryścianizacji na poziomie globalnym wyznaczana jest m.in. przez uwarunkowania kulturowe, które w naturalny sposób stawiają tamę rozwojowi poszczególnych systemów religijnych jako związanych nieodłącznie z określoną kulturą. Pluralizm religijny jest czymś trwałym, a ponieważ chrześcijaństwo będzie zawsze tylko *jedną* z religii, nie może wysuwać roszczeń absolutystycznych²². Czy to jednak nie myślenie w kategoriach ilościowych wymusza określone kierunki rozumowania i interpretacje? Temat, biorąc pod uwagę, mniej lub bardziej wyraźnie, uwarunkowania statystyczne wydaje się być fałszywie ujętym. Ani Nowy Testament, ani późniejsza teologia nie stawiały nigdy kwestii ilości chrześcijan w świecie jako punktu wyjścia dla rozumienia roli samego chrześcijaństwa²³.

Trzeba zadać tutaj także bardzo ważne pytanie, czy kiedykolwiek wcześniej chrześcijańska teologia podkreślała konieczność zewangelizowania całego świata. Wizja absolutnej pełni jest w Biblii zawsze wizją eschatologiczną, niezależnie czy jest to jeszcze prorocka eschatologia w sensie szerokim, wewnątrzświatowa²⁴ (a i wówczas mamy do czynienia z pewną sytuacją ostateczną, momentem przewartościowania całej historii, a nie tylko z osiągnięciem pewnego celu wewnątrzhistorycznego) czy już przekraczająca historię, wkraczająca w przyszłość absolutną. To dopiero teologia pluralistyczna mówi o porażce, uświadamiając, iż chrześcijaństwo nigdy nie wypełni sobą całego „okręgu ziemi”. Tylko, że taka świado-

²² Zob. G. Kaufmann, *Religious Diversity, Historical Consciousness and Christian Theology*, w: *The Myth of Christian Uniqueness*, red. J. Hick – P. Knitter, 1988 London, s. 3n.; J. Hick, *The Non-Absolutness of Christianity*, w: *The Myth of Christian Uniqueness*, dz. cyt., s. 16-35; L. Gilkey, *Plurality and Its Theological Implications*, w: *The Myth of Christian Uniqueness*, dz. cyt., s. 37-49; zob. także G. Chrzanowski, John Hick – teolog religijnego pluralizmu, *ACr* 29(1997), s. 117.

²³ Jedyne określenie Pawłowe mówi „A Pan niech pomnoży liczbę waszą” (1 Tes 3,12); por. także: Dz 4,4; 5,14; 6,1.7; 11,21.24; 14,1; 16,5; 17,4; 19,26.

²⁴ Zob. S. Jędrzejewski, „Jôm Jahwe” jako kategoria eschatologiczna, *CT* 71(2001) 1, s. 51-59.

mość, nawet, jeśli nie była wyrażana *explicite*, istniała i w poprzednich epokach. Średniowiecze chętne do nawracania pogan, pragnące nawrócenia np. muzułmanów, przyjęło jako niepokonalny *status quo* koegzystencję świata arabskiego, który po prostu istniał obok chrześcijańskiego. W tym kontekście pytanie o zbawienie „niewiernych” przede wszystkim w Kościele Wschodnim natrafiało na przekonanie o powszechności zbawczej woli Bożej. Zachód zaś w epoce średniowiecza skłaniał się w tej kwestii coraz bardziej ku rozumieniu potępienia jako owocu osobistej niewierności Bogu, osobistego grzechu ciężkiego²⁵. Jeśli chodzi o wyznawców innych religii poganie nie byli przedmiotem wielkiego zainteresowania teologii²⁶. Mimo to można znaleźć pewne przesłanki myślenia pozytywnego np. u św. Tomasza. Dla Akwinaty dla osiągnięcia zbawienia wystarczająca wydaje się wiara w (istnienie) Boga i Opatrzność. Niekonieczna staje się wyrażana *explicite* wiara w Jezusa Chrystusa jako zbawiciela²⁷. Wiara w Chrystusa *implicite* jest wystarza-

²⁵ Zaowocowało to wnioskami w innych ciekawych kwestiach, np. przekonaniem, że dzieci zmarłe bez chrztu nie zostają potępione w piekle, ale pozbawione jedynie możliwości oglądania Boga. Ta linia myślenia posiada swoich przedstawicieli w Anzelmie z Aosty, Piotrze Abelardzie. Innocenty III potwierdza to rozumowanie w Liście do arcybiskupa Arles Imberta z 1201 r. (DH 780). Po tym liście zanika w wielkiej teologii na Zachodzie mówienie o możliwości potępienia dzieci nieochrzczonych. Generalnie, jeśli chodzi o zbawienie, na Zachodzie charakterystyczna staje się linia przyjęta przez synod w Quiercy w 853 r. (DH 623-627). Na Wschodzie należy wskazać na Jana Damasceńskiego i jego rozróżnienie pomiędzy uprzedzającą wolą zbawczą i następczą wolą ukarania grzesznika (zob. *De fide orthodoxa*, 2,29; PG 94,968-969). Choć nie ma tutaj żadnego odniesienia do niechrześcijan, istotne jest odejście od linii augustyńskiej obecnej na Zachodzie. Wschód podążał własną drogą, która w tej kwestii była całkowicie autonomiczna.

²⁶ Ciekawe jest stwierdzenie wspomnianego Listu Innocentego III do arcybiskupa Arles: „Jest zupełnie przeciwne religii chrześcijańskiej, by kogoś – w każdym wypadku niechętnego i zupełnie opornego – przymuszać do przyjęcia i zachowania chrześcijaństwa” (DH 781). Kontekst wskazuje na precyzacje dotyczące woli przyjmującego/ nieprzyjmującego chrztu.

²⁷ Zob. STh II-II q. 2, a. 8, ad 1; II-II, q. 2, a. 7, ad 3.

jąca dla pogan przed Chrystusem; jest zaś konieczna, ponieważ łaskę Ducha Świętego można otrzymać wyłącznie dzięki wierze w Chrystusa (nawet wyrażonej tylko *implicitę*)²⁸. Inaczej miała się sytuacja w odniesieniu do pogan po przyjsciu Chrystusa. Tutaj Tomasz wymagał wiary w Chrystusa wyrażonej *explicitę*²⁹. Przy czym rodzi się określone rozwiązanie rzucające światło na możliwość pewnej relatywizacji tego teologicznego opisu. Chodzi o średniowieczną zasadę *facienti quod in se est, Deus non denegat gratiam* podzielaną przez wielu teologów, w tym Tomasza³⁰. Choć średniowieczna teologia nie poddała jej szczegółowej analizie, jeżeli chodzi o zbawienie niechrześcijan, otwiera ona pewną drogę³¹. Trzeba jednocześnie przyznać, iż w kontekście teologii swoich czasów Tomasz musiał dzielić przekonanie, iż Ewangelia była głoszona muzułmanom i żydom

²⁸ Zob. STh I-II, q. 106, a. 1, ad 3. Warto pamiętać, iż średniowieczna teologia przypisywała żydowskiemu obrzezaniu (przed Chrystusem) skutki chrztu, jeśli chodzi o uniknięcie potępienia. Zob. List Innocentego III do arcybiskupa Arles (DH 780).

²⁹ Zob. STh II-II, q. 2, a.7.

³⁰ „Et cum hoc sit in potestate liberi arbitrii, impedire divinae gratiae receptionem vel non impedire, non immerito in culpam imputatur ei qui impedimentum praestat gratiae receptioni. Deus enim, quantum in se est, paratus est omnibus gratiam dare, vult enim omnes homines salvos fieri, et ad cognitionem veritatis venire, ut dicitur I ad Tim. 2-4: sed illi soli gratia privantur qui in seipsis gratiae impedimentum praestant; sicut, sole mundum illuminante, in culpam imputatur ei qui oculos claudit, si ex hoc aliquod malum sequatur, licet videre non possit nisi lumine solis praeveniatur”. Contra Gentiles, 3, 139, 2; „[...] Hoc enim ad divinam providentiam pertinet ut cuilibet provideat de necessariis ad salutem, dummodo ex parte eius non impediatur”. De veritate, q. 14, a.1, ad 1. Nie chcę tutaj wchodzić w kwestie, które wiążą zasadę *facienti quod in se est* z późnośredniowiecznym rozumieniem doktryny dyspozycji i jej pelagianizującym odcieniem. Pewne implikacje wynikające z przyjęcia zasady zob. H. Oberman, *The Harvest of Medieval Theology*, Cambridge MA 1963, s. 147-157.

³¹ Choć późniejsze pisma Tomasza jak Suma teologiczna znowu stawiają pogan w mniej korzystnej sytuacji. Zob. F. Sullivan, *Salvation Outside the Church? Tracing the History of the Catholic Response*, New York 1992, s. 54-55; A. McGrath, *Reformation Thought*, Oxford 1993², s. 75.

w sposób wystarczający do ich osobistego nawrócenia. To, iż tego nie uczynili, jest ich wyborem³². Wystarczający miał być tutaj sam fakt istnienia potężnego chrześcijaństwa obok narodów pogańskich, który sam przez się stanowił według wielu wezwanie dla nich do nawrócenia i formę głoszenia Ewangelii. Mimo to poprzednie fakty świadczą, iż średnio-wieczna teologia znalazła przesłanki do pozytywnego roz-wiązania kwestii zbawienia niechrześcijan na długo przed dyskusjami XIX i XX w.³³ Jest to wyraz podwójnej trady-

³² Zob. F. Sullivan, *Salvation Outside the Church?* dz. cyt., s. 58. W tym kontekście powinien być również interpretowany problematyczny tekst bulli *Canatate Domino* (1442 r.; DH 1351) Soboru Florenckiego. Autorzy bulli, podobnie jak cała epoka, podzielali przekonanie o stanie aktualnej winy u wszystkich niechrześcijan. Zastosowany w bulli cytat z Fulgencjusza z Ruspe, reprezentującego myśl augustyńską, paradoksalnie nie oddawał już poglądów epoki. Radykalne rozumowanie augustyńskie należało wówczas już do odległej przeszłości. Podzielano inne niż augustyńskie rozumienie natury i skutków grzechu pierworo-dnego, usankcjonowane oficjalnie przez Innocentego III, zob. tamże, s. 66-69.

Ciekawe jest także, iż zagadnienie zbawienia dzieci nieochrzczonych jest ujmowane do dzisiaj jako oddzielna kwestia. Jaka jest tego przyczyna? Wydaje się, iż choć tematyka występowała przed średnio-wieczem (np. Augustyn), niezależne traktowanie dzieci pochodzi w prosty sposób z założenia istotnego nurtu średniowiecznej teologii, iż tak naprawdę Ewangelia została ogłoszona już wszystkim mieszkańcom świata. Jedyłą przestrzenią, gdzie nie było możliwości wyrażenia swojej wiary w Chrystusa *explicite* była w związku z tym sytuacja dziecka zmarłego jako nieochrzczone, które nie tylko nie miało szansy wyrażenia swojej wiary, ale także usłyszenia głoszonej Ewangelii. Dla wielu w tym i samego Tomasza, także jedynym przykładem osoby niesłyszącej orędzia Ewangelii jest dziecko (najczęściej wychowane w dzikim otoczeniu; zob. Tomasz z Akwinu, *De veritate*, q. 14, a. 11, ad 1). Natomiast żydzi i muzułmanie słyszeli o Chrystusie. Dopiero odkrycia geograficzne nowożytności przyniosły nowe rozumienie „niesłyszenia” Ewangelii. Problem dzieci nieochrzczonych był już jednak zawsze rozważany jako niezależny. Zob. F. Sullivan, *Salvation Outside the Church?* dz. cyt., s. 53.

³³ „We can [...] note three points in the theology of St. Thomas which would eventually prove helpful to Catholic theologians in their efforts to solve the new problems they had to face when it became known that there were vast continents whose inhabitants had never before heard the gospel preached. The first of these ideas is Thomas' notion of

cji w ramach chrześcijańskiego rozumienia problematyki zbawienia – z jednej strony nieprzekraczalnej zasady wcielenia, która w Chrystusie widzi jedyne źródło zbawienia, z drugiej strony powszechności działania Chrystusa jako zbawiciela świata³⁴. Tutaj wpisuje się także przekonanie św. Tomasza, iż Chrystus jest Głową wszystkich ludzi. Choć jest nią w sposób zróżnicowany w odniesieniu do różnych kategorii ludzi, to jednak w pewien sposób każdy należy do Kościoła. Przynależność do Kościoła może być aktualna lub potencjalna. Aktualna polega na przyłgnięciu do Chrystusa np. poprzez wiarę. Potencjalna natomiast określa tych, którzy będą należeć do Kościoła w przyszłości, ale także tych, którzy nie skorzystają z możliwości wstąpienia do Kościoła i ostatecznie nie zostaną zbawieni. Jednak w jakiś sposób wszyscy ludzie obecnie należą do Kościoła³⁵.

Patrząc na rolę Chrystusa aksjomat *extra Christum nulla salus*, wykorzystywany dzisiaj chętniej niż *extra ecclesiam nulla salus*, jest transpozycją, lecz zmieniającą jedynie aspekt zagadnienia, nie powodując zaś istotnej różnicy.

a faith in God that is described in Hebrews 11:6. The second is the recognition of the sufficiency of an implicit desire (votum) for baptism and the eucharist when these sacraments cannot be received in reality (in re). And the third is his teaching on justification though a person's first moral decision". F. Sullivan, *Salvation Outside the Church?* dz. cyt., 62. Warto przejrzeć stosunkowo mało znane rozwiązania dotyczące możliwości zbawienia niechrześcijan proponowane w kontekście odkryć geograficznych XVI-XVII w. przez dominikanów z Salamanki i jezuitów z Kolegium Rzymskiego oraz hiszpańską szkołę jezuicką tego okresu. Zob. tamże, 69-76.84-102.

³⁴ Zob. H. Waldenfels, *Il cristianesimo nella disputa delle religioni intorno alla verità*, w: *Corso di teologia fondamentale*, t. 2, *Trattato sulla rivelazione* (oryg. niem. *Handbuch der Fundamentaltheologie*, 2. *Traktat Offenbarung*, Freiburg i. Br. 1985-1988), red. W. Kern – H. Pottmeyer – M. Seckler, Brescia 1990, s. 305-306.

³⁵ Zob. STh III, q. 8, a. 3, ad 1. Zob. także E. Gutkowska, „*Extra Ecclesiam nulla salus*” – wiele interpretacji, jedna ortodoksja, w: *Pluralizm religijny – moda czy konieczność?* red. M. Bała, Pelplin 2005, s. 106. Dłuższe rozważania nad kwestią: P. Coda, *Il logos e il nulla. Trinità, religioni, mistica*, Roma 2003, s. 78-82.

To swoista wymiana równoważnych w tym przypadku treści. Kościół używając przez wieki drugiego sformułowania pozostawał w wewnętrznej jedności z tajemnicą, którą wyrażał za pomocą aparatu przez siebie rozumianego jako optymalny. Zbawienie było ujęte w relacji do przynależności eklezjalnej, gdyż nie do pomyślenia było zbawienie dostępne w Chrystusie bez pośrednictwa kościelnego rozumianego jednak jako ścisła przynależność. Ówczesna teologia nie rozumiała inaczej pośredniczej roli Kościoła. Tak rozumiana zasada *extra ecclesiam nulla salus* pojawia się po raz pierwszy w dokumencie magisterialnym na Soborze Laterańskim IV³⁶.

Nie można jednak przeciwstawiać zasady *extra Christum nulla salus* i *extra ecclesiam nulla salus*. Nowe określenie nie inicjuje tutaj nowej epoki w rozumieniu tematu. Jest tak naprawdę (tylko) teologiczną precyzacją, wyciągnięciem konsekwencji z szerokiego kontekstu zagadnienia. Jest to reinterpretacja, która istotowo pozostaje na tym samym poziomie. Nie ma zbawienia poza Kościołem, gdyż nie ma go poza Chrystusem. Czy istnieje także pewne *vice versa*? Nie ma Chrystusa bez Kościoła. *Gratia Christi* jest zawsze powiązana z Kościołem.

Kościół jest niezbędny do zbawienia. Oznacza to konieczność jego funkcji zbawczej. Choć nie jest to dzisiaj związane z koniecznością widzialnej przynależności do niego. Kościół jest jednak nie tylko znakiem zbawienia – jest jego narzędziem³⁷. Niekoniecznie musi to oznaczać przyczynę narzędziową. Można odnieść się tutaj np. do

³⁶ „Una vero est fidelium universalis Ecclesia, extra quam nullus omnino salvatur”. Jednak zaraz potem znajduje się odniesienie chrystologiczne w kontekście sakramentalnym: „in qua idem ipse sacerdos est sacrificium Iesus Christus, cuius corpus et sanguis in sacramento altaris sub speciebus panis et vini veraciter continentur” (DH 802).

³⁷ Zob. I. Ledwoń, Wyjątkowy charakter chrześcijaństwa, w: *Chrześcijaństwo i religie. Dokument Międzynarodowej Komisji Teologicznej. Tekst – komentarze – studia*, red. I. Ledwoń – K. Pek, Lublin-Warszawa 1999, s. 96.

wymiaru modlitwy, a przede wszystkim sprawowanej Eucharystii³⁸.

ODNIESIENIE PROTOLOGICZNE

Pytanie o Chrystusa i chrystologiczną podstawę relacji do religii pozachrześcijańskich jak widzieliśmy zakłada konieczne pytanie o tożsamość Chrystusa. Problem uniwersalności osoby Jezusa Chrystusa dotyka z kolei pytania o możliwie szeroki wspólny mianownik, jaki da się ustalić w Jego odniesieniu do ludzkości. Tutaj zawiera się m.in. odpowiedź na pytanie, na ile niechrześcijanin pozostaje „obcy”. Najszerszą perspektywą jest tutaj protologia i eschatologia.

Całość czasu należy do Boga i w przestrzeni czasu mamy do czynienia z jednością Bożego planu. Protologia dotyczy w tym wypadku związku z Chrystusa z dziełem stworzenia. Nowy Testament podejmuje ponadto temat zbawienia wcielonego; nie jest ono wyizolowane od tematyki stworzenia. Historia, która od momentu stworzenia związana jest ze zbawieniem znajduje swoją kulminację z Chrystusie. O ile w Starym Testamencie stworzenie jest objawieniem się Boga, to w Nowym Testamencie poprzez Chrystusa mamy do czynienia z definitywnym objawieniem się Boga. Przy czym Nowy Testament włącza w opis samego stworzenia Chrystusa. Podobnie jak w Starym Testamencie wiara w stworzenie wynikała z wiary w zbawienie, tak i w Nowym Testamencie powiązana jest ściśle z sote-

³⁸ J. Dupuis rozróżnia w tym kontekście przyczynowość narzędziową i przyczynowość związaną z porządkiem moralnym i celowym. Ta pierwsza mogłaby się odnosić wyłącznie do członków Kościoła, których ogarnia on swą posługą sakramentów. Zob. *Chrześcijaństwo i religie. Od konfrontacji do dialogu*, Kraków 2003, s. 284-287. Podobnie np. F. Sullivan, *Dominus Iesus – Introduction and Ecclesiological Issues*, w: *Sic et Non. Encounteringo Dominus Iesus*, red. S. Pope – Ch. Hefling, New York 2002, s. 51: „I believe that the mediation of the church can be seen in the fact that the church offers the eucharistic sacrifice for the salvation of the whole world”.

riologią. Nowy Testament, który nie posiada kosmogonii jako takiej, zawiera jednak temat stworzenia reinterpretując go chrystologicznie. „Dla nas istnieje tylko jeden Bóg, Ojciec, od którego wszystko pochodzi i dla którego my istniejemy, oraz jeden Pan, Jezus Chrystus, przez którego wszystko się stało i dzięki któremu także my jesteśmy” (1 Kor 8,6), „bo w Nim zostało wszystko stworzone: i to, co w niebiosach, i to, co na ziemi, byty widzialne i niewidzialne [...]. Wszystko przez Niego i dla Niego zostało stworzone” (Kol 1,16), „Wielokrotnie i na różne sposoby przemawiał niegdyś Bóg do ojców przez proroków, a w tych ostatecznych dniach przemówił do nas przez Syna. Jego to ustanowił dziedzicem wszystkich rzeczy, przez Niego też stworzył wszechświat” (Hbr 1,1-2) oraz Prolog Janowy mówiący, iż przez Logos „wszystko się stało” (zob. J 1,2-3)³⁹. Chrystus stojący u podłoża całej rzeczywistości jest protologicznym źródłem każdego doświadczenia religijnego; jest tym samym miejscem spotkania pomiędzy różnymi doświadczeniami religijnymi. Także domagająca się respektowania danych chrystologii deklaracja *Dominus Iesus* (2000 r.) wyciąga konsekwencje z lektury chrystologicznych wypowiedzi protologii i eschatologii⁴⁰. Chrystus, o którym mówi hymn Kol 2, to Chrystus wcielony. To ostatecznie Chrystus (przez Ducha Świętego) umożliwia wszelkie zbawcze działanie

³⁹ W dalszej perspektywie należałoby wspomnieć o Ef 1,4.9.11. Choć chrystologia występuje tam w funkcji przede wszystkim antropologii, protologiczna rola Chrystusa w odniesieniu do predestynacji jest wyraźnie podkreślona. Zob. Ch. Reyner, *La bénédiction en Éphésiens* 1,3-14. *Élection, filiation, rédemption*, NRT 118(1996), s. 187-191. Chrystologiczna wizja dziejów zbawienia, wskazująca na odwieczny plan Boga zawarta jest także w 1 P 1,20: „On był wprawdzie przewidziany przed stworzeniem świata, dopiero jednak w ostatnich czasach się objawił ze względu na was”. Zob. A. Ducay, *Un solo mediatore? Pensare la salvezza alla luce della „Dominus Iesus”*, Roma 2003, s. 120; R. Imbell, *Dominus Iesus – the Reaffirmation of the Christic Center*, w: *Sic et Non*, dz. cyt., s. 101.

⁴⁰ Zob. 6.6.9-11. Nie można oddzielać Logosu od jego manifestacji wcielonej i eschatologicznej w Jezusie Chrystusie. Zob. P. Coda, dz. cyt., s. 70.

Boga w odniesieniu do człowieka. Rekapitulacja zaś całej rzeczywistości stworzonej w Chrystusie odniesiona jest także bezpośrednio do aktu stwórczego („Wszystko przez Niego i dla Niego zostało stworzone”, Kol 1,16). Nie istnieją dwa momenty protologiczne: jeden ukierunkowany na samo powstanie człowieka, drugi skoncentrowany na Chrystusie. Jedność planu Bożego zakłada rozumienie stworzenia człowieka jako przestrzeni samoobjawienia się Boga pośród historii. Plan ten musi zawierać w sobie powszechny charakter misji Chrystusa. Protologia powiązana z antropologią mówi jednocześnie o Chrystusie jako o Człowieku doskonałym⁴¹. Sam zaś akt stworzenia człowieka reinterpretowany chrystologicznie jest pierwszym aktem także historii jego odkupienia. Wszystko zmierza ku eschatologicznej pełni, ku chrystyfikacji całej rzeczywistości, jednak nie jako jakości całkowicie nowej, ale zakorzenionej w chrystologicznej podstawie stwórczej. Dlatego też nie ma antropologii oderwanej od chrystologii. Każdy człowiek z racji swojej natury posiada odniesienie chrystologiczne, precyzyjnie mówiąc „ukierunkowanie ku odwiecznemu Słowu, które objawia się w Chrystusie. [...] Każde istnienie ludzkie jest bytem w oczekiwaniu wydarzenia-Chrystusa”⁴².

Klamra protologia-eschatologia, jaka widoczna jest w Chrystusie, ukazuje Chrystusa jako jedyne Pośrednika, ale pokazuje także, iż Chrystus jest oczekiwanym wypełnieniem dla wszystkich kultur w całej przestrzeni czasu. Klucz znajduje się w tożsamości człowieka ukształtowanej przez Słowo i zmierzającej ku swojej pełni w związku z pełnią Słowa. Stworzenie w Chrystusie jest rzeczywistością dynamiczną. Nie dotyczy tylko punktowo rozumianego aktu stwórczego, lecz realizuje się progresywnie poprzez całe życie człowieka. Chrystologiczna zasada stwórcza oznacza dynamiczną relację ze Słowem, swoistą *creatio*

⁴¹ Zob. KDK 22.

⁴² M. Bordoni, I fondamenti trinitari della singolarità e universalità di Gesù Cristo, w: L'attuale controversia sull'universalità di Gesù Cristo, dz. cyt., s. 88.

continua, będącą dialogiem ze Słowem. Każdy człowiek realizuje się w nieustannym odniesieniu do Logosu⁴³. Tak, więc ponownie chrystologia łączy całą ludzkość. Nie tylko eklezjalna tożsamość Chrystusa jako Głowy ludzkości, ale i protologia, a także eschatologia jako wypełnienie tej poprzedniej.

STATUS TEOLOGICZNY RELIGII POZACHRZEŚCIJAŃSKICH

Teologia katolicka porzuciła już wszelkie tendencje religijnego ekskluzywizmu w odniesieniu do religii niechrześcijańskich. Poza widzialną granicą objawienia judeochrześcijańskiego mamy do czynienia z prawdą doświadczenia religijnego. Chrześcijaństwo z jednej strony posiada samoświadomość, iż jest depozytariuszem eschatologicznego objawienia Tajemnicy Boga, jakie dokonało się w Jezusie Chrystusie. Z drugiej strony powinno uznać, iż to, co jest pozachrześcijańskim doświadczeniem religijnym, nie stanowi tylko owocu otwarcia się człowieka na ową Tajemnicę, lecz także skutek inicjatywy Boga przychodzącego do człowieka. Stąd tak bardzo niewystarczające wydają się wszelkie próby uzasadniania doświadczenia religijnego na bazie tylko kulturowej lub jako skutku poszukiwań samego tylko człowieka. Mamy tam do czynienia z realnym związkiem z Tajemnicą Boga. Czy istnieje „tylko ludzkie” poszukiwanie Boga⁴⁴?

Okres drugiej połowy minionego stulecia cechowało bardzo pozytywne nastawienie do całej rzeczywistości stworzonej. W odniesieniu do zagadnienia religii niechrześcijańskich zaowocowało to zaakcentowaniem, iż spotkanie Boga z człowiekiem w żaden sposób nie pomija środowiska człowieka. Stąd pozytywne spojrzenie na „zawartość” innych religii: „Kościół katolicki nie odrzuca niczego, co w tych

⁴³ Zob. M. Bordoni, art. cyt., s. 89-90.

⁴⁴ Zob. P. Coda, dz. cyt., s. 51-52.

religiach jest prawdziwe i święte. Ze szczerym szacunkiem przypatruje się owym sposobom działania i życia, owym nakazom i doktrynom. Chociaż pod wieloma względami różnią się one od tych, których sam przestrzega i zaleca, często odbija się w nich promień Prawdy, która oświeca wszystkich ludzi” (DRN 2).

Przy rozważaniu relacji do religii pozachrześcijańskich i w opisie ich teologicznego statusu nie można pominąć zasady jedności porządku stworzenia i odkupienia. Jeśli odkupienie zasadza się i wypływa z dzieła stworzenia, to również ocena religii niechrześcijańskich nie może bagatelizować podstawowego porządku, w jakim one egzystują. Jest to właśnie porządek stworzenia. Stąd religie mogą odgrywać pozytywną rolę w budowaniu relacji człowieka do Boga. Wielość religii i rozumienie tej wielości jest wpisane w szersze, pozytywne spojrzenie na różnorodność rzeczywistości, w jakiej żyje i jaką tworzy człowiek. Kluczem do myślenia pozytywnego w tej kwestii jest powiązanie oceny wielu zjawisk z historycznym kontekstem człowieka. Owocuje to dzisiaj m.in. docenieniem uwarunkowań, w jakich odbywają się poszukiwania prawdy i w jakich jest ona odkrywana. Myślenie historyczne pozwala dostrzec szeroki pluralizm rzeczywistości i go uzasadnić kładąc duży akcent na zapośredniczenie wielu treści w konkretnych formach historycznych. Stąd także chrześcijańskie pozytywne spojrzenie na wiele przejawów ludzkiego ducha, szeroko rozumianego, jak kultura, sztuka, tradycje, korzenie historyczne itp. oraz na konkretne postulaty jak np. inkulturacja. Religie niechrześcijańskie są przejawami otwarcia się człowieka na Boga stanowiąc historyczne pośrednictwo, poprzez które społeczności wyrażają swoje dążenie ku Innemu zakorzenione w naturze każdego człowieka. Spotkanie ludzkości z Bogiem nie odbywa się ponad uwarunkowaniami kulturowymi. Bóg może posłużyć się bogactwem rzeczywistości, w której zanurzony jest człowiek, do konstruowania swojego planu zbawienia⁴⁵.

⁴⁵ Zob. A. Ducay, dz. cyt., s. 150-153.

Mamy do czynienia z interesującymi wypowiedziami magisterialnymi w odniesieniu do teologicznego statusu religii pozachrześcijańskich. Zaakcentować trzeba tutaj obecność i powszechność działania Ducha Świętego. Encyklika *Redemptoris missio* (1990 r.) skupia się w pewnym momencie na powszechnym działaniu Ducha Bożego: „So-bór Watykański II przypomina działanie Ducha w sercu każdego człowieka poprzez ‘ziarna Słowa’ w inicjatywach religijnych, w ludzkich wysiłkach skierowanych ku prawdzie, ku dobru, ku Bogu. [...] 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. [...] To także Duch zasiewa ‘ziarna Słowa’, obecne w obrzędach i w kulturach, i otwiera je ku dojrzałości w Chrystusie” (nr 28)⁴⁶.

Podobnie deklaracja *Dominus Iesus* posiada kilka istotnych stwierdzeń dotyczących naszego tematu. „Z pewnością, różne tradycje religijne zawierają i ofiarowują elementy religijności, które pochodzą od Boga i stanowią część tego, co ‘Duch Święty działa w sercach ludzi i w dziejach narodów; w kulturach i religiach’. W istocie niektóre modlitwy i niektóre obrzędy religii mogą przygotowywać, na przyjęcie Ewangelii, ponieważ stwarzają pewne sytuacje lub są formami pedagogii, dzięki którym ludzkie serca zostają pobudzone do otwarcia się na działanie Boże. Nie można im jednak przypisywać pochodzenia Bożego oraz zbawczej skuteczności *ex opere operato*, właściwej sakramentom chrześcijańskim. Z drugiej strony nie należy zapominać, że inne obrzędy, jako związane z przesądami lub innymi błędami (por. 1 Kor 10,20-21) stanowią raczej przeszkodę na drodze do zbawienia” (nr 21).

Pewną trudność zdają się stwarzać słowa deklaracji *Dominus Iesus*, która wskazuje, iż „należy zawsze stanowczo zachowywać rozróżnienie pomiędzy wiarą teologiczną

⁴⁶ Zob. odniesienia tekstu papieskiego: DM 3.11.15, KDK 10-11. 22.26.38.41.92-93.

a wierzeniem w innych religiach. Podczas gdy wiara jest przyjęciem przez łaskę prawdy objawionej, która «pozwała wnikać do wnętrza tajemnicy i pomaga ją poprawnie zrozumieć» (*Fides et ratio*, 13), wierzenie w innych religiach to ów ogół doświadczeń i przemyśleń, stanowiących skarbnicę ludzkiej mądrości i religijności, które człowiek poszukujący prawdy wypracował i zastosował, aby wyrazić swoje odniesienie do rzeczywistości boskiej i do Absolutu” (nr 7). Z drugiej strony dokument mówi jednak, iż „z pewnością, różne tradycje religijne zawierają i ofiarowują elementy religijności, które pochodzą od Boga” (nr 21)⁴⁷.

Wydaje się, iż w odniesieniu do statusu religii jako systemów tekst *Dominus Iesus* należy rozumieć w ten sposób, iż religie jako całości, jako systemy, nie są dziełem Boga. Czy oznacza to jednak automatycznie, iż są wyłącznie skutkiem tego, co człowiek wypracował na płaszczyźnie swojego poszukiwania Absolutu?⁴⁸ Konieczne jest tutaj odniesienie się do wymiaru kultury, o której także wspomina *Dominus Iesus*⁴⁹. Czy religie są *tylko* wytworami kultury rozumianej jako „dzieło ludzkich rąk”? Rodzi się tutaj uzasadnione pytanie, czy kultura jako powiązana z szerokim wymiarem ducha ludzkiego nie może być i nie powinna być rozważana pod wieloma aspektami jako owoc współdziałania Ducha Bożego i człowieka? Ponownie powraca tutaj odniesienie protologiczne, określona antropologia, która każe naturze człowieka szukać swojego Stwórcy poprzez zakorzenione protologicznie odniesienie do wymiaru transcendencji. Oczywiście odniesienie protologiczne nie jest tutaj wystarczające. Dążenia człowieka nie znajdują Boże-

⁴⁷ Deklaracja *Dominus Iesus* odnosi się tutaj do semina Verbi wzmiankowanych przez Sobór Watykański II w DM 11 i DRN 2.

⁴⁸ Na pewną niefortunność soborowego stwierdzenia, iż „religie są wyrazem poszukiwania Boga przez ludzi” (DM 3) wskazuje m.in. M. Rusecki, „Chrześcijaństwo a religie”. Analiza krytyczna, w: „Chrześcijaństwo a religie”, dz. cyt. s. 70.

⁴⁹ Zob. n-ry 12,19 i 21. Ważne są także odniesienia dokumentu do encykliki *Redemptori missio* (zob. n-ry 2.5.8.10.12.14.15.18.19.20.21.22).

go „wsparcia” wyłącznie poprzez nadanie człowiekowi określonego kierunku poszukiwań. Całość rzeczywistości jest przeniknięta Duchem Bożym⁵⁰ i jako taka stanowi „środowisko” poszukiwań człowieka, które niniejszym na płaszczyźnie otwierania się na transcendencję, nie jest wyłącznie „produktem” człowieka, lecz także owocem wszechobecnej łaski czyli samego Boga realizującego w Chrystusie swą powszechną wolę zbawczą. Z drugiej strony religie pozachrześcijańskie nie są wyłącznie dziełem Ducha Bożego. Stąd mowa o istniejących w nich błędach, niedoskonałościach, brakach. Poszukiwanie człowieka w dużej mierze znajduje w nich swoje odzwierciedlenie, choć w zróżnicowanym stopniu.

Z drugiej strony, spoglądając na pozytywne elementy w innych religiach trudno nie wspomnieć w tym miejscu o generalnym charakterze pośrednictwa Chrystusa, które ma charakter inkluzywny, włączając w swe dzieło człowieka, umożliwiając mu współdziałanie⁵¹.

Międzynarodowa Komisja Teologiczna stwierdza bardzo ostrożnie iż „nie można wykluczyć możliwości, iż religie jako takie pełnią pewną funkcję zbawczą, czyli mimo swej niejednoznaczności pomagają ludziom w osiągnięciu ostatecznego celu”⁵². Co oznacza w tym miejscu określe-

⁵⁰ Zob. Jan Paweł II, encyklika *Redemptoris missio*, 28.

⁵¹ Zob. KK 62; A. Amato, *Presentazione generale dei contenuti cristologici della Dichiarazione*, w: *Dichiarazione „Dominus Iesus”*. Documenti e studi, A. Amato i in., Watykan 2002, s. 76.

⁵² Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Chrześcijaństwo a religie*, 84. MKT dodaje także: „Elementy prawdy, łaski i dobra znajdują się nie tylko w sercach ludzi, ale także w obrzędach i obyczajach ludów, jakkolwiek wszystko to powinno być ‘uleczone, wyniesione na wyższy poziom i w pełni udoskonalone’ (DM 9, KK 17)”, tamże, 81; „Trudno sądzić, iż zbawczą wartość ma jedynie to, czego Duch Święty dokonuje w sercu ludzi wziętych indywidualnie, a nie ma wartości zbawczej to, czego dokonuje w religiach i kulturach. [Kultura, historia narodów]; również one mogą być ‘dotknięte’ elementami łaski”. Tamże, 84. Z pewnością wymaga wyjaśnienia, co oznacza termin „elementy łaski” (podkr. moje) występujący w dokumencie i literaturze przedmiotu.

nie „pewna funkcja zbawcza”? Czy ostrożność wypływa tutaj ze świadomości istnienia elementów błędnych, nieprawdziwych jako niepozwalających na stwierdzenie, iż „religie jako takie”, jako systemy, są zbawcze?

Posiadamy także propozycje rozumienia religii niechrześcijańskich jako pośredników łaski Chrystusa i zbawczej mocy Ducha Świętego. Łaska Chrystusa i owoce działania Ducha Świętego byłyby osiągalne według zamiaru Bożego poprzez same wierzenia i praktyki niechrześcijańskie. Stwierdzenie takie jest propozycją o dużym stopniu ogólności. Nie można w tym przypadku nie uwzględnić wspomnianego faktu niedoskonałości i błędów istniejących w poszczególnych religiach. Jako systemy nie tylko więc w niedoskonały sposób zbliżają człowieka do Boga, ale patrząc na to z drugiej strony, w zróżnicowany sposób mogą również od Niego oddalać⁵³.

Kolejnym powracającym i tutaj aspektem tematu jest niemożliwość oddzielenia działania Chrystusa od Jego Kościoła. Nie polega to wyłącznie na arbitralnej decyzji Chrystusa, ale przynależy *od wewnątrz* do Jego tajemnicy. Działanie Chrystusa poza widzialnymi granicami Kościoła jest także działaniem Chrystusa jako Głowy Kościoła i jako takie posiada ono czytelne odniesienie eklesjalne⁵⁴.

Odniesienie całej rzeczywistości zbawczej jest w zasadzie jedno – to kulminacja wielkiej historii zbawienia dokonana w Chrystusie i w przyszłości dopełniona w eschatonie. Zarówno przymierza przednowotestamentalne (rajskie, noahickie, starotestamentalne) mieszczą się w owym „szaba-

⁵³ Zob. J. Ratzinger, *Wiara – prawda – tolerancja. Chrześcijaństwo a religie świata*, Kielce 2004, s. 162-163; M. Dhavamony, *La Chiesa e le religioni in rapporto alla salvezza*, w: *Dichiarazione „Dominus Iesus”*. Documenti e studi, dz. cyt., s. 134. „Twierdzenie, że w religiach mogą istnieć elementy zbawcze, samo w sobie nie zakłada orzeczenia o istnieniu takich elementów w każdej z tych konkretnych religii. [...] Religie mogą być nosicielkami zbawczej prawdy jedynie o tyle, o ile prowadzą ludzi do prawdziwej miłości”. Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Chrześcijaństwo a religie*, 87.

⁵⁴ Zob. P. Coda, dz. cyt., s. 72-74.

cie”, który stanowi jedynie „cień spraw przyszłych” (por. Kol 2,17), a którego Panem jest ostatecznie Jezus Chrystus (zob. Mt 12,8 i paral.). Pozostają one w półcieniu, który czeka na prawdziwe światło pochodzące od Tego, który jest *lumen gentium* (por. KK 1). Dla tych, do których nauczanie Ewangelii nie dotarło jeszcze w sposób zdecydowany, zachowują aktualność dawne przymierza o charakterze kosmicznym. Ale także w tym przypadku mamy do czynienia z odniesieniem eklezyjalnym, z ową kulminacją w Chrystusie, która nie pozostawia równoległych dróg zbawienia, ale łączy inne drogi człowieka, tak iż uczestniczą one w planie zbawienia dokonany w Chrystusie. W przypadku religii pozachrześcijańskich mamy przede wszystkim do czynienia ze środkami, które Bóg przyjął, użył w realizacji swojej powszechnej woli zbawczej. Religie nie są zbawcze same w sobie, nie są zbawcze w wąskim rozumieniu tego terminu, gdyż nie posiadają zbawczych elementów bazujących na własnej naturze, ale na woli Boga, który wykorzystuje ich elementy do realizacji swojego celu⁵⁵. Zawsze problematyczna pozostanie kwestia zbawczego charakteru religii niechrześcijańskich jako systemów właśnie ze względu nie tylko na daleko idącą niepełność w odniesieniu do objawienia chrześcijańskiego, ile na istniejące w nich błędy dotyczące różnych aspektów jak obraz Boga, kwestie moralne, antropologia itp. Stąd zawsze pozostanie problematyczna kwestia traktowania religii jako dróg zbawienia ustanowionych bezpośrednio przez Boga. Bezpieczniej mówić jedynie o pewnych wymiarach poszczególnych religii, elementach duchowości itp. To raczej poprzez nie ludzie, którzy w postawie szczerości powierzą się poszczególnym systemom religijnym mogą uzyskać kontakt z Bogiem⁵⁶. Chrześcijaństwo posiada tutaj

⁵⁵ Zob. A. Ducay, dz. cyt., s. 168; J. Ratzinger, Wiara – prawda – tolerancja, dz. cyt., 161.

⁵⁶ Z drugiej strony nie wydaje się dzisiaj wystarczające mówienie o zbawieniu tylko poszczególnych ludzi bez odniesienia do roli ich religii jako całościowych systemów. „Właśnie dlatego, jeśli się utrzymywało, że religie nie znajdują się w zasięgu działania zmartwychwstania

status jedyny. „Chrześcijaństwo nie jest owocem człowieka, choć wzrastało pod wpływem nadprzyrodzonej łaski, lecz zasadniczo jest dziełem Boga; jedynym, w którym pierwiastek ludzki wewnątrznie odpowiada Bogu”⁵⁷. Religie pozachrześcijańskie jako systemy nie są zbawcze, gdyż nie stanowią Ciała Chrystusa. Nie są sakramentem zbawienia. Nie są zwyczajnym środkiem jedynego, historycznego samoobjawienia się Boga⁵⁸. Czym innym są pierwiastki prawdy, które zawierają.

Chrześcijaństwo włącza (inkluzywizm) natomiast inne systemy religijne do jedynej ekonomii zbawienia. A. Dhavamony mówi w tym wypadku o komplementarności wertykalnej. Komplementarność horyzontalna religii prowadziłaby do synkretyzmu religijnego. Komplementarność ma natomiast wymiar wertykalny, oznaczający konieczność włączenia pojęcia analogii. Chodzi o analogię do natury i łaski – obu elementów prowadzących człowieka ku jego jednemu celowi nadprzyrodzonemu⁵⁹.

Fakt pluralizmu religijnego musi znajdować swoje uzasadnienie m.in. w odniesieniu do powyższych treści. Nie można także zjawiska wielości religii tłumaczyć wyłącznie o proporcje ilościowo oraz o dane czasowe. Punktem wyjścia dla teologii nie jest sytuacja, w której jakoby zdała ona sobie sprawę z nieprzezwycięzalności obecnej sytuacji mnogości religii. Myślenie ilościowe jest tutaj kiepskim suflerem. Na płaszczyźnie innych dziedzin teologii mamy do czynienia z analogicznymi kwestiami, gdzie pojawia się różnie rozumiana kwestia „ilości”, wielkości licz-

Chrystusa, podczas gdy znajdują się tam ich członkowie, to mielibyśmy do czynienia z koncepcją, która nie bierze pod uwagę społecznego wymiaru człowieka, wymiaru, który odzwierciedla się w biblijnej teologii przymierza, gdzie ‘partnerem’ Boga jest ‘lud’ Pana”. G. Odasso, *Biblia i religie. Biblijne perspektywy teologii religii*, Kraków 2005, s. 295.

⁵⁷ A. Ducay, dz. cyt., s. 171.

⁵⁸ Zob. J. Martínez Camino, *La Chiesa, sacramento universale di salvezza. A proposito della „Dominus Iesus”*, w: *L’attuale controversia sull’universalità di Gesù Cristo*, dz. cyt., s. 176-177.

⁵⁹ Zob. A. Dhavamony, art. cyt., s. 133.

bowych. Jako przykład można przytoczyć pytanie, które stawiano już w starożytności chrześcijańskiej: dlaczego Zbawiciel przyszedł tak późno⁶⁰. Czas, którego miarą miałyby stać się miara człowieka pozostanie zawsze zasłoną dla planu Bożego. Inną kwestią o analogicznym charakterze jest zmieniająca się długość ludzkiego życia na przestrzeni rozwoju ludzkości, spadająca m.in. śmiertelność niemowląt. Teologia ukazuje dzisiaj życie człowieka m.in. jako historię ludzkiej wolności, ale w przypadku dużej części ludzkości w związku z wysoką umieralnością niemowląt i małych dzieci w przeszłości, nie mamy przecież do czynienia z historią wolności, tak jak ją dzisiaj rozumiemy. Doświadczenie życia, które przeznaczone jest do kilkudziesięcioletniej historii wolności to doświadczenie stosunkowo nieodległych czasów a i to na tylko na określonych obszarach globu. Innym przykładem jest historia ewolucji człowieka wpisanego w dzieje powszechnego rozwoju kosmosu i przyrody ożywionej. To przecież nie prosta droga, ale jakże często meandry i ścieżki, które nagle urywają się. Znowu myślenie domagające się czytelnego planu, bez przeszkód zmierzającego do celu najbardziej efektywną drogą nie zdaje egzaminu. Innym jeszcze przykładem jest kwestia wielkości kosmosu. W kontekście antropologii słuszne jest pytanie, po co tak wielki wszechświat, którego ogrom jest skrajnie nieproporcjonalny w odniesieniu do człowieka i jego zdolności poznawczych. W tych i wielu innych przypadkach mamy do czynienia z dysproporcją, asymetrią, którą należy uznać. Wszystkie przytoczone fakty nie będą jednak w żaden sposób deprecjonowały decyzji Boga o momencie wejścia w czas poprzez wcielenie, teologii ludzkiej wolności jako jednej z podstawowych danych antropologicznych, roli człowieka jako korony stworzenia itp.

⁶⁰ Zob. H. de Lubac, *Katolicyzm. Społeczne aspekty dogmatu*, Kraków 1998, s. 205n. „Ośmielacie się szemrać i przyganiać wyrokom Bożym. Zarzucacie, jakoby zbyt późno nastąpiło narodzenie Pana i jakoby przeszłe czasy nie miały udziału w tym, co zaszło na świecie w najnowszej dobie”. Św. Leon Wielki, *Kazanie 3. na Narodzenie Pańskie*, w: *Mowy* (tłum. K. Tomczak), Poznań 1957, s. 86.

Podobnie przy próbach teologicznego wyjaśnienia faktu pluralizmu religijnego nie trzeba w żaden sposób rezygnować z dotychczasowego, inkluzywistycznego rozumienia roli wspólnoty Kościoła w zbawieniu ludzkości. Także z tej strony można dojść do potrzeby rozumienia Kościoła na linii rozumianej jako *pars pro toto* w dziele zbawienia⁶¹. Jest to myślenie, któremu obce jest wszelkie dążenie do zachowania proporcji a punktem wyjścia jest paradoksalnie dysproporcja jako plan Boży. Kościół przy próbach czysto matematycznego ujęcia tajemnicy stoi tutaj wobec owego „ty teraz nie rozumiesz, ale później będziesz to wiedział” (J 13,6), które kieruje ku eschatologicznej pełni jako przestrzeni ostatecznej realizacji Bożego planu⁶². Wspólnota Kościoła wobec mandatu misyjnego z jednej strony nieustannie i niecierpliwie pyta *usquequo Domine?* (zob. Ap 6,10), stając wobec zadania, o którym z drugiej strony

⁶¹ Zob. J. Ratzinger, *Il nuovo popolo di Dio*, dz. cyt., s. 361n.

Cała katolicka teologia wydatnie akcentuje powiązania międzyludzkie. *Mediatio* i *communio* są cechami charakterystycznymi katolickiego rozumienia wielu zagadnień. Pole, na których elementy te są wykorzystywane w teologii jest bardzo szerokie. Wystarczy wspomnieć tutaj o dzisiejszej interpretacji grzechu pierworodnego (zob. L. Ladaria, *Antropologia teologica*, Roma 1995, s. 280-292), rozumieniu roli Maryi i świętych w życiu Kościoła (zob. G. Greshake, *Questioni attuali sulla dottrina della grazia*, Dispense PUG, Roma 2000, s. 97-99), powiązaniu wspólnoty wierzących z Kościołem w niebie i o rozumieniu liturgii sprawowanej na ziemi (zob. KK 50), a także o rozumieniu sakramentu święceń oraz charakteru hierarchii kościelnej jako *reppresentatio Christi* itp. Są to elementy pozornie bardzo rozrzucone tematycznie, ale na głębokim poziomie czerpią z tego samego źródła. W tym kontekście należy umieścić także reprezentację eklezjalną w odniesieniu do tematu zbawienia.

⁶² „Kościół [...] nie oczekuje innych triumfów niż chwała Oblubieńca królującego na krzyżu i wie, że w czasie nie ma nic poza krzyżem. Zasiedziałość, ta pokusa wielu dzieci Kościoła, dla niego samego może być jedynie pozorem: Kościół wie, że tak jak sama Prawda, jest on w gruncie rzeczy pielgrzymem i obcym na ziemi: *Scit se peregrinam in terris agere*. Jego perspektywa patrzenia, jak za pierwszych dni, pozostaje perspektywą eschatologiczną. A jednak tutaj na ziemi, bez wytchnienia i nie zniechęcając się, Kościół prowadzi dzieło niewykonalne i niemożliwe”. H. de Lubac, *Katolicyzm*, dz. cyt., s. 220.

wie, iż być może przekracza ono jej możliwości, a już z pewnością miarą jego sukcesu nie jest statystyka. Z tego punktu widzenia tradycyjne mówienie o religiach jako *praeparatio evangelica* nie może być rozumiane, przy ujęciu całościowym, jako realna możliwość dojścia, przygotowania się na spotkanie Prawdy dla ich wyznawców innego niż sytuacja eschatologiczna. W innym przypadku *praeparatio evangelica* mogłaby być tylko oceną religii z pewnego metapoziomu teologii chrześcijańskiej bez realnego znaczenia dla większości samych poszczególnych członków innych religii⁶³.

Sommario

Teologia si trova da qualche tempo di fronte a una sfida legata alla questione dell'identità del cristianesimo e della Chiesa nel contesto del postmodernismo, del pluralismo nonché della molteplicità delle religioni, il quale fatto richiede a livello teologico un'interpretazione adeguata della situazione.

L'articolo pone al centro della riflessione la persona di Gesù Cristo in quanto inseparabilmente legata alla Chiesa. L'agire del Cristo al di fuori dei confini visibili della Chiesa ha anche il carattere ecclesiale, dato che il ruolo del Capo della Chiesa descrive la sua identità propria come lo indicano la Lettera agli Efesini e ai Colossesi.

Pertanto il ruolo teologico della Chiesa non è stato mai visto, a partire dal testo del NT, in base ai dati statistici

⁶³ Zob. M. Rusecki, „Chrześcijaństwo a religie”. Analiza krytyczna, art. cyt., s. 79.

Pojęcie *praeparatio evangelica* zdaje się być odnoszone także do wymiaru indywidualnego. Choć Międzynarodowa Komisja Teologiczna stwierdza, iż „religie mogą pełnić rolę *praeparatio evangelica*, mogą przygotowywać narody i kultury do przyjęcia wydarzenia zbawczego, które już się dokonało” (*Chrześcijaństwo a religie*, 85), od przynajmniej XVIII w. mamy do czynienia z sytuacją raczej wyłącznie poszczególnych ludzi, którzy stają się chrześcijanami, „przygotowanych” do swej nowej tożsamości przez kontekst religijny i kulturowy, w którym wzrastali, a więc jest to wymiar indywidualny.

riguardanti la comunità ecclesiastica, non è stato mai dipendente dalle coordinate quantitative, ma scaturisce esclusivamente dal suo legame con Cristo-Capo, il che deve essere preso in considerazione a qualsiasi tentativo di reinterpretare lo status teologico della Chiesa e delle religioni non-cristiane.

*Ks. Andrzej Dańczak
ul. Cystersów 6
80-330 Gdańsk-Oliwa*

Ks. ANDRZEJ DAŃCZAK, dr teologii, dogmatyk, wykładowca w Gdańskim Seminarium Duchownym oraz w Punkcie Zamiejscowym UKSW w Gdyni; autor kilkudziesięciu artykułów z teologii oraz popularnych.