

ZBIGNIEW KUBACKI SJ
Warszawa

MISJA KOŚCIOŁA: NAWRACANIE CZY DIALOG?

Kilka wieków temu pytanie to uznane byłoby za prowokacyjne i bezsensowne. Gdybyśmy jednak chcieli usłyszeć odpowiedź, wszyscy, zarówno Magisterium Kościoła, jak i teologowie i zwykli misjonarze, Np. św. Franciszek Ksawery, jednomyślnie odpowiedzieliby, że misją Kościoła katolickiego w świecie jest nawracanie niewiernych na prawdziwą wiarę w Boga objawionego w Jezusie Chrystusie, które dokonuje się przez przepowiadanie i chrzest, przez który zostają oni włączeni do wspólnoty świętych w Kościele. Taka postawa wynikała z dość wązkiej i w sumie błędnej interpretacji tradycyjnej formuły, że „poza Kościołem nie ma zbawienia”. Wszyscy rozumieli tę formułę w sposób bardzo dosłowny: nie ma zbawienia poza przynależnością od jednego, świętego, apostoelskiego i katolickiego Kościoła. Od kilkudziesięciu lat, zwłaszcza od czasu II Soboru Watykańskiego, postawa Kościoła wobec wyznawców innych religii radykalnie się zmieniła. Kościół stał się bardziej otwarty na możliwość zbawienia wyznawców innych religii. Wielu współczesnych teologów chrześcijańskich uważa, że zmiana postawy, jaka miała miejsce na soborze, jest tylko pierwszym krokiem, po którym w duchu otwartości na inne religie i dialogu międzyreligijnego powinny nastąpić kolejne. Dlatego niektórzy z nich uważają, że Kościół w swojej misji ewangelizacyjnej winien zrezygnować z przepowiadania i nawracania, a ograniczyć się do działania na rzecz budowania sprawiedliwości i pokoju na świecie, oraz skupić się na dialogu międzyreligijnym. Taka jest chociażby postawa amerykańskiego teologa katolickiego Paula Knittera. Tytułem wprowadzenia należy jeszcze dodać, że taka czy inna koncepcja misji Kościoła jest korelatywna z odpowiednią koncepcją zbawczego działania Boga ujmowanego w innych religiach według trzech klasycznie funkcjonujących paradygmatów.

W tzw. paradygmacie ekskluzywistycznym uważa się, że zbawcze działanie Boga dokonuje się w Jezusie Chrystusie, oraz że jest ono ograniczone do granic widzialnego Kościoła. Stąd, by być zbawionym należy stać się członkiem Koś-

ciola Chrystusowego, jeśli nie przez chrzest, to przynajmniej przez wyraźne jego pragnienie. Taki paradygmat reprezentują ci, którzy w sposób dosłowny tzn. literalny interpretują formułę „poza Kościołem nie ma zbawienia” Interpretacja ta ostatecznie została przez Kościół katolicki odrzucona, niemniej przez wieki funkcjonowała w mentalności chrześcijan, także misjonarzy.

Inny paradygmat, zwany inkluzywistycznym, reprezentują ci, zdaniem których wyznawcy innych religii mogą być zbawieni bez przynależności do Kościoła Chrystusowego. Jest to stanowisko Magisterium Kościoła katolickiego oraz większości współczesnych teologów chrześcijańskich. Podkreślają oni, że każdy człowiek może być zbawiony przez Bożą łaskę ofiarowaną w Jezusie Chrystusie, gdyż łaska ta, dzięki działaniu Ducha Świętego, jest ofiarowana wszystkim ludziom, nawet tym, którzy nigdy o Jezusie nie słyszeli i nie usłyszą. Podobnie jak w perspektywie ekskluzywistycznej, także i w tej podkreśla się, że istnieje jedna ekonomia zbawienia i że Jezus Chrystus jest powszechnym i jedynym Zbawicielem wszystkich. Jedynie On i tylko On jest konstytutywną przyczyną zbawienia. To ostatnie sformułowanie jest bardzo istotne. Oznacza ono, że Jezus Chrystus jest absolutnym, powszechnym, eschatologicznym i definitywnym pośrednikiem Bożej łaski zbawienia; że poza Nim nie ma zbawienia, czyli że zbawienie każdego człowieka, zarówno w przeszłości, jak i przyszłości, zarówno chrześcijanina, jak i nie-chrześcijanina, dokonane jest w Chrystusie i przez Niego, gdyż tylko On jest odwiecznym Synem Bożym, w którym Bóg nas wybrał i przeznaczył dla siebie przed założeniem świata. W odróżnieniu jednak od perspektywy ekskluzywistycznej owa wiara w Jezusa jako jedynego Pośrednika i Zbawiciela nie jest ograniczona do ekskluzywistycznej przynależności religijnej i konfesyjnej. Przejście zatem od ekskluzywizmu do inkluzywizmu oznacza jasne rozróżnienie roli Jezusa Chrystusa i znaczenia przynależności do Kościoła w zbawieniu człowieka. Nie można stawiać przynależności do Kościoła na tej samej płaszczyźnie, ani przypisywać mu tej samej roli w zbawieniu każdego człowieka, jaką ma Jezus Chrystus, choć oczywiście także Kościół odgrywa istotną rolę w zbawieniu niechrześcijan. II Sobór Watykański podkreśla, że każdy chrześcijanin otrzymuje zbawienie przez włączenie w tajemnicę śmierci i zmartwychwstania Jezusa Chrystusa. Dzieje się to dzięki działaniu Ducha Świętego. „Skoro bowiem za wszystkich umarł Chrystus i skoro ostateczne powołanie człowieka jest rzeczywiście jedno, mianowicie boskie, to musimy uznać, że Duch Święty wszystkim ofiaruje możliwość dojścia w sposób Bogu wiadomy do uczestnictwa w tej paschalnej tajemnicy” (KDK 22).

Trzecią koncepcję wyznacza tzw. perspektywa pluralistyczna. Teologowie tej opcji uważają, że wydarzenie Jezusa Chrystusa, które było historycznie, społecznie oraz kulturowo zdeterminowane, nie może być konstytutywną przyczyną zbawienia wszystkich ludzi. Dlatego tam, gdzie inkluzywizm podkreśla, że Jezus Chrystus jest jedynym Zbawicielem wszystkich, perspektywa pluralistyczna

w miejsce Jezusa Chrystusa stawia Boga. To nie Jezus Chrystus jest w centrum, ale Bóg. To nie On jest Zbawicielem wszystkich, ale Bóg rozumiany jako „ostateczna Rzeczywistość” sama w sobie niepoznawalna. Jezus Chrystus nie jest też jedynym Pośrednikiem powszechnego Bożego zbawienia. Co najwyżej może On być uważany za takiego przez chrześcijan.

Koncepcja misji, o której tu mówimy, bezpośrednio zależy od teologicznej koncepcji zbawczego działania Boga w świecie. Tam, gdzie chrześcijanie uważają, że zbawienie każdego człowieka dokonuje się przez Jezusa Chrystusa i tylko w Kościele, misja ogranicza się do przepowiadania, nawracania i chrzczenia. Z taką teologiczną koncepcją wyruszył na misje św. Franciszek Ksawery. Ta koncepcja w wielu przypadkach była również „teologicznym alibi” nawracania ogniem i mieczem narodów pogańskich np. przez Krzyżaków, czy zmuszania Żydów do przyjęcia chrztu. Tam, gdzie uważa się, że zbawienie dokonuje się przez Jezusa Chrystusa, ale Jego zbawcze działanie przekracza granice Kościoła, misją ewangelizacyjną Kościoła jest zarówno dialog jak i przepowiadanie. Przypomina o tym chociażby Jan Paweł II w encyklice *Redemptoris missio*. W końcu tam, gdzie Jezus Chrystus nie jest postrzegany jako jedyny i powszechny Zbawiciel wszystkich, ale jako jeden z wielu, nawracanie nie jest konieczne, jest wręcz odrzucane, a misja Kościoła ogranicza się do współpracy z innymi religiami na rzecz sprawiedliwości i pokoju na świecie oraz do dialogu międzyreligijnego. Oto trzy perspektywy, które na kilku wybranych przykładach chciałbym szerzej przedstawić. W zakończeniu zaś, wskazując na złożoność zagadnienia, odwołam się do szczególnego rozumienia misji Kościoła wobec Żydów. Relacja ta, zdaniem wielu, jest paradygmatem relacji chrześcijaństwa do innych religii.

1. Misją jest nawracanie – św. Franciszek Ksawery

Jako przykład tej koncepcji misji niech posłuży nam wspomniany św. Franciszek Ksawery. Oto, co pisał w jednym ze swoich listów do św. Ignacego: „W tych krajach bardzo wielu nie jest chrześcijanami tylko dlatego, że nie ma nikogo, kto by wśród nich apostołował. Często wspominam, jak to dawniej, na uczelniach europejskich, a szczególnie na Sorbonie, wyszedłszy z siebie krzyczałem do tych, którzy mają więcej wiedzy niż miłości, i nawoływałem ich tymi słowami: O jak wiele dusz z waszej winy traci niebo i pogrąża się w otchłań piekła!”¹

Zwróćmy uwagę na ostatnie zdanie. Jest ono charakterystyczne dla opcji ekskluzywistycznej. Według niej, wielu wyznawców innych religii traci niebo i pogrąża się w otchłań piekła, ponieważ nie zostali ochrzczeni. Zatraskany o zbawienie tych ludzi św. Franciszek Ksawery oraz inni misjonarze w tamtym czasie

¹ Cyt. za „Liturgia Godzin. Codzienna modlitwa ludu Bożego. I. Okres Adwentu i okres Narodzenia Pańskiego”, Godzina czytań z dnia 3 grudnia.

nie przestawali chrzcić tych wszystkich, do których docierali. Oto, jak o tym pisze we wspomnianym już liście do św. Ignacego: „Odkąd więc tu jestem, nie przestaję chrzcić dzieci. Tak więc ochrzciłem ogromną liczbę dzieci, o których można powiedzieć, że nie rozróżniają między swoją prawicą a lewicą” Nie oznacza to, iż misjonarze ci nie byli zatroskani o pogłębienie wiary tych, którym chrztu udzielali. Ponownie świadczy o tym św. Franciszek Ksawery w tym samym liście. Pisze: „Miejscowi chrześcijanie z powodu braku kapłanów wiedzą tylko, że zostali ochrzczeni. Nie ma tu kapłanów, którzy by odprawiali dla nich Mszę świętą, ani też nikogo, kto by ich uczył pacierza oraz przykazań Bożych” Św. Franciszek Ksawery nad tym ubolewa i na tyle, na ile może, uczy tych chrześcijan prawd wiary oraz modlitw. Pierwszorzędne jest jednak ich nawracanie i włączanie poprzez chrzest do Kościoła, która jest jedyną „Arką zbawienia” Tym terminem właśnie – „Arka zbawienia” – od czasów Ojców Kościoła określano Kościół, poza którym nie było zbawienia. Nie ma potrzeby przedstawiania w tym miejscu całej historii oraz interpretacji rozwoju formuły „poza Kościołem nie ma zbawienia”². Przypomnijmy jednak kilka wypowiedzi, które ukształtowały miśyjną mentalność św. Franciszka Ksawerego i wielu misjonarzy.

Formuła „poza Kościołem nie ma zbawienia” pojawia się w okresie patrystycznym w III wieku. Powszechnie za autora tego aksjomatu uważa się św. Cypriana z Kartaginy. Cypriana nie interesowało jednak pytanie dotyczące zbawienia ludzkości, ale interesowała go jedność Kościoła. Dlatego u Ojców Kościoła formuła ta adresowana była wyłącznie do chrześcijan i odnosiła się przede wszystkim do schizmatyków i heretyków. Sytuacja ta zmieniła się, kiedy chrześcijaństwo stało się oficjalną religią Cesarstwa Rzymskiego. Wówczas coraz częściej Ojcowie Kościoła powyższy aksjomat zaczęli odnosić także do Żydów i pogan. Wynikało to m.in. z przekonania, że teraz Ewangelia była głoszona wszędzie i każdy miał możliwość jej przyjęcia. Pozostawanie poza Kościołem oznaczało świadomy wybór Żydów i pogan skierowany przeciwko Chrystusowi.

Z całą pewnością tym, który swymi pismami wywarł największy wpływ na interpretację aksjomatu *Extra ecclesiam nulla salus* był św. Augustyn, biskup Hippony. Z jednej strony przyjmował on możliwość zbawienia dla tych sprawiedliwych pośród Izraelitów i pogan, którzy żyli przed Chrystusem, z drugiej natomiast, po przyjściu Chrystusa, z wiecznego zbawienia wykluczeni byli nie tylko heretycy i schizmatycy, którzy przed śmiercią nie pojednali się z Kościołem katolickim, nie tylko też Żydzi i poganie, którzy usłyszeli głoszoną Ewangelię, lecz w nią nie uwierzyli, ale także ci wszyscy, którzy, żyjąc sprawiedliwie, nigdy o Chrystusie i Jego Ewangelii nie słyszeli, a ponadto wszystkie zmarłe bez

² Więcej na ten temat zob. mój artykuł „Teologia hermeneutyczna formuły «*Extra Ecclesiam nulla salus*» w kontekście potrzeb dialogu międzyreligijnego, „*Studia Oecumenica*” 5 (2005), 329-347.

chrztu niemowlęta. Oto jak o tym pisze w traktacie o naturze i łasce: „Teraz ta łaska Chrystusa, bez której ani niemowlęta, ani dorośli nie mogą być zbawieni, nie jest dana w zamian za zasługi, lecz jako wolny dar. Dlatego też nazywana jest ‘łaską’. Stąd, wszyscy ci, którzy nie są wyzwoleni przez łaskę, albo dlatego, że nie słyszeli [przepowiadania Ewangelii], albo ponieważ wymówili jej posłuszeństwo, lub z racji wieku niemowlęcego byli niezdolni ją usłyszeć i nie otrzymali chrztu, przez który mogliby zostać zbawieni – wszyscy ci, powiadam, słusznie są skazani, ponieważ nie są bez grzechu – ani grzechu pierworodnego (...), ani grzechów, które dorzucili poprzez ich własne złe czyny. (...) Cała zatem masa naraża się na karę i jeśli zasłużona kara skazania byłaby wymierzona wszystkim, to bez wątplenia byłaby wymierzona sprawiedliwie. (...) Nikt, kto sprawiedliwie osądzony, nie mógłby winić Bożą sprawiedliwość całkowicie skazującą rodzaj ludzki”³.

Znakomita większość teologów średniowiecza odcięła się od rygorystycznego stanowiska św. Augustyna o wiecznym potępieniu zmarłych bez chrztu niemowląt. Nie oznacza to jednak, że papieże, sobory i teologowie średniowiecza łagodnie interpretowali aksjomat „poza Kościołem nie ma zbawienia”. By się przekonać, wystarczy zacytować wypowiedź Soboru Florenckiego w *Dekrecie dla jakobitów* (1442): „[Święty rzymski katolicki Kościół] stanowczo wierzy, wyznaje i ogłasza, że nikt z tych, którzy znajdują się poza Kościołem katolickim, nie tylko poganie, ale także Żydzi lub heretycy i schizmatycy, nie mogą zostać uczestnikami życia wiecznego, ale pójdą «w ogień wieczny, przygotowany diabłu i jego aniołom» [Mt 25,41], chyba że przed końcem ich życia do niego przystąpią. Wyznaje także, że tak wielkie ma znaczenie jedność ciała Kościoła, że tylko w tej jedności pozostającym pomagają do zbawienia sakramenty kościelne oraz im tylko wieczną nagrodę wysługują posty, jałmużny i inne uczynki pobożności oraz praktyki chrześcijańskiego życia. «Nikt nie może być zbawiony, choćby jego jałmużny były wielkie i choćby przelał krew za Chrystusa, jeśli nie pozostanie w łonie Kościoła katolickiego i w jedności z nim» [por. św. Fulgencjusz, *De fide ad Petrum* – PL 65, 703 n]” (Dz.1963, 1351; częściowo w BF II, 25).

Odkrycia geograficzne XV i XVI wieku sprawiły, że na nowo zaczęto pytać: Jak pogodzić naszą wiarę w powszechną zbawczą wolę Boga z faktem, że najwyraźniej pozostawił On nie tylko nieliczne jednostki, lecz całe ludy, poza możliwością stania się członkami Kościoła, poza którym przecież nikt nie może być zbawiony? W tym kontekście zaczyna rozwijać się teoria wiary domyślnej (*implicite*) i domyślnego chrztu, która swój punkt wyjścia bierze w teologii św. Tomasza. Głównymi autorami tej teorii byli dominikanie z Salamanki i jezuita, Juan De Lugo (1583-1660) wysunął nawet tezę, że heretycy, Żydzi i muzułmanie mogą być zbawieni przez ich szczerą i nadprzyrodzoną wiarę w Boga. W swojej refleksji wprowadza on nowy ter-

³ AUGUSTYN, *De natura et gratia*, 4-5; PL 44, 249-250.

min, jakim jest pojęcie „nieznajomość nie do przewyciężenia”, który następnie w XIX wieku zostanie zawarty w niektórych oficjalnych dokumentach Magisterium Kościoła. De Lugo stwierdza, że niektórzy poganie, Żydzi, heretycy i schizmatycy z racji „nieznajomości nie do przewyciężenia” mogą nie wierzyć we wszystkie dogmaty religii katolickiej i nie być winnymi grzechu niewierności oraz posiadać nadprzyrodzoną wiarę konieczną do zbawienia.

W kolejnych wiekach oświadczenia Magisterium Kościoła jeszcze bardziej otwierały furtkę zbawienia dla wyznawców innych religii oraz dla schizmatyków i heretyków. Nie oznacza to jednak, że było to powszechne myślenie w Kościele. Przykładem na to jest słynny list Świętego Oficjum z 1948 r. do ówczesnego arcybiskupa Bostonu w sprawie stanowiska jezuitę, o. Leonarda Feeney’a, wybitnego amerykańskiego teologa, który publicznie oskarżył o herezję tegoż arcybiskupa, Richarda J. Cushinga, ponieważ ten uznawał, iż można być zbawionym bez formalnego przynależenia do Kościoła. O. Feeney natomiast trzymał się literalnie formuły „poza Kościołem nie ma zbawienia”

W takiej perspektywie teologicznej koncepcji ekskluzywistycznej, w której z jednej strony inne religie uważa się za dzieło szatana, a z drugiej twierdzi się, że bez wejścia do Kościoła przez chrzest, nie osiągnie się zbawienia, całkiem zrozumiałym jest, że misja Kościoła winna ograniczać się do nawracania przez przepowiadanie i chrzest, aby w ten sposób choć niektóre dusze pogan uchronić od otchłani piekielnych.

2. Misją jest dialog i przepowiadanie – Jan Paweł II

Jan Paweł II, jak żaden inny papież przed nim, szczególnie oddany był sprawie pojednania między religiami oraz sprawie dialogu międzyreligijnego w różnych jego formach: od współpracy na rzecz pokoju i sprawiedliwości na świecie, po dialog duchowy i teologiczny. Zauważyło to i doceniło wielu wyznawców innych religii, o czym świadczy chociażby obecność głównych hierarchów wszystkich największych religii świata na pogrzebie Jana Pawła II. Żydowski intelektualista Herold Kasimow, który w 1999 r. razem z rabinem Byronem L. Sherwinem opublikował książkę pt. *Jan Paweł II i dialog międzyreligijny*⁴, tak się o Polskim Papieżu wyraża: „Sam jestem zdumiony, obserwując szczerze oddanie Jana Pawła II dziełu dialogu międzyreligijnego. Ten błyskotliwy intelektualista i mistyk wierzy, iż dialog międzyreligijny może przyczynić się do naprawy i transformacji świata”⁵

Jeśli, z jednej strony, Jana Pawła II cechowała ogromna otwartość na dialog międzyreligijny, która wielu teologów wprawiała w zakłopotanie, to z drugiej strony Jan Paweł II był największym misjonarzem XX wieku. O jednym

⁴ *Jan Paweł II i dialog międzyreligijny*, red. B.L. SHERWIN, H. KASIMOW, Kraków 2001.

⁵ *Tamże*, 17.

i o drugim, czyli o otwartości na dialog oraz o przepowiadaniu Chrystusa jako jedynego Pana i Zbawiciela wszystkich pisał w jedynym pod tym względzie dokumencie, jakim jest encyklika *Redemptoris missio* (RM) z roku 1990. Zaczyna ją tymi słowami: „Misja Chrystusa Odkupiciela, powierzona Kościołowi, nie została jeszcze bynajmniej wypełniona do końca. Gdy u schyłku drugiego tysiąclecia od Jego przyjścia obejmujemy spojrzeniem ludzkość, przekonujemy się, że misja Kościoła dopiero się rozpoczyna i że w jej służbie musimy zaangażować wszystkie nasze siły” (RM 1). I nieco dalej pisze: „Od samego początku mego pontyfikatu zdecydowałem się podróżować aż po krańce ziemi, by dać wyraz tej trosce misyjnej, i właśnie bezpośredni kontakt z ludami, które nie znają Chrystusa, przekonał mnie bardziej, jak pilna jest ta działalność, której poświęcam niniejszą Encyklikę” (RM 1). Każdy z ośmiu rozdziałów encykliki poświęcony jest istotnej kwestii teologii misji. Nie będę omawiał ich jeden po drugim. Dla naszego tematu najistotniejsze wydają się być rozdziały I, IV i V.

Już sam tytuł rozdziału I jest wymowny: *Jezus Chrystus jedynym Zbawicielem*. Stanowisko Jana Pawła II wyrażone w tym rozdziale jest jednoznaczne: chrystologia Magisterium Kościoła jest chrystologią konstytutywną tzn. taką, która w wydarzeniu śmierci i zmartwychwstania Jezusa Chrystusa wyznaje przyczynę zbawienia wszystkich ludzi. Encyklika zaczyna się od zacytowania drugiego rozdziału z symbolu nicejsko-konstantynopolskiego, po którym następuje krótki komentarz przypominający, że do istoty wiary chrześcijańskiej należy wyznanie, iż „w wydarzeniu Odkupienia jest zbawienie wszystkich” (RM 4). Przytoczone są też słynne słowa św. Piotra z Dziejów Apostolskich: „W imię Jezusa Chrystusa Nazarejczyka, którego wy ukrzyżowaliście, a którego Bóg wskrzesił z martwych (...) ten człowiek stanął przed wami zdrowy (...) Nie ma w żadnym innym zbawienia, gdyż nie dano ludziom pod niebem żadnego imienia, w którym moglibyśmy być zbawieni” (Dz 4,10.12). Opatrzone są one następującym, istotnym komentarzem: „Stwierdzenie to, skierowane do Sanhedrynu, posiada znaczenie powszechne, gdyż dla wszystkich – Żydów i pogan – zbawienie może przyjść tylko przez Jezusa Chrystusa” (RM 5). Jezus Chrystus jest zatem jedynym Zbawicielem wszystkich. Jest to podstawowe stwierdzenie wiary chrześcijańskiej oraz zasadnicza treść misyjnego przepowiadania Kościoła.

O misyjnej działalności Kościoła Papież bezpośrednio traktuje w rozdziałach IV i V. Rozdział IV zaczyna się od podkreślenia, iż misja nie jest czymś pobocznym dla życia Kościoła, zadaniem na marginesie, lecz znajduje się w „samym sercu jego życia, jako podstawowy obowiązek całego Ludu Bożego” (RM 32). Użyte tu za soborem określenie Kościoła jako „Ludu Bożego” jeszcze dobitniej ukazuje, iż misja Kościoła odnosi się zarówno do kleru, jak i do świeckich. Cały Kościół jest misyjny. „Przyrost demograficzny na Południu i na Wschodzie, w krajach niechrześcijańskich, sprawia, że wzrasta stale liczba ludzi, którzy nie znają Chrystusowego Odkupienia” (RM 40), dlatego „misja *ad gentes* dopiero

się zaczyna” (RM 40). „Bez misji *ad gentes* – stwierdza Jan Paweł II w innym miejscu – sam wymiar misyjny Kościoła byłby pozbawiony swego podstawowego znaczenia i swojej wzorczej realizacji” (RM 34). Encyklika podkreśla wartość i aktualność misji *ad gentes* niejako w opozycji do pewnych poglądów teologicznych nacechowanych relatywizmem religijnym, które prowadzą do przekonania, że „jedna religia ma taką samą wartość, jak inna” (RM 36). A skoro tak, to chrześcijaństwo nie ma nic nowego i szczególnego do zaproponowania i misja *ad gentes* nie ma sensu. Rozdział IV jest teologicznym uzasadnieniem konieczności i żywotności misji *ad gentes* dla Kościoła. Zdaniem Papieża, stanowi ona „jeszcze dziś największe wyzwanie dla Kościoła” (RM 40).

Kolejny, V rozdział, traktuje o „misyjnych drogach”, jakimi zdążać winien Kościół do osiągnięcia tego celu. Wymienionych jest kilka form działalności misyjnej Kościoła. Ich kolejność nie jest bez znaczenia. Pierwszą formą ewangelizacji jest świadectwo. „Świadectwo życia chrześcijańskiego jest pierwszą i niezastąpioną formą misji” (RM 42). „Ewangeliczne świadectwo – czytamy dalej – na które świat jest wrażliwy, to poświęcenie uwagi ludziom i miłość okazywana ubogim i maluczkiem, tym, którzy cierpią. (...) Również troska o pokój, sprawiedliwość, prawa człowieka, rozwój ludzki stanowi świadectwo dawane Ewangelii, o ile jest oznaką poświęcenia uwagi osobom i nastawiona jest na całościowy rozwój człowieka” (RM 42). Drugą z wymienionych form misji Kościoła jest przepowiadanie. „Przepowiadanie – czytamy – jest pierwszym zadaniem misji” (RM 44). Pełni ono rolę centralną i niezastąpioną. „Przedmiotem przepowiadania jest Chrystus, który został ukrzyżowany, umarł i zmartwychwstał” (RM 44). Element przepowiadania jest w encyklice bardzo wyeksponowany. Dlatego, zaraz po przepowiadaniu, kolejnymi formami misji Kościoła wynikającymi z przepowiadania i z nim związanymi są: wezwanie do nawrócenia i chrzest, formowanie Kościołów lokalnych, tworzenie „kościelnych wspólnot podstawowych” oraz inkulturacja. Dalej Papież podkreśla, iż przepowiadanie ma na celu „chrześcijańskie nawrócenie” (RM 46), które „związane jest z chrztem” (RM 47). Stwierdza ponadto, iż celem misji wśród narodów jest zakładanie wspólnot chrześcijańskich, rozwijanie Kościołów, aż do całkowitej dojrzałości. To jest główne, istotne zadanie działalności misyjnej Kościoła.

W dalszej kolejności, jako kolejna forma misji, pojawia się dialog międzyreligijny. Część ta zaczyna się od stwierdzenia: „Dialog międzyreligijny należy do misji ewangelizacyjnej Kościoła. Rozumiany jako metoda i środek wzajemnego poznania i ubogacenia, dialog nie przeciwstawia się misji *ad gentes*, ale przeciwnie, jest z nią w szczególny sposób powiązany i stanowi jej wyraz” (RM 55). Encyklika podkreśla, iż dialog może przybierać różne formy, i że wszyscy wierni i wspólnoty chrześcijańskie wezwani są do uprawiania dialogu, każdy na swój sposób: „od wymiany pomiędzy znawcami tradycji religijnych czy ich oficjalnymi przedstawicielami do współpracy na rzecz integralnego rozwoju i ochrony war-

tości religijnych; od przekazywania sobie własnych doświadczeń duchowych do tak zwanego « dialogu w codziennym życiu », poprzez który wyznawcy różnych religii dają sobie nieustannie świadectwo o ludzkich i duchowych wartościach i pomagają sobie wzajemnie żyć nimi w celu budowania społeczeństwa bardziej sprawiedliwego i braterskiego” (RM 57). Celem dialogu jest również pokonanie wzajemnych „uprzedzeń, nietolerancji i nieporozumień” (RM 56).

Podsumowując, dla Jana Pawła II jedno i drugie, przepowiadanie Chrystusa wzywające do nawrócenia i dialog międzyreligijny, wchodzi w obręb jednej i jedynej misji Kościoła *ad gentes*. Oba te elementy, będąc ze sobą ściśle związane, winny zachować swoją odrębność. Jan Paweł II podkreśla, iż „nie należy ich mieszać ani nimi manipulować, ani uważać ich za równoważne, tak jakby były zamienne” (RM 55). Z manipulacją dialogu międzyreligijnego mielibyśmy do czynienia wówczas, gdyby został on zredukowany do czystego „środka” w dziele przepowiadania. *Redemptoris missio* przestrzega również przed traktowaniem tych dwóch elementów jako zamiennych, bo oznaczałoby to zredukowanie misji Kościoła do samego dialogu. Nie tylko do uznania, jak to czyni Papież, że dialog jest autentycznym elementem misji Kościoła, ale że misją jest dialog i nic więcej niż dialog, do którego misję Kościoła sprowadza amerykański teolog Paul F. Knitter, przedstawiciel opcji pluralistycznej.

3. Misją jest dialog – Paul F. Knitter

Zdaniem Knittera, swoją misję głoszenia Ewangelii Chrystusowej Kościół winien ograniczyć do dialogu międzyreligijnego oraz do budowania wraz z innymi pokoju i sprawiedliwości na świecie⁶. To rozumienie misji Kościoła wyraża z zakwestionowania przez niego tradycyjnej chrystologii, którą tak wyraźnie podkreśla w *Redemptoris missio* Jan Paweł II. Knitter nie wierzy, że Jezus Chrystus jest jedynym Zbawicielem wszystkich.

W jednym ze swoich tekstów Knitter podejmuje się analizy najnowszych wypowiedzi Magisterium Kościoła na temat misji Kościoła, szczególnie encykliki Jana Pawła II *Redemptoris missio* oraz Dokumentu Papieskiej Rady ds. Dialogu Międzyreligijnego i Kongregacji Ewangelizacji Narodów pt. *Dialog i przepowiadanie* (DiP). W swojej analizie stwierdza, iż w istocie podziela te same troski. Choć krytycznie odnosi się do kwestii nawracania innych na wiarę chrześcijańską, uważając, że ważniejsze i bardziej priorytetowe w misji jest działanie na rzecz nawrócenia ku Królestwu Bożemu przez działania na rzecz sprawiedliwości i pokoju na świecie, to jednak nie wyklucza on wezwania do nawrócenia ku Chrystusowi i Kościołowi. Natomiast oświadczenie watykańskiego doku-

⁶ Zob. P. KNITTER, *Jesus and the Other Names. Christian Mission and Global Responsibility*, New York 1996. Tłumaczenie moje – Z.K. Cytaty zaznaczone przez JON.

mentu, że „dialog i przepowiadanie, każde na swoim miejscu, uważane są jako składniki i autentyczne formy jedynej misji ewangelizacyjnej Kościoła” (DiP 2), Knitter zastępuje tezę: misją *jest* dialog. Jego zdaniem, teza ta rozwiązuje wiele dwuznaczności, istniejących w dokumentach watykańskich. Punktem wyjścia tej tezy jest przekonanie, że w ramach dialogu, który jest rzeczywistością szerszą, jest również miejsce na przepowiadanie. Dla Knittera dialog nie ogranicza się jedynie do poznania drugiego, ale także do podzielenia się z nim prawdą swojej wiary. Przepowiadanie i dialog nie są dwoma aspektami misji ewangelizacyjnej Kościoła, ale raczej istnieje jedna aktywność, jedna misja, którą jest dialog, i wewnątrz której mieści się przepowiadanie. Zamiast mówić o ewangelizacyjnej misji Kościoła, tak jak to czynią dokumenty watykańskie, Knitter woli mówić o „komunikacyjnej misji Kościoła” (JON 144).

Wydawałoby się, że różnica między nim a nauczaniem Jana Pawła II i Magisterium Kościoła jest niewielka, bardziej lingwistyczna niż rzeczywista. Magisterium Kościoła mówi bowiem o misji ewangelizacyjnej, której dwoma istotnymi elementami są dialog i przepowiadanie, Knitter natomiast o komunikacyjnej misji Kościoła, którą jest dialog, ale dialog mieszczący w sobie przepowiadanie. Czy rzeczywiście różnica polega jedynie na różnym rozłożeniu akcentów? Niestety, nie, gdyż główna różnica między nimi w pojmowaniu misji Kościoła ma swoje źródła w koncepcjach chrystologicznych. Perspektywy zaczynają rzeczywiście się różnić w momencie, kiedy Knitter stwierdza, iż rozumienie misji jako dialogu oznacza przemyślenie podstaw chrystologicznych, czyli gdy zastępuje on klasyczną chrystologię konstytutywną, zgodnie z którą Jezus Chrystus jest jedynym Zbawicielem wszystkich, tzw. „chrystologią reprezentatywną”, czyli taką, która nie widzi w Nim jedyne Zbawiciela wszystkich, lecz uważa go jedynie „za decydującą manifestację, lub uosobienie, lub objawienie Bożej zbawczej miłości” (JON 133), które tak samo prawdziwie zostało wyrażone w innych uosobieniach i objawieniach. Przy takim rozumieniu jedyności Jezusa Chrystusa, który jest jednym z wielu możliwych historycznych urzeczywistnień Bożego zbawienia, misją Kościoła – zdaniem Knittera – nie powinno być przepowiadanie pełni prawdy objawionej w Jezusie, lecz winien być nią dialog, przez który chrześcijanie mogą nie tylko świadczyć o wierze w Chrystusa oraz zgłębić i oczyścić swoją wiarę w Boga, ale również odkryć coś naprawdę nowego, co nie zostało objawione w Jezusie Chrystusie, i co byłoby rzeczywiście prawdziwym dopełnieniem objawienia chrześcijańskiego – dopełnieniem prowadzącym ku pełniejszemu poznaniu Boga.

Podsumowując, można powiedzieć, że zdaniem Paula Knittera, misją Kościoła zatem nie powinno być nawracanie innych ku naszej wierze w Jezusa Chrystusa, ale powinien być nią dialog, przez który jedni i drudzy nawracają się ku Bogu. Innymi słowy, ponieważ Paul Knitter nie podziela wiary Jana Pawła II, że „dla wszystkich – Żydów i pogan – zbawienie może przyjść tylko od Jezusa

Chrystusa” (RM 5), dlatego nie uważa też, że przepowiadanie Chrystusa i nawracanie do Chrystusa powinno być istotą misji Kościoła.

4. Misja Kościoła wobec Żydów – wyjątek czy paradygmat?

Wielu teologów uważa, iż relacja chrześcijaństwa do judaizmu jest paradygmatem dla relacji chrześcijaństwa do innych religii (np. Claude Geffré). Innymi słowy, choć stosunek chrześcijaństwa do judaizmu jest szczególny i jedyny, niemniej pomimo tej jedyności może on być uznany za paradygmat stosunku Kościoła do innych religii. Otóż wielu teologów i hierarchów Kościoła katolickiego uważa, że w stosunku do Żydów Kościół winien zrezygnować z misji rozumianej jako przepowiadanie i wzywanie do nawrócenia i wiary w Jezusa Chrystusa oraz przyjęcia chrztu, ograniczając misję do dawania świadectwa oraz dialogu. Zanim postawię kilka pytań i pokuszę się o pewne wnioski chciałbym odwołać się do pięciu takich wypowiedzi.

1. Po pierwsze, jest to stanowisko zawarte w Oświadczeniu amerykańskiej Grupy Uczonych Chrześcijańskich ds. Stosunków Chrześcijańsko-Żydowskich pt. *Święty obowiązek. Przemyśleć na nowo relację wiary chrześcijańskiej do Żydów i judaizmu*⁷, wydane 1 września 2002 r. W punkcie 7 oświadczenie stwierdza: „Żydzi nie powinni być przedmiotem nawracania przez chrześcijan. W świetle przekonania, że Żydzi trwają w wiecznym przymierzu z Bogiem, wyrzekamy się misjonarskich wysiłków zmierzających do nawracania Żydów na chrześcijaństwo” Stanowisko jest jednoznaczne!

2. Tak samo twierdzą biskupi amerykańscy reprezentujący Komitet Biskupów ds. Ekumenizmu i Stosunków Międzyreligijnych Konferencji Episkopatu Stanów Zjednoczonych. 12 sierpnia 2002 r. Komitet Biskupów amerykańskich opublikował dokument *Refleksje na temat Przymierza i Misji*⁸. Dokument ten został opublikowany we współpracy z Narodową Radą Synagog w USA, jako wynik ponad 20-letnich rozmów i dialogu. Składa się on z dwóch części, w pierwszej znajdują się refleksje strony katolickiej, a w drugiej refleksje strony żydowskiej.

Odnosnie do misji wobec Żydów także ci biskupi twierdzą, że Kościół może zrezygnować z misji rozumianej jako wzywanie ich do nawrócenia, wiary w Jezusa Chrystusa i chrztu. Przyjrzyjmy się ich argumentacji. Już na samym wstępie powiedziane jest, że „pogłębienie katolickiego uznania wiecznego przymierza

⁷ Zob. „Tygodnik Powszechny” (2002) nr 40; M. CZAJKOWSKI, *Co nas łączy? ABC relacji chrześcijańsko-żydowskich*, Warszawa 2003, 133-137.

⁸ Zob. *Reflection on Covenant and Mission*. Consultation of The National Council of Synagogues and The Bishops Committee for Ecumenical and Interreligious Affairs, USCCB, August 12, 2002. Dostępne na stronie www.bc.edu/research/cjl/cjrelations/resources/articles/. Wszystkie cytaty, które będą pochodzić z tego dokumentu są w moim tłumaczeniu – Z.K.

między Bogiem a narodem żydowskim wraz z uznaniem powierzonej Żydom przez Boga misji świadczenia o wiernej miłości Boga prowadzi do konkluzji, że kampanie mające na celu nawrócenie Żydów na chrześcijaństwo nie są już teologicznie do zaakceptowania w Kościele katolickim”. Innymi słowy, biskupi uważają, że misja wobec Żydów rozumiana jako chęć nawrócenia ich na chrześcijaństwo jest czymś, czego Kościół katolicki nie może już więcej zaakceptować. Warte podkreślenia jest to, że owa rezygnacja z misji nawracania Żydów na chrześcijaństwo opiera się o racje teologiczne. To nie najpierw, ani jedynie z racji historycznych czy politycznych związanych z Shoah, ale przede wszystkim z racji teologicznych, Kościół katolicki winien zrezygnować z misji nawracania Żydów na chrześcijaństwo. Zapytajmy, jakie są te racje teologiczne.

Dokument przytacza trzy. Po pierwsze stwierdza, że Kościół katolicki uznał, iż choć Żydzi nie pojmują tego zadania chrystologicznie, tak jak czynią to chrześcijanie, niemniej misja przygotowania nadchodzącego królestwa Bożego jest jedna i jest ona wspólna dla Żydów i chrześcijan. Jako uzasadnienie takiego stwierdzenia zacytowany jest dokument watykański z 1985 r. pt. *Żydzi i judaizm w głoszeniu Słowa Bożego i katechezie Kościoła katolickiego. Wskazówki do właściwego przedstawienia tych zagadnień*, gdzie czytamy m.in.: „Wysłuchani w tego samego Boga, który mówił, trzymając się tego samego Słowa, mamy [razem] dawać świadectwo tej samej pamięci i wspólnej nadziei złożonej w Nim, który jest Panem historii” (*Wskazówki*, II, 11; cyt. nr 19). Specyfika chrystologiczna chrześcijańskiego rozumienia królestwa Bożego jako królestwa Chrystusa nie jest tu pierwszoplanowa. Na pierwszy plan wysunięty jest Bóg, który jest jeden i ten sam dla Żydów i chrześcijan.

Wskazuje na to także drugi przytoczony argument, podkreślający, że Żydzi wierzą w jednego i prawdziwego Boga, w którego wierzą również chrześcijanie. Dokument odwołuje się tu do wypowiedzi kard. Waltera Kaspera z 1 maja 2001 roku na 17. spotkaniu Międzynarodowego Komitetu Więzi Katolicko-Żydowskiej w Nowym Jorku. Wypowiadając się na temat deklaracji *Dominus Jesus*, kard. Kasper powiedział m.in.: „Termin misja w swoim ścisłym sensie odnosi się do nawrócenia od fałszywych bogów i idoli ku prawdziwemu i jednemu Bogu, który objawił się w historii zbawienia Swego narodu wybranego. W ten sposób misja, w sensie dosłownym, nie może być użyta w odniesieniu do Żydów, którzy wierzą w prawdziwego i jednego Boga. Zatem, i jest to charakterystyczne, istnieje dialog, ale nie istnieje żadna katolicka misyjna organizacja wobec Żydów”

W końcu trzeci argument, wysunięty przez biskupów amerykańskich, wyrażony jest w dwóch końcowych paragrafach. Najpierw, w paragrafie pierwszym, stwierdzają oni, że ponieważ Kościół katolicki całkowicie respektuje zasadę wolności religii i sumienia, zatem kiedy jakieś jednostki, także spośród Żydów, będą chciały się nawrócić na chrześcijaństwo, zostaną one przez Kościół przyjęte i zaakceptowane. Następnie, w drugim paragrafie, biskupi piszą, że nie powin-

no dążyć się do nawracania Żydów na chrześcijaństwo. Innymi słowy, Kościół może z otwartymi ramionami przyjmować tych Żydów, którzy sami się do niego zgłoszą i poproszą o chrzest, lecz jako instytucja nie powinien dążyć do nawrócenia Żydów na wiarę w Jezusa. Uzasadnienie teologiczne jest takie, że Kościół „uznaje, iż Żydzi są również wezwani przez Boga, aby przygotować świat na przyście królestwa Bożego. Ich świadectwo dane królestwu (...) nie może być zlikwidowane przez szukanie nawrócenia narodu żydowskiego na chrześcijaństwo”. Innymi słowy, oddzielne świadectwo Żydów musi być zatem zachowane aż do końca.

Ta argumentacja nie jest dla mnie całkowicie przekonująca. Po pierwsze dlatego, że chociaż wierzymy, że Żydzi – podobnie zresztą jak muzułmanie, choć ci trochę inaczej – wierzą w jednego i prawdziwego Boga, niemniej jako chrześcijanie wyznajemy również, że ten jedyny Bóg w pełni objawił się w Jezusie Chrystusie. Misją chrześcijaństwa nie jest jedynie nawracanie ludzi od fałszywych bogów ku wierze w jednego i prawdziwego Boga, ale nawracanie ich ku wierze w Boga objawionego w sposób pełny i doskonały w Chrystusie.

Jeszcze bardziej jednoznacznie krytyczne zdanie na temat tego dokumentu wyraził kard. Avery Dulles w artykule opublikowanym 12 sierpnia 2002 r. w jezuickim miesięczniku „America” pt. *Przymierze i Misja*⁹. Zacytuję jedynie ostatni paragraf tego artykułu: „Ktoś kiedyś dobrze powiedział, że ci, którzy, wycofują się z ewangelizacji, osłabiają ich własną wiarę. Gdy już raz przyznamy, że istnieją jakieś osoby, dla których nie jest ważne uznanie Chrystusa, bycie ochrzczonym i otrzymanie sakramentów, wówczas stawiamy pytania odnoszące się do naszego własnego życia religijnego. Jeśli jesteśmy przekonani, że chrzest wciela nas w Ciało Chrystusa i że Eucharystia karmi nas Jego Ciałem i Krwią, chętnie będziemy dzielili się tym darami tak szeroko, jak to możliwe. Nasi Żydowscy bracia i siostry mogą podważać naszą szczerłość, gdybyśmy mówili im, że błogosławieństwa Nowego Przymierza ich nie dotyczą”

3. W odpowiedzi na artykuł kard. Dullesa pojawił się kontr-artykuł napisany przez Mary C. Boys, Philipa A. Cunninghama i ks. prof. Johna Pawlikowskiego. Autorzy tego artykułu odrzucają krytykę kard. Dullesa i usprawiedliwiają stanowisko Komitetu Biskupów ds. Ekumenizmu i Stosunków Międzyreligijnych Konferencji Episkopatu Stanów Zjednoczonych wyrażoną w dokumencie *Refleksje na temat Przymierza i Misji*¹⁰. Ich argumentację można by streścić w trzech następujących punktach:

- Po pierwsze, kard. Dulles źle interpretuje dokument *Refleksje na temat Przymierza i Misji*, imputując mu tezę, że przeczy on powszechności zbaw-

⁹ A. DULLES, *Covenant and Mission*, „America” (12 August 2002).

¹⁰ Zob. M.C. BOYS, Ph.A. CUNNINGHAM, J. PAWLIKOWSKI, *Theology's „Sacred Obligation”: A Reply to Cardinal Dulles*, „America” (14 October 2002).

czej Jezusa Chrystusa. „Tak wcale nie jest” – piszą autorzy, by nieco dalej stwierdzić: „Jeśli Żydzi są w przymierzu z Bogiem, którego chrześcijaństwo pojmują jako Boga Trójjedynego, zatem znajdują się oni w relacji do Ojca, Syna i Ducha oraz są związani ze zbawczą mocą Jezusa Chrystusa, nawet jeśli oni tej relacji tak nie doświadczają”.

- Po drugie, zauważa się, że zarówno dokument biskupów amerykańskich, jak i dokumenty Magisterium Kościoła podkreślają, że przymierze Boga z Izraelem, zgodnie z Rz 11,29, wcale nie zostało zniesione, lecz wciąż trwa. Posługując się Pawłowym obrazem korzenia i gałęzi z Listu do Rzymian 11,17-24, autorzy piszą, że judaizm nie jest martwą gałęzią, ale gałęzią, która ciągle czerpie życiodajne soki z korzenia zdrowego drzewa oliwnego.
- Po trzecie, Kościół w misji ewangelizacyjnej wobec Żydów winien zrezygnować z ich nawracania na wiarę w Chrystusa i ograniczyć się do dialogu międzyreligijnego, do współpracy na rzecz pokoju i sprawiedliwości na świecie, oraz do wspólnego dawania świadectwa wiary w jedynego Boga, gdyż nawrócenie Żydów na chrześcijaństwo oznaczałoby, że zakończyłaby się oddzielna i dana przez Boga samego żydowska misja wobec świata.

4. Polskim teologiem, który w duchu wcześniej przedstawionych dokumentów opowiada się za rezygnacją z misji przepowiadania i nawracania Żydów na chrześcijaństwo jest ks. prof. Michał Czajkowski¹¹. W artykule *Misja do Żydów?* ks. Czajkowski odwołuje się do niektórych wypowiedzi Jana Pawła II, a także do dokumentu Stolicy Apostolskiej z 1985 r. *Żydzi i judaizm w głoszeniu Słowa Bożego i katechezie Kościoła Katolickiego* oraz do prac kilku teologów. Zwraca uwagę, że Przymierze, jakie Bóg zawarł z Żydami, nigdy nie zostało przez Boga odwołane i że Żydzi nie mają „fałszywej wiary”, gdyż wierzyli w Boga prawdziwego. Przypomina też, że misja i ewangelizacja chrześcijan wobec Żydów jest „historycznie obciążona: przymusowe chrzty, łamanie sumień, pseudodysputy teologiczne, tortury, wygnanie lub śmierć dla «zatwardziałych» Ba – dodaje – obciążony jest także krzyż, znak miłości, dla Żydów często symbol nietolerancji, prześladowania, cierpienia i śmierci” To wszystko prowadzi ks. Profesora do następującego wniosku: „Jeśli zorganizowaną misję wobec Żydów uważamy (ze względów religijnych, nie taktycznych) za nieuzasadnioną, to nigdy nie przestaniemy «głosić Ewangelii wszelkiemu stworzeniu» (Mk 16,15), zwłaszcza przez świadectwo bezinteresownej miłości ewangelicznej (o co najtrudniej), i zawsze musimy uszanować osobistą decyzję człowieka, nisko się kłaniać przed «sanktuarium jego sumienia», i zawsze będziemy się cieszyć jako chrześcijanie, kiedy

¹¹ Zob. M. CZAJKOWSKI, *Co nas łączy? ABC relacji chrześcijańsko-żydowskich*, dz. cyt., oraz artykuły: *Misja do Żydów?*, http://www.opoka.org.pl/biblioteka/T/TE/misja_do_zydow.html; *Niech teologowie myślą*, http://www.dialog.org/dialog_pl/czajkowski-niech-teologowie-.htm.

jakiś Żyd uwierzy Jezusowi jako Chrystusowi...”. Zapytajmy: Jakie są te względy religijne, które mówią, że zorganizowana misja Kościoła wobec Żydów jest nieuzasadniona? W artykule ks. Czajkowskiego najwyraźniej zostały one wyartykułowane przez teologa i judaistę Clemensa Thoma, które ks. Profesor tak streszcza: „Po pierwsze, pomiędzy Kościołem a judaizmem istnieje wewnętrzne zazębenie i wzajemna zależność, tak w funkcji, jak i świadectwie. Kościół jest apostołem Izraela do pogan, ale traci swą moc misyjną doprowadzenia pogan do wiary w Boga Izraela, jeśli się od Izraela odcina. Po drugie, Kościół jest niezdolny i nieupoważniony do misji wśród Żydów na skutek swej antyżydowskiej teologii i praktyki; należy więc sprawę pozostawić Bogu”. Z powyższego cytatu drugi argument jest dla mnie zrozumiały. Przyznam natomiast, że nie rozumiem pierwszego argumentu. Pytam: Czy misją Kościoła jest doprowadzenie pogan – i jedynie pogan – „do wiary w Boga Izraela”, jak pisze ks. Czajkowski, czy też jest nią doprowadzenie do wiary w Boga „Ojca Pana naszego Jezusa Chrystusa” (2 Kor 1,3), do wiary w Boga w Trójcy jedyne: Ojca, Syna i Ducha Świętego? Wówczas nie tylko poganie, ale również i Żydzi potrzebują nawrócenia – innego co prawda, ale nawrócenia!

Kolejny argument teologiczny za tym, że „misja Kościoła wobec Żydów wydaje się nie na miejscu” i że całą tę sprawę należy pozostawić Bogu ks. Czajkowski wyprowadza z interpretacji Rz 11,25-27, gdzie powiedziane jest, że „cały Izrael będzie zbawiony”. Zdaniem ks. Profesora, w tekście tym „Apostoł mówi nie o wysiłku konwersyjnym Żydów (nawróceniu się), lecz o czynie Boga («nawróceniu») przez Chrystusa względem Żydów. Z tego wniosek – konkluduje ks. Czajkowski – misja Kościoła wobec Żydów wydaje się nie na miejscu: trzeba ją zostawić łasce Boga i Jego Syna, który na końcu czasów ukaże się jako «Wybawiciel Syjonu»”. Podsumowując, w taki oto sposób można ująć stanowisko ks. prof. Michała Czajkowskiego:

- Po pierwsze, uznaje on, że Kościół na mocy swego boskiego posłannictwa z samej swej natury musi zwiastować światu Jezusa Chrystusa jako pełne objawienie Boga i jedyne Zbawiciela wszystkich.
- Po drugie, tę misję wzywania do nawrócenia i wiary w Jezusa Chrystusa Kościół odnosi szczególnie do pogan.
- Po trzecie, jeśli chodzi o Żydów, to, choć wierzyć należy, że także i oni zbawieni są przez Jezusa Chrystusa, niemniej w sprawę ich nawrócenia Kościół nie powinien się angażować, lecz zostawić ją Panu Bogu.

5. Spośród wszystkich tekstów najbardziej solidnymi od strony argumentacji teologicznej są, moim zdaniem, teksty kard. Waltera Kaspera. Opowiada się on za rezygnacją z wąsko pojmowanej koncepcji misji wobec Żydów rozumianej w sensie instytucjonalnych działań Kościoła zmierzających do ich nawrócenia na wiarę w Jezusa Chrystusa. Stwierdza, że misja wobec Żydów winna ograni-

czać się do dialogu i dawania świadectwa wiary w Jezusa Chrystusa jako Pana i jedyne go Zbawiciela wszystkich. Przypomina wielowiekową historię, gdy niejednokrotnie Żydzi byli zmuszani siłą do nawróceń na chrześcijaństwo. I choć, zwłaszcza od czasów II Soboru Watykańskiego, sytuacja ta się całkowicie zmieniła, niemniej kard. Kasper stwierdza, iż w kolektywnej świadomości Żydów pozostała ona niezaleczoną jeszcze ranę. Jednak raczej, dla których opowiada się za rezygnacją z koncepcji misji rozumianej jako wzywanie Żydów do nawrócenia i wiary w Chrystusa, mają przede wszystkim charakter teologiczny. Wyraził to wielokrotnie. Chciałbym przytoczyć argumenty z trzech wystąpień Kardynała: z 1 maja 2001 r. w Nowym Jorku na 17. spotkaniu Międzynarodowego Komitetu Więzy Katolicko-Żydowskiej, podczas którego mówił na temat deklaracji *Dominus Iesus*, z wystąpienia 6 listopada 2002 r. na jezuickim Uniwersytecie *Boston College* oraz z wykładu, wygłoszonego 6 grudnia 2004 r. w Centrum Studiów relacji żydowsko-chrześcijańskich w Cambridge w USA, pt. *Relacja między Starym a Nowym Przymierzem jako jedno z centralnych zagadnień w dialogu chrześcijańsko-żydowskim*¹².

A. W pierwszym ze wspomnianych wyżej wystąpień znajdujemy jeden, ale bardzo znamienity akapit bezpośrednio traktujący o misji wobec Żydów. Przytoczyłem go już przy omówieniu stanowisku o misji wobec Żydów przyjętej przez Komitet Biskupów ds. Ekumenizmu i Stosunków Międzyreligijnych Konferencji Episkopatu Stanów Zjednoczonych. Przypomnę jedynie, że, zdaniem Kardynała, misja, w sensie dosłownym, nie może być realizowana w odniesieniu do Żydów, którzy wierzą w prawdziwego i jednego Boga, bowiem termin „misja” w swoim ścisłym sensie odnosi się do nawrócenia od fałszywych bogów i idoli ku prawdziwemu i jednemu Bogu, który objawił się w historii zbawienia. Chrześcijanie natomiast powinni prowadzić autentyczny dialog z Żydami oraz być wobec nich świadkami wiary w Jezusa Chrystusa, Pana i Zbawiciela wszystkich.

B. Ten sam argument przypomniany jest w jego drugim wystąpieniu w *Boston College*, 6 listopada 2002 r. Kasper dodaje tu kilka istotnych szczegółów. Stwierdza mianowicie, że „misja rozumiana jako wezwanie do nawrócenia od bałwochwalstwa ku żywemu prawdziwemu Bogu (1 Tes 1,9) nie odnosi i nie może się odnosić do Żydów”, ponieważ „Boże przymierze z Izraelem z racji Bożej wierności nie zostało złamane” (Rz 11,29; por. 3,4), oraz ponieważ Żydzi „wierzą w żywego i prawdziwego Boga”. Dlatego też postawa Kościoła wobec Żydów winna być inna niż wobec

¹² W. KASPER, „*Dominus Iesus*”, Delivered at the Meeting of the International Catholic-Jewish Liaison Committee, New York, May 1, 2001. *The Commission for Religious Relations with the Jews: A Crucial Endeavour of Catholic Church*, Boston College, November 6, 2002. *Relationship of the Old and the New Covenant as One of the Central Issues in Jewish-Christian Dialogue*, Delivered at the Centre for Study of Jewish-Christian Relations, Cambridge, December 6, 2004. Wszystkie te artykuły znajdują się w archiwum internetowym The Center for Christian-Jewish Learning at Boston College, www.bc.edu/research/cjl/cjrelations/resources/articles/.

pogan. Tak też się dzieje – stwierdza dalej kard. Kasper – gdyż w istocie od strony Kościoła katolickiego „nie ma zorganizowanej katolickiej działalności misyjnej wobec Żydów, jak to jest wobec wszystkich innych religii niechrześcijańskich”

Kardynał nie pomija kwestii nas różniących. Pisze, że, paradoksalnie, chrześcijanie i Żydzi różnią się w tym, co mają wspólnego, mianowicie w interpretacji Biblii Hebrajskiej czyli Starego Testamentu. Zasadnicza różnica ma charakter chrystologiczny. Powszechność odkupienia Chrystusowego dla Żydów i dla pogan jest fundamentalna w całym Nowym Testamencie (Ef 2,14-18; Kol 1,15-18; 1 Tm 2,5; Rz 3,24; 8,32), i nie może być ona ignorowana czy przemilczana. A to oznacza, że Kościół nie może całkowicie zrezygnować z misji także wobec Żydów. „Dla chrześcijan – stwierdza Kardynał – misja w jej pełnym sensie jest niczym innym jak konsekwencją naszej wiary w Jezusa Chrystusa” Nie oznacza to jednak, że misja Kościoła wobec Żydów winna polegać na przepowiadaniu im Jezusa Chrystusa i wzywaniu do nawrócenia i chrztu. Zdaniem Kaspera, misyjna aktywność Kościoła, szczególnie wobec Żydów, jest czymś więcej aniżeli nawoływaniem ich do nawrócenia i szukaniem nowych kandydatów do przyjęcia chrztu. Winna się ona wyrażać w dialogu oraz w świadectwie wiary w Jezusa Chrystusa.

O dialogu jako misji Kościoła Kardynał mówił w swoim wystąpieniu z 2001 r.: „Istnieje dialog z Żydami (...). Ale czym jest dialog? Z pewnością – jak uczą nas tego filozofowie żydowscy, chociażby Martin Buber – jest on czymś więcej aniżeli mało istotną rozmową lub prostą wymianą opinii. Jest on także czymś różnym od dysputy akademickiej, chociaż dysputa akademicka może być częścią dialogu. Dialog zakłada osobiste zaangażowanie oraz świadectwo swoich własnych przekonań i wiary. Dialog przekazuje czyjaś wiarę i jednocześnie wymaga wielkiego szacunku dla przekonań i wiary partnera dialogu. Respektuje różnicę drugiego i przynosi wzajemne ubogacenie” O świadectwie jako misji Kościoła Kardynał mówił w wystąpieniu z 2002 roku: „Dla chrześcijan [aktywność misyjną] zakłada dawanie świadectwa Jezusowi Chrystusowi wobec wszystkich i w każdym miejscu. Wynika to z polecenia samego Jezusa Chrystusa (Mt 28,19). Chrześcijanie, jeśli chcą pozostać chrześcijanami, nie mogą z tego zrezygnować. Dawanie tego świadectwa dokonuje się inaczej w relacji do Żydów niż wobec pogan. Ale, tak jak Żydzi nie mogą przemilczać ich nadziei na przyjście Mesjasza, tak my, chrześcijanie, nie możemy przemilczać naszej nadziei pokładanej w Jezusie, którego nazywamy Chrystusem (Dz 4,20). On jest dla nas fundamentem, wypełnieniem, radością i szczęściem naszego życia. Wezwani jesteśmy, by zdać sprawę z tej nadziei, która jest w nas (1 P 3,14)”

Podsumowując, zdaniem kard. Waltera Kaspera, misja Kościoła wobec Żydów ma charakter specyficzny wynikający z jedynej i szczególnej więzi, jaka istnieje między judaizmem i chrześcijaństwem. Dlatego opowiada się on za rezygnacją z wąsko pojmowanej koncepcji misji wobec Żydów rozumianej w sensie instytucjonalnych działań Kościoła zmierzających do ich nawrócenia na wiarę

w Jezusa Chrystusa. Stwierdza, że misja wobec Żydów winna ograniczać się do dialogu i dawania świadectwa wiary w Jezusa Chrystusa jako Pana i jedyne Zbawiciela wszystkich.

C. Podobne wnioski wysnuć można z jego trzeciego wykładu wygłoszonego 6 grudnia 2004 r. pt. *Relacja między Starym a Nowym Przymierzem jako jedno z centralnych zagadnień w dialogu chrześcijańsko-żydowskim*. W wystąpieniu tym Kardynał m.in. stawia pytanie: Jak teza o tym, że przymierze z Izraelem nie zostało zniesione, czy zastąpione (por. Rz 11,29) może być połączona z podstawowym stwierdzeniem wiary chrześcijańskiej o jedyności i powszechności zbawczej Jezusa Chrystusa, które jest zasadnicze dla chrześcijańskiej koncepcji Nowego Przymierza? Czy można przyjąć, jak sugerują niektórzy teologowie chrześcijańscy, teorię dwóch przymierzy: jedno przymierze na Synaju z ludem Izraela dla Żydów, a drugie w Chrystusie dla wszystkich pozostałych? Zdaniem Kaspera, relacja między judaizmem i chrześcijaństwem nie może być zredukowana do żadnej z tych dwóch teorii. Czy zatem istnieje jakieś rozwiązanie? Kardynał powraca do rozdziału 11 z Listu do Rzymian, w którym św. Paweł posługuje się obrazem korzenia i gałęzi. To korzeń podtrzymuje gałęzie i daje im życiodajne soki (por. Rz 11,16-24). Z tego obrazu Kasper wyprowadza następujący wniosek: „Kościół jest na zawsze zależny od Izraela, nie może odwrócić się od Izraela, ani przeciwko niemu, bez odcięcia się od swych korzeni, i w ten sposób szkodząc sobie i osłabiając siebie”. Dalej zauważa, że „tradycyjny teologiczny antyjudaizm [w przeszłości] odciął Kościół od podtrzymującego go korzenia i doprowadził go do zubożenia i osłabienia”

Trudno się nie zgodzić z refleksjami Kardynała. Ale, w rzeczy samej, datująca się od II w. i trwająca, z mniejszym lub większym nasileniem, do czasów II Soboru Watykańskiego chrześcijańska teologia antyjudaistyczna nie sprawiła, że Kościół utracił swoją tożsamość jako Kościół Jezusa Chrystusa. Innymi słowy, jak nie może istnieć chrześcijaństwo bez Starego Testamentu (była to herezja Marcjona), tak można sobie wyobrazić chrześcijaństwo bez relacji do judaizmu rabinicznego. Chcę przez to tylko powiedzieć, że ta druga relacja nie jest tak konstytutywna dla tożsamości chrześcijańskiej, jak ta pierwsza. Kościół zawsze będzie związany z Izraelem poprzez Stary Testament, ale czy na zawsze musi być związany z judaizmem rabinicznym?

W swojej dalszej argumentacji teologicznej kard. Kasper odwołuje się do kategorii „tajemnicy” (misterium). Chodzi mu o tajemnicę Bożego wybrania zarówno Żydów, jak i chrześcijan. „Nieustanna obecność Izraela stawia nas wobec Bożej bezwarunkowej wierności swemu ludowi. Także istnienie Kościoła jest tajemnicą (...). Zatem relacja Izraela i Kościoła jest absolutną tajemnicą” Co z tego wynika? Ano to, że „Żydzi i chrześcijanie dzielą wspólny korzeń jedni z drugimi, oraz wspólną nadzieję jedni dla drugich. Bez względu na różnicę chrystologiczną są oni, w obecnym eschatologicznym międzyczasie, dwiema konkurencyj-

nymi częściami jednego ludu Bożego”. Owa koegzystencja może obrócić się w krwawy konflikt, jak i może stać się wzajemnie ubogacająca. Obie możliwości wydarzyły się w historii. Ale, zdaniem kard. Kaspera, „fundamentalnie ani chrześcijanie, ani Żydzi (por. Rz 11,18) nie mogą osiągnąć ostatecznego spełnienia (por. Hbr 11,49) jedni bez drugich”.

5. Zakończenie

W swoim wystąpieniu w 2002 r. kard. Kasper powiedział: „Żydzi i chrześcijanie z tym wszystkim, co mają wspólne w ich podstawowych rozumieniach i podstawowych koncepcjach, które są konstytutywne dla każdej z ich tożsamości, są i pozostają różni. Te różnice dotyczą ich religijnych przekonań w kwestii Boga i Chrystusa, w ich pojęciach zbawienia świata (...)”. Stwierdzenie to jest ze wszech miar słuszne. My, chrześcijanie, wierzymy bowiem, że wszyscy – również Żydzi – są zbawieni w Jezusie Chrystusie i przez Niego. Oto Dobra Nowina, którą mamy głosić całemu stworzeniu, również Żydom, jak to miało miejsce zaraz po Zesłaniu Ducha Świętego. Słusznie kard. Walter Kasper zauważa, że misja w jej pełnym sensie jest niczym innym jak konsekwencją naszej wiary w Jezusa Chrystusa. Skoro tak jest, to wciąż pozostaje pytanie: Czy rzeczywiście wobec Żydów możemy zrezygnować z tak istotnych aspektów misji głoszenia Chrystusa, jakimi są przepowiadanie i wzywianie do nawrócenia ku wierze w Jezusa Chrystusa oraz przyjęcia chrztu w imię Ojca, Syna i Ducha Świętego? Czy wobec nich my chrześcijanie możemy naszą misję ograniczyć do samego dialogu międzyreligijnego oraz dawania świadectwa naszej wierze w Jezusa Chrystusa? Encyklika Jan Pawła II *Redemptoris missio* (1990) oraz Dokument Papieskiej Rady ds. Dialogu międzyreligijnego i Kongregacji ds. Ewangelizacji Narodów, pt. *Dialog i przepowiadanie* (1991) mówią nam, że do istoty ewangelizacyjnej misji Kościoła przynależą zarówno dialog międzyreligijny, jak i przepowiadanie. Czy Żydzi i judaizm stanowią wobec tego wyjątek? Czy wyjątek ten może być rozciągnięty chociażby na islam, muzułmanie przecież też wierzą w jednego prawdziwego Boga – Boga Abrahama? Czy misja wobec Żydów rozumiana w taki sposób może stanowić paradygmat nowej koncepcji misji Kościoła wobec religii niechrześcijańskich?

Powracając do pytania zawartego w tytule tego wykładu: misja Kościoła – nawracanie czy dialog? – odpowiem tak: w świetle tego, co zostało wyżej przedstawione, misją Kościoła wobec niechrześcijan nie jest tylko nawracanie w sensie teologii promowanej przez opcję ekсклюzywistyczną, tak jak w XVI w. rozumiał to chociażby św. Franciszek Ksawery. Nie jest to też propozycja teologii pluralistycznej z jej przedstawicielem Paulem Knitterem, który negując jedyność i powszechność zbawczą Jezusa Chrystusa, ogranicza misję Kościoła do samego dialogu międzyreligijnego oraz współpracy na rzecz budowania pokoju i sprawiedliwości na świecie. To są punkty graniczne wyznaczone przez wykluczenie

wizji ekskluzywistycznej i pluralistycznej. Katolickie rozumienie misji Kościoła winno mieścić się w ramach opcji inkluzywistycznej, która z jednej strony wyznaje wiarę w Jezusa Chrystusa jako jedyne Zbawiciela wszystkich, a z drugiej stwierdza, że wszyscy ludzie mają możliwość osiągnięcia zbawienia. Pytanie, które pozostaje otwarte na dalszą dyskusję teologiczną dotyczy tego, czy relacja chrześcijaństwa do judaizmu stanowi paradygmat pojmowania relacji chrześcijaństwa do innych religii, i, w konsekwencji, misja Kościoła wobec wyznawców wszystkich religii niechrześcijańskich winna ograniczyć się do dialogu i dawania świadectwa naszej wiary w Jezusa Chrystusa, czy też jest absolutnym wyjątkiem, który nie pozwala na takie konkluzje.

Mission: convertir ou dialoguer?

Résumé

D'après l'auteur de l'article la réponse à cette question dépend de la perspective dans laquelle se situe celui/celle que l'aborde. Selon la perspective exclusif dominante dans l'Eglise catholique avant le Concile Vatican II l'essentiel de la mission se résumait dans la proclamation de l'Evangile en vue de la conversion des non chrétiens. L'éminent représentant de cette conception fut au XVI siècle saint François Xavier. Dans la perspective inclusif, notamment celle de Jean Paul II dans l'encyclique *Redemptoris missio* la mission de l'Eglise comporte aussi bien la proclamation de l'Evangile que le dialogue interreligieux. Celui-ci fait partie intégrante de la mission. Enfin dans la perspective pluraliste promue par exemple par le théologien américain Paul F. Knitter la mission de l'Eglise est réduite au dialogue avec les autres religions. Kubacki conclut que la seule fidèle à la tradition catholique est la perspective inclusif. C'est à l'intérieur d'elle que les autres questions théologiques peuvent être débattues, comme celle de la mission envers les Juifs. Cette question est discutée dans la deuxième partie de l'article. D'abord Kubacki présente la position d'un certains groupe de théologiens et des évêques selon lesquels l'Eglise catholique devrait renoncer à la mission envers les Juifs comprise comme proclamation en vue de la conversion. La question posée ici par l'auteur est de savoir d'abord si cette position est tenable, en ensuite, si oui, est-ce que l'attitude le l'Eglise envers le Juifs devrait être considérée comme un cas à part ou bien est-elle un paradigme d'une attitude générale envers toutes les religions non chrétiennes.