

DEKLARACJA „DOMINUS IESUS” W SAMYM CENTRUM JUBILEUSZU ROKU 2000: WOBEC NAJPOWAŻNIEJSZEGO PROBLEMU NASZYCH CZASÓW

Cieszę się wielce tym, że mogę powiedzieć coś na temat deklaracji *Dominus Iesus*, opublikowanej przez Kongregację Nauki Wiary 5 sierpnia 2000 roku. W czasie, jaki minął od tamtej chwili, powiedziano i napisano już wiele na jej temat, przeważnie jednak z gniewem, rzadko natomiast w sposób poważny i pogłębiony naukowo. Chyba wszystkim są znane ostre zarzuty, jakie pojawiały się w związku z nią w prasie ze strony naszych braci z innych wyznań chrześcijańskich, a także małej, co prawda, ale na ogół bardzo jednorodnej grupy teologów, która chętnie daje o sobie znać w ważniejszych chwilach, choćby takich jak ta, wypowiadając głośno swoje obawy i zastrzeżenia. Określano więc niejednokrotnie deklarację jako „nieodpowiednią”, „antyekumeniczną”, „przedsoborową”, a nawet „nietolerancyjną”, „pyszną” i „zarozumiałą”.

Tymczasem takie właśnie epitety wspomniane wyżej środowiska stosują niemal zawsze tylko po to, by zdyskwalifikować każde ważniejsze posunięcie Stolicy Świętej, nie licząc się przy tym wcale z faktycznym sensem i celem tego, co się w taki sposób określa, a raczej po prostu dyskwalifikuje. Wystarczy przypomnieć, co się działo w prasie i innych środkach przekazu po opublikowaniu Katechizmu Kościoła Katolickiego lub encykliki *Veritatis splendor*, by odnotować jedynie te dwa nowsze wydarzenia. Oczywiście, w interesującym nas przypadku rzuca się szczególnie w oczy dysproporcja między określeniami a rzeczywistością jako taką, tzn. samym tekstem deklaracji *Dominus Iesus*. Albowiem, jak to zobaczymy na kilku przykładach, sama zwięzłość tekstu pozwala łatwo zrozumieć, że mamy tutaj do czynienia z wyraźnymi manipulacjami.

Dlaczego tak się dzieje? — możemy zapytać. Skąd tak wielki gniew i tak bardzo pokrętne, całkowicie wypaczone, tłumaczenie, które najpierw fałszuje, a następnie poniża i potępia ten tekst? Niech mi wolno będzie dać w dalszym ciągu odpowiedź, w ramach

której postaram się najpierw przeanalizować kontekst kulturowy, w jakim pojawia się omawiana deklaracja; uważam bowiem, że właśnie to, co wyraża *Dominus Iesus*, dotyka niezwykle żywo bardzo bolesnej rany kultury współczesnej, znajdującej się na drodze do globalizacji, mianowicie kwestii relatywizmu stanowiącego — co nie ulega najmniejszej wątpliwości — „najpoważniejszy problem naszych czasów”¹. Następnie, po przeanalizowaniu w wielkim skrócie tego problemu i jego najnowszej genezy, przejdziemy do wyjaśnienia samego schematu deklaracji, zatrzymując się nieco dłużej na jej ważniejszych stwierdzeniach chrystologicznych, by w końcu, w trzeciej części naszych rozważań, wydobyć te kwestie, które się stały w ostatnich tygodniach czy miesiącach przedmiotem bardziej krytycznych, a nawet złośliwych, interpretacji, a które dotyczą Kościoła i jego specyfiki jako pośrednika zbawienia Chrystusowego.

I. RELATYWIZM: NAJPOWAŻNIEJSZY PROBLEM NASZYCH CZASÓW

1. Odnosi się wrażenie, jakoby większość przeciwników deklaracji atakowała ją wyłącznie dlatego, że zaskoczyło ich samo jej wydanie. Jeżeli bowiem — twierdzą — Sobór Watykański II mówił o ekumenizmie, to właśnie w tym celu, abyśmy prowadzili otwarty dialog z kulturą współczesną, godząc się tym samym na pluralizm i tolerancję. Co — w tym kontekście — dzieje się obecnie? I co to oznacza? Czy jest to jakiś nowy przedsoborowy język, kontrastujący zdecydowanie z pismami i ekumenicznymi gestami Jana Pawła II? Tak mniej więcej wyraża się to zaskoczenie, które trzeba jednak rozumieć raczej jako czysto propagandowy zabieg. Albowiem nikt, kto zna troski Magisterium Kościoła przynajmniej w ostatnim dziesięcioleciu, nie może utrzymywać, iż omawiana deklaracja zawiera tematykę nieoczekiwaną, bądź też wyraża jakieś całkowicie nowe nastawienie, szokujące lub niezgodne z poprzednim. Wprost przeciwnie, kwestia w niej omawiana była znacznie wcześniej sygnalizowana, poruszana i wyraźnie formułowana w różnych wystąpieniach samego papieża, kardynała prefekta Kongregacji Nauki Wiary, Międzynarodowej Komisji Teologicznej i innych oficjalnych organów Stolicy Świętej, nie mówiąc już o wstępnych artykułach publikowanych w kolejnych numerach „*La Civiltà Cattolica*”. Pragnę w związku z tym przypomnieć

¹ Kard. J Ratzinger, *Chrystus, wiara a wyzwanie kultur* — tekst w niniejszym numerze „*Communio*”.

przynajmniej niektóre z tych wcześniejszych interwencji, które przygotowywały na swój sposób pojawienie się dokumentu *Dominus Iesus*, ukazując żywe od dłuższego już czasu zainteresowanie Stolicy Świętej tą problematyką.

Już w 1985 roku kard. J. Ratzinger napisał na samym końcu swego bardzo znanego *Raportu o stanie wiary*: „Niektórzy zaczęli pytać: Po co przeszkadzać niechrześcijanom, chrzcząc ich i wprowadzając w wiarę Chrystusową, skoro ich religia jest ich drogą zbawienia w ich kulturze i w ich części świata?”² A zatem pojawił się tutaj problem, którym się zajęła ostatnio deklaracja *Dominus Iesus*.

Mamy ponadto trzy wielkie interwencje Ojca świętego, trzy encykliki, w głębi których zawiera się także ta problematyka. Pierwszą i najważniejszą zarazem, cytowaną ustawicznie przez *Dominus Iesus*, jest encyklika *Redemptoris missio* z 1990 roku; potem mamy *Veritatis splendor* z 1993 roku, a w końcu *Fides et ratio* z 1998 roku. Przytoczę tylko po jednym fragmencie każdej z nich, sygnalizującym mniej lub bardziej wyraźnie tematykę interesującej nas deklaracji:

„Czy nie można osiągnąć zbawienia w jakiegokolwiek religii? Po cóż zatem misje? (...) Niedawno napisałem do biskupów Azji: «Chociaż Kościół chętnie uznaje wszystko to, co jest prawdziwe i święte w tradycjach religijnych buddyzmu, hinduizmu i islamu — jako odblask tej prawdy, która oświeca wszystkich ludzi, nie zmniejsza to jego obowiązku i zdecydowania, by bez wahania głosić Jezusa Chrystusa, który jest 'drogą, prawdą i życiem'... Fakt, że wyznawcy innych religii mogą otrzymać łaskę Bożą i zostać zbawieni przez Chrystusa niezależnie od środków zwyczajnych, jakie On ustanowił, nie przekreśla bynajmniej wezwania do wiary i chrztu, których Bóg pragnie dla wszystkich ludów». Chrystus sam bowiem, «podkreślając wyraźnie konieczność wiary i chrztu... potwierdził równocześnie konieczność Kościoła, do którego ludzie dostają się przez chrzest jak przez bramę» (KK 14)» (RM 4 i 55).

„Człowiek już nie jest przekonany, że tylko w prawdzie może znaleźć zbawienie. Podaje się w wątpliwość zbawczą moc prawdy, pozostawiając samej wolności, oderwanej od wszelkich obiektywnych uwarunkowań, zadanie samodzielnego decydowania o tym, co dobre, a co złe. Relatywizm ten przeniesiony na grunt teologii prowadzi do braku ufności w mądrość Boga (...). Kościół każdego

² Z Ks. Kardynałem Josephem Ratzingerem rozmawia Vittorio Messori, Kraków—Warszawa—Struga 1986, s. 170.

dnia wpatruje się z niesłabnącą miłością w Chrystusa, w pełni świadom, że tylko w Nim znaleźć może prawdziwe i ostateczne rozwiązanie problemu moralnego” (VS 84 i 85).

„Uprawniona wielość stanowisk ustąpiła miejsca bezkrytycznemu pluralizmowi, opartemu na założeniu, że wszelkie opinie mają równą wartość: jest to jeden z najbardziej rozpowszechnionych przejawów braku wiary w istnienie prawdy, obserwowany we współczesnym świecie. Od takiej postawy nie są wolne także pewne koncepcje życia, pochodzące ze Wschodu: odbierają one bowiem prawdzie charakter absolutny, wychodząc z założenia, że objawia się ona w równej mierze w różnych doktrynach, nawet wzajemnie sprzecznych. (...) W obliczu skarbów zbawienia, dokonanego przez Chrystusa, upadają bariery dzielące różne kultury. Obietnica złożona przez Boga w Chrystusie zyskuje teraz wymiar uniwersalny” (FR 5 i 70).

Na początku Jubileuszowego Roku 2000, podczas audiencji udzielonej uczestnikom sesji plenarnej Kongregacji Nauki Wiary, papież omawiał także zagadnienie, które miało się stać przedmiotem *Dominus Iesus*, ukazując w ten sposób wyraźnie, jak bardzo leżała mu na sercu problematyka tejże deklaracji mającej ujrzeć światło dzienne w uroczystym dniu Przemienienia Pańskiego, czyli w samym sercu Roku Jubileuszowego. Słowa papieża, wypowiedziane podczas tej audiencji, są niejako uprzednim podsumowaniem deklaracji, która okazała się konieczna — według ówczesnych słów papieża — dlatego, że „w ostatnich latach w środowiskach teologicznych i kościelnych ukształtował się pewien sposób myślenia, który skłonny jest relatywizować objawienie Chrystusa i Jego jedyne i powszechne pośrednictwo prowadzące do zbawienia, a także umniejszać konieczność istnienia Kościoła Chrystusowego jako powszechnego sakramentu zbawienia”³.

³ *Jezus Chrystus jest pełnią całego Objawienia. 28 I 2000*, „L'Osservatore Romano” 21 (2000) nr 3, s. 40. Ludzie wyrażający owo rzekome „zaskoczenie” spowodowane ukazaniem się *Dominus Iesus* nie tylko zapomnieli o wypowiedziach wspomnianych encyklik i owych słowach papieża, ale także odważyli się przypisywać, znanemu już skądinąd, „twardemu” i „ultrakonserwatywnemu” charakterowi kard. J. Ratzingera powód swego zdumienia, twierdząc lub sugerując, jakoby sam papież myślał inaczej i w sposób bardziej „otwarty”. Nie wystarczał im już nawet fakt, iż deklaracja kierowanej przez Ratzingera Kongregacji stwierdza w sposób szczególnie dobitny, iż została „zatwierdzona” i „uprawomocniona” przez Jana Pawła II, kierującego się „niezawodną wiedzą i działającego na mocy swej władzy apostołskiej”. W tej sytuacji sam papież zechciał się odwołać do tejże deklaracji na zakończenie uroczystej liturgii kanonizacyjnej z 1 października 2000 roku, mówiąc w pierwszej osobie, aby nie było cienia wątpliwości, że

Oprócz tych trzech encyklik, z których każda odznacza się niezwykłą wyrazistością i głębią, spotykamy jeszcze co najmniej trzy interwencje kardynała prefekta Kongregacji Nauki Wiary, które odbiły się w świecie głośnym echem. Po ukazaniu się encykliki *Redemptoris missio* kard. J. Ratzinger wygłosił przemówienie do biskupów Azji w Hongkongu, w 1993 roku⁴, a po wydaniu encykliki *Veritatis splendor* przemawiał do przewodniczących komisji doktrynalnych Konferencji Episkopatów Ameryki Łacińskiej, w Guadalajara (Meksyk) w 1996 roku. To ostatnie jego przemówienie⁵ jest wyjątkowo głęboką diagnozą kontekstu kulturowego po roku 1989 oraz jego wpływu na teologię i duszpasterstwo chrześcijańskie, zasługuje więc w pełni na bardzo uważną lekturę. I wreszcie, po ukazaniu się encykliki *Fides et ratio*, kardynał prefekt wygłosił w Madrycie 16 lutego 2000 roku wobec około 3000 osób zgromadzonych w Pałacu Kongresów i Wystaw Kastelańskich referat poświęcony wierze, prawdzie i kulturze⁶, w którym omówił zagadnienie zasygnalizowane już w podanych wyżej fragmentach *Fides et ratio*, odnosząc się w sposób szczególny do relacji zachodzącej pomiędzy prawdą, religią i religiami.

Skoro jednak to wszystko, co poprzedzało *Dominus Iesus*, nie wystarczało jeszcze jako sygnał i wskazówka dla „zaskoczonych” tym dokumentem, trzeba dodać, iż Międzynarodowa Komisja Teologiczna opublikowała w 1996 roku, po kilku latach studiów prowadzonych pod kierunkiem Luisa F. Ladaria, niezwykle interesujący dokument poświęcony chrześcijaństwu i religiom⁷. Stanowi on poniekąd bardzo kompletne i autoryzowane, z teologicznego

„w deklaracji *Dominus Iesus* — «Jezus jest Panem» — ogłoszonej w szczytowym momencie Roku Jubileuszowego i zatwierdzonej przeze mnie w formie specjalnej, pragnąłem wezwać wszystkich chrześcijan, aby odnowili swoją więź jedności z Chrystusem w radości wiary, składając jednomyślne świadectwo, że On jest — także dzisiaj i jutro — «drogą, prawdą i życiem» (J 14, 6)”. Z rozważania przed modlitwą „Anioł Pański”, „L'Osservatore Romano” 21 (2000) nr 11—12, s. 53.

⁴ Wzmiankowane już w przyp. 1.

⁵ *Situación actual de la fe y de la teología*, „L'Osservatore Romano” (hiszp.) 44 (1996) 5—6.

⁶ *Fe, Verdad y Cultura*, „Revista Española de Teología” 60 (2000) 141-161. W przemówieniu tym kard. Ratzinger kontynuuje i pogłębia refleksje zawarte w wygłoszonej wcześniej przez siebie konferencji na Sorbonie w Paryżu (27 listopada 1999) w ramach kolokwium zatytułowanego: „2000 lat po czym?” — por. *Cristianismo. La victoria de la inteligencia sobre las religiones*, 30 Dias 18 (2000) 33-44.

⁷ *Chrześcijaństwo i religie*, w: *Od wiary do teologii. Dokumenty Międzynarodowej Komisji Teologicznej 1969—1996* (red. ks. J. Królikowski), Kraków 2000, s. 393-430.

punktu widzenia, wprowadzenie do deklaracji *Dominus Iesus*. Jak wiadomo, w Międzynarodowej Komisji Teologicznej pracują teologowie z całego świata katolickiego, którzy służą swą wiedzą teologicznemu wyjaśnianiu kwestii leżących, w danym przypadku, bardziej na sercu Stolicy Świętej. Podczas ponad 25 lat działalności tej znanej instytucji wydawane przez nią dokumenty znaczą posoborowe dzieje teologii, rzucając jasne światło na bardziej istotne w danej chwili skrzyżowania dróg myśli i refleksji Kościoła.

Powinniśmy jeszcze wspomnieć, że wydawana w Rzymie „*La Civiltà Cattolica*” poświęciła w latach 1995 i 1996 kilka obszernych wstępów redakcyjnych problemom dialogu międzyreligijnego i chrześcijaństwa w odniesieniu do innych religii, które to sugestie spotkały się z dosyć szerokim oddźwiękiem⁸.

Nie można zatem obiektywnie twierdzić, że omawiana deklaracja była zaskoczeniem dla kogokolwiek; kto tak mówi, ten szerzy na swój sposób dezinformację, i to albo po to, by celowo i świadomie wprowadzać ludzi w błąd, albo też się kieruje chęcią rozpowszechniania propagandy antykościelnej. Albowiem wszystkie wzmiankowane i cytowane wyżej dokumenty zespalały się ze sobą, tworząc część programu i stanowiąc zarazem odzwierciedlenie rzeczywistości, kultury, teologii i wiary w tym konkretnym momencie dziejów Kościoła, przy czym były one przygotowywane od pewnego czasu przez różne instancje, o jakich mówiliśmy. Niewątpliwie, kardynałowi Ratzingerowi przypada w tym procesie rola kierownika i przywódcy. Niemniej jednak wiele osób miało ważny udział w formułowaniu diagnozy, jakiej wymagają od nas nowe czasy, oraz w tworzeniu właściwych odpowiedzi. Na pierwszym miejscu trzeba, rzecz jasna, wymienić papieża i Kolegium Biskupów⁹.

Jak zatem możemy opisać główne cechy zaistniałego wyzwania, na które stara się odpowiedzieć, razem ze wszystkimi momentami przygotowawczymi, o jakich mówiliśmy, deklaracja *Dominus Iesus*, wydana w samym centrum obchodów Jubileuszu Wcielenia Syna Bożego?

⁸ Por: „*La Civiltà Cattolica*” 4 (1995) 319-332 i 1 (1996) 107-120. Oba te teksty ukazały się w hiszpańskiej wersji „*Communio*” pt. *El cristianismo y las demás religiones*, „*Communio*” 20 (1999) 211-235.

⁹ Ważnymi momentami w diagnozowaniu nowych czasów były niewątpliwie kolejne zgromadzenia Synodu Biskupów, spośród których wypada zwrócić szczególną uwagę na nadzwyczajne sesje poświęcone Europie (1991), Afryce (1994) i Azji (1998), podczas których dostrzeżono nową panoramę, jaka się zarysowała w Europie i na świecie po upadku komunizmu, a także nową ogólnościową sytuację religijną.

2. Nowy scenariusz teologiczny lat dziewięćdziesiątych możemy ukazać, posługując się zdaniem trochę dziennikarskim, ale — jak sądzę — oddającym dobrze stan rzeczy: jest to wyraźne przejście od dążeń wyzwoleniczych do relatywistycznego pluralizmu religijnego. Wydarzenia z roku 1989 pozostawiły głęboki ślad w kulturze i życiu ludzi. Rok upadku muru berlińskiego oraz publicznego ujawnienia się faktycznych osiągnięć i katastrofalnych następstw dążenia do politycznego zastosowania marksizmu spowodował całkowitą utratę zaufania do tego, co moglibyśmy nazwać „nowym przymierzem” wprowadzonym w latach siedemdziesiątych i osiemdziesiątych w niektórych środowiskach życia Kościoła: chodzi o przymierze teologii wyzwolenia, przynajmniej pewnej jej formy, z roszcującymi pretensje do naukowości ujęciami współczesnego antropocentryzmu immanentystycznego w jego wersji mesjańskiej, którą jest, albo raczej był, marksizm.

W wyniku tych przemian pojawia się w latach dziewięćdziesiątych „najnowsze przymierze”: przymierze wprowadzonego przez radykalne teologie tzw. pluralizmu religijnego z inną, starającą się uchodzić także za naukową, wersją immanentystycznego antropocentryzmu współczesnego w jego odmianie sceptycznej, niemessańskiej — jak moglibyśmy określić liberalizm poznawczy lub filozoficzny. Tak wygląda w wielkim i ogólnym zarysie aktualna sytuacja teologii i kultury.

Marksizm uważał, że jest w stanie poznać naukowo i w pełni prawdę bytu ludzkiego, chlubiąc się tym samym jasno określoną antropologią naukową. Niektóre nurty teologii wyzwolenia czuły się zobowiązane przyjmować domniemane osiągnięcia marksistowskiego ujęcia człowieka i historii, na pierwszy rzut oka nieodwracalne i niezbywalne, starając się równocześnie unikać tego, do czego zmierzał marksizm, mianowicie zrealizowania tych obietnic, jakich nie urzeczywistniły dotąd religie, to znaczy wyzwolenia istoty ludzkiej we wszystkich jej wymiarach. Zadanie to było bowiem niemożliwe do zrealizowania. W skrajnych formach teologii wyzwolenia doszło się tą drogą do zastępowania, w sposób mniej lub bardziej konsekwentny, odkupienia wyzwoleniem społeczno-ekonomicznym¹⁰. Niewątpliwie, od momentu ujawnienia

¹⁰ „Teologia wyzwolenia, w swych klasycznych sformułowaniach, poświęcała za mało uwagi ostatecznym strukturalom grzechu i właśnie dlatego mogła bardziej radykalnie odpowiadać na jego historyczne i społeczne przejawy. Tym samym dobra nowina o wyzwoleniu w Chrystusie została bez trudu zastąpiona w praktyce innymi «dobrymi nowinami», które nie zawsze dało się łatwo odróżnić od głoszenia naszego własnego opowiedzenia się na rzecz ubogich. W ten sposób nie tylko idealizowano biednych, ale także ich

się w roku 1989 aż do tego czasu wyzwolenie społeczno-ekonomiczne było i jest nadal możliwe właśnie dzięki temu immanentystycznemu i mesjańskiemu ujmowaniu rzeczywistości, ukazując się tym samym — nie doktrynalnie, co jest jasne dla Magisterium Kościoła i nie tylko, ale właśnie historycznie — jako zdecydowanie fałszywe, chociaż zmieniają się tymczasem horyzonty i perspektywy i zarysowuje się nowa sytuacja, bardzo dla wielu złożona. Dzieje się tak, jak gdyby przygotowywała się struktura jak najbardziej odpowiednia do tego najnowszego przymierza, które postanowiłem umieścić pomiędzy sceptycyzmem a określoną formą teologii religii.

Sceptyczny immanentyzm, rezygnacja z metafizyki, czyli z nadziei, że istota ludzka może poznać rzeczywistość, taką jaka ona jest ostatecznie, oraz rezygnacja ze świadomości, że do samej istoty człowieczeństwa przynależy wędrowanie, albo raczej szczerze i uczciwe poszukiwanie prawdy — oto fenomen, który z pewnością nie jest specyficzny dla lat ostatnich. Jego korzenie sięgają głęboko w przeszłość. Już od czasów Kanta rozwijała się swoista tradycja myślenia zachodniego, która doprowadziła do przeświadczenia, że nie jesteśmy w stanie poznać rzeczy takimi, jakie one są, lecz jedynie ich fenomeny, pozory; dlatego też z Absolutu, z Boga, możemy poznać tylko to, co potrafimy wywnioskować, wychodząc od fragmentów i szczegółów, ale nie możemy poznać Jego samego, albowiem jest On z samej swej definicji, jako Absolut i nieskończony, całkowicie niepoznawalny dla myślenia skończonego — według takiego właśnie pojmowania rzeczywistości. To, co w porządku teorii poznania pozostało w tyle, nazwaliśmy liberalną tradycją gnozeologiczną, która znajduje swój wyraz także w porządku filozofii politycznej i organizacji społeczeństwa. Pojawia się tutaj m.in. nazwisko Hansa Kelsena, który uważa, że dążenie do poznania rzeczywistości rzeczy lub prawdy rzeczy jest czymś całkowicie zbędnym i wywołującym przeciwny skutek we współzyciu ludzi żyjących w wolności i demokracji. Demokracja bowiem wymaga koniecznie do tego, aby mogła się utrzymać, systematycznego i metodologicznego zrywania z roszczeniami do absolutności, do poznania rzeczywistości w jej prawdzie, jako że te właśnie roszczenia prowadzą do wykluczania, nietolerancji,

dążenia wyzwolenicze". A. González, *Teología de la praxis evangélica Ensayo de una teología fundamental*, Santander 1999, 13. Oto sąd wyrażony w „książce napisanej po teologii wyzwolenia”, ale nie przeciwko niej, gdyż cytowany autor zamierza „poznać nie tylko błędy, lecz także jej wartościową spuściznę”. Tamże, 14. Jest to książka pouczająca, godna uwagi zwłaszcza wówczas, kiedy się studiuje sytuację teologii końca XX wieku.

a tym samym nie dają się pogodzić z demokratycznym porządkiem współzycia. Zostawmy zatem — twierdzi Kelsen — prawdę rzeczy, a tym samym prawdę Boga, i po prostu żyjmy, budujmy nasze doczesne państwo¹¹.

Ten rodzaj relatywizmu, który nazwałem filozoficznym liberalizmem zachodnim, napotyka w tej nowej koniunkturze, kiedy to marksistowska utopia zniknęła już z horyzontu, nowy sprzyjający moment. Ponadto wielki wkład wnosi do niego inne jeszcze zjawisko, zespolone z globalizacją, czyli z coraz większą i bardziej intensywną interkomunikacją ludzkości w różnych kulturach. Mam tu na myśli pojawienie się na praktycznym horyzoncie życia Europejczyków i ludzi Zachodu w ogólności wschodnich religii i filozofii. Zjawisko to nie jest jednak nowe. Albowiem już w XIX wieku podejmowano poważne studia nad historią i fenomenologią religii. Obecnie te religie stają się już nie przedmiotem studiów, ale jawią się jako sposób życia realizowanego w zdumiewającej wprost zażyłości, zdecydowanie przeciwnej dążeniom i nastawieniu tych tradycji religijnych, ze sceptycyzmem mającym swe korzenie właśnie na Zachodzie. Albowiem w religiach wschodnich dominuje na swój sposób tzw. religijność mistyczna i apofatyczna, czyli negatywna, zgodnie z którą boskość jest nie tyle wyrażalna, co raczej doświadczalna, a boska istota, zanim stanie się współrozmówcą człowieka, jest już pewną całością samą w sobie, z którą winieniem się zespolić i w niej się rozpląnąć. Sprawia to, że dla ludzkiego „ja” nie jest tak bardzo istotne poznanie Boga lub boskości, lecz zanurzenie się i zagubienie się w Nim lub w niej. Ten rodzaj teologii negatywnej, typowy dla niektórych tradycji wschodnich, zaczyna stanowić obecnie istotną część przymierza pomiędzy radykalnymi teologiami pluralizmu religijnego a współczesnym relatywizmem, wnosząc do niego to, co moglibyśmy nazwać religijnym błogosławieństwem, albo tchnieniem duchowym. Zagadnienie jawi się mniej więcej następująco: Imperatywem człowieka *religijnego* jest bycie pokornym i twierdzenie, że nie zna on Boga. Kto odważy się mówić, że zna Boga, ten nie tylko będzie

¹¹ Zob. te właśnie myśli w klasycznej pod tym względem publikacji H. Kelsena, *Qué es justicia?*, Barcelona 1992: „Podobnie jak autokracja odzwierciedla polityczny absolutyzm — znajdujący swoją paralelę w absolutyzmie filozoficznym — tak demokracja odzwierciedla polityczny relatywizm — który się zrównuje z relatywizmem filozoficznym”. Tamże, s. 120. „Pilate Go (Jezusa) wówczas zapytał: «Co to jest prawda?» I Pilate, który był relatywistycznym sceptykiem i nie wiedział, czym jest prawda... postąpił w sposób konsekwentnie demokratyczny, poddając decyzję co do tego przypadku pod głosowanie ludu”. Tamże, s. 124.

błądził, ale będzie też występował przeciwko czystszej religijności; jego grzech będzie przeciwny nie tylko nauce, lecz także cnotie pobożności.

Mamy zatem najnowsze przymierze, które — podobnie jak rzecz się miała w latach siedemdziesiątych i osiemdziesiątych z przymierzem wyzwolenicznym — jawi się samo jako nieuchronna pani i gospodyni przyszłości. Jego krzewiciele uważają się za prawdziwych przedstawicieli nie tylko nauki, ale również cnoty. Są pewni tego, że przyszłość do nich należy. Tych, którzy się ośmielają podważać ich teorie lub z nimi się nie zgadzać, przedstawia się na ogół jako przeszkody z przeszłości, przeciwstawiające się bezużytecznie nieprzezwyyczajnej dynamice dziejów.

W tym kontekście następuje wybuch pluralistycznej teorii religii, prawdziwy wybuch, a nie wyłonienie się, albowiem tego rodzaju teorie rozwijały się już od lat i miały swe korzenie w wieku XIX i w początkach wieku XX, jak świadczy o tym na przykład dzieło E. Troeltscha. Jednak dopiero po roku 1989 tzw. pluralistyczna teoria religii zdobywa prawo obywatelstwa nie tylko w grupach intelektualistów, teologów lub filozofów, ale staje się także stopniowo częścią świadomości osób wierzących i całych wspólnot chrześcijańskich.

3. Pozwolę sobie naszkicować tę pluralistyczną teorię religii, przywołując trzy główne nazwiska: John Hick, północnoamerykański prezbiterianin, Raimund Panikkar, eks-ksiądz katolicki, którego ojcem był Indianin, a matką — Katalonka, oraz Paul Knitter, eks-ksiądz katolicki¹².

J. Hick wydał w 1977 roku we współpracy z innymi autorami książkę noszącą wymowny tytuł: *Mit Boga Wcielonego*¹³. Absolut nie może się wcielić. Jak człowiek może być Bogiem? Jak człowiek może wyczerpać Bożą tajemnicę? Za takim sposobem ujmowania tych kwestii stoi Kant. Absolut i historia to pojęcia sobie przeciwstawne. Jezus Chrystus jest, owszem, symbolem, metaforą spotkania ludzkości i każdego człowieka z Bogiem. Metaforą i symbolem przynależności „ja”, odejścia człowieka od siebie samego,

¹² Zob. w tej kwestii: A. Amato, *L'Assolutezza salvifica del Cristianesimo: prospettive sistematiche*, „Seminarium” 38 (1998) 772-809, zwłaszcza 782nn; tenże, *Unicità e universalità del mistero salvifico de Cristo*, „L'Osservatore Romano” z 30 IX 2000. Obszerna krytyka tych teorii, zob.: G. D'Costa (red.), *La unicidad cristiana reconsiderada. El mito de una teología de las religiones pluralista*, Bilbao 2000; G. Gäde, *Viele Religionen — ein Wort Gottes. Einspruch gegen John Hicks pluralistische Religionsstheologie*, Gütersloh 1998.

¹³ J. Hick (red.), *The Myth of God Incarnate*, London 1977.

aby się spotkać z Absolutem. Jest metaforą udaną, ale są też inne podobne do niej metafory. Są inne symbole i metafory, które sytuują nas także wobec ostatecznej tajemnicy ludzkiej rzeczywistości: jej spotkania z Absolutem. Są inne symbole i metafory w innych kulturach. My, ludzie Zachodu i chrześcijanie, mamy Chrystusa; inne ludy i kultury mają własne symbole.

R. Panikkar wydał w roku 1978 książkę *Dialog międzyreligijny*¹⁴, po wcześniejszym opublikowaniu paru innych dzieł z tego zakresu. Podaje w niej następującą argumentację: Czy Jezus jest Chrystusem? Tak — dla naszej tradycji kulturowej; moja matka była chrześcijanką z Barcelony, wychowałem się w tradycji, która głosi, że Jezus jest Chrystusem. Powinniśmy jednak zrozumieć, iż stwierdzenie: Jezus jest Chrystusem, nie utożsamia się z wypowiedzią: Chrystus jest Jezusem. Albowiem Chrystus, *Logos*, racja bytu rzeczy, nie sprowadza się do Jezusa z Nazaretu, a więc tego konkretnego człowieka. To prawda, że w Jezusie jest Chrystus, ale Chrystus jest nie tylko w Jezusie. Chrystus pojawia się w wielu innych miejscach, jak wiemy z fenomenologii religii — powie Panikkar. Jezus to imię historyczne, konkretne, „Imię ponad wszelkie imię” z 2 rozdziału *Listu do Filipian*. To Imię-ponad-wszelkie-imię (oczywiście, wbrew temu, co głosi tak bardzo dobitnie *List do Filipian*) pozostanie jednak, co najwyżej, imieniem Jezusa. Jezus nie mówi wszystkiego o Bogu dla wszystkich ludzi. Można by powiedzieć, że Jezus jest jedyny, ale jedynością względną: jest jedyny dla chrześcijan, ale nie jedyny absolutnie, nie dla wszystkich.

Kilka lat później w roku 1985, P. Knitter wydał książkę pod takim właśnie tytułem: „Czy nie ma innego imienia?”¹⁵ Odnosi się w niej do znanego fragmentu nauczania św. Piotra w *Dziejach Apostolskich* (4, 12): „I nie ma w żadnym innym zbawienia, gdyż nie dano ludziom pod niebem żadnego innego imienia, w którym moglibyśmy być zbawieni”. Czy nie ma innego imienia? Knitter odpowiada, że tak: są także inne imiona. Absolutystyczna chrystopologia, która dążyłaby do faktycznie jedynej i powszechnej jedyności Chrystusa, uniemożliwiałaby przecież dialog międzyreligijny. Równałaby się przystępowaniu do dialogu z kartami już naznaczonymi roszczeniem uniemożliwiającym komunikację z innymi tradycjami religijnymi. Są inne jeszcze imiona w innych tradycjach religijnych, chociaż dla nas istnieje to właśnie imię,

¹⁴ R. Panikkar, *The Intrareligious Dialogue*, New York 1978.

¹⁵ P. F. Knitter, *No Other Name? A Critical Survey of Christian Attitudes Toward the World Religions*, New York 1985.

które zostało nam dane. Pozostawmy zatem na boku — sugeruje Knitter — dogmaty, które chcą zamknąć Absolut w pojęciach. Zbliżmy się do Absolutu w ramach dialogu, w którym zespolimy fragmenty prawdy lub przynajmniej te perspektywy zbliżenia się do niej, które każda z kultur i religii niesie ze sobą.

II. CENTRUM JUBILEUSZU ROKU 2000: JEZUS CHRYSZTUS, JEDYNY ZBAWICIEL

Oto groźba, a zarazem opisane w bardzo ogólnych zarysach i ukazujące się we współczesnym kontekście kulturowym, wyzwanie, na które odpowiada deklaracja *Dominus Iesus*. Jest to wyzwanie, które w ostatnich latach nabrało charakteru jak najbardziej publicznego, nie ograniczającego się już żadną miarą do kręgów myślicieli, intelektualistów lub teologów. Czy Chrystus jest przyczyną jedności ludzkości, czy też powodem podziału? Czy możliwy jest dialog między religiami, jeśli wychodzimy ze stwierdzenia, że w Chrystusie spotyka się *powszechne* Słowo Boga? Oto pytania podnoszone obecnie coraz donioślej. Czy zatem — obchodząc Jubileuszowy Rok Wcielenia Syna Bożego — Magisterium Kościoła nie musiało uwzględnić tej trudnej i dotkliwej sytuacji? Nie uczyniło tego po raz pierwszy, gdyż — jak już wspomniałem — dzieje jego wystąpień w tej kwestii sięgają co najmniej roku 1985, podjęło jednak obecnie to zagadnienie w sposób syntetyczny, pedagogiczny, jasny i zwięzły.

W omawianej deklaracji Kongregacja Nauki Wiary nie czyni niczego — jak to jej niektórzy zarzucali — co nie leży w jej kompetencji: nie określa definitywnie żadnej prawdy wiary. Zbiera jedynie i przekazuje nienaruszalną wiarę Kościoła, ukazywaną już nieraz w przeszłości na różne sposoby. Wiarę w to, że Jezus Chrystus objawia nam rzeczywiście i całkowicie prawdę Bożą i że Kościół, kierowany przez Ducha Świętego, przekazuje światu, razem z tą prawdą, Boże zbawienie. Chodzi w niej zatem o przypomnienie specyfiki i tożsamości chrześcijaństwa — ni mniej, ni więcej; czyli tego, że my sami nie mamy prawdy ani jej nie tworzymy, ale że to ona nas kształtuje i nam się oddaje, poszukując nas tam, gdzie się znajdujemy, czyli w naszej historii. W Chrystusie sam Bóg jednoczy się z bytem ludzkim i przemawia ludzkim językiem, aby zespolić ze sobą ludzką istotę, i na tym właśnie polega zbawienie: na zjednoczeniu bytu ludzkiego z Bogiem. Dlatego Chrystus jest jedynym Pośrednikiem, nie jest bowiem zwyczajnym tylko człowiekiem, który mówił dobrze o Bogu, ani kimś, kto lepiej to czynił od innych, lecz jest samym Bogiem, który mówi

do nas o sobie samym w naszym ciele i naszej historii. On jest jedynym Synem Bożym¹⁶.

Schemat deklaracji jest zatem dogłębnie chrystologiczny. Z sześciu rozdziałów, z jakich się składa, trzy pierwsze koncentrują się na postaci Jezusa, a trzy następne — na Kościele jako Ciele Chrystusa. Tutaj także się pojawia problem odniesienia Kościoła do religii.

Część bezpośrednio chrystologiczną, czyli trzy pierwsze rozdziały, można by z kolei podzielić na dwie części: rozdział I, który mówi o Jezusie jako pełnym objawieniu się Boga, i rozdziały II-III, ukazujące Jezusa jako jedynego Zbawiciela ludzi. Zastanowimy się pokrótce nad tymi dwoma rozdziałami stanowiącymi samo jądro deklaracji, uwzględniając jednak wcześniej to, co można by uznać za *synopsę* całej deklaracji.

Objawienie Boże zrealizowane w pełni w Jezusie Chrystusie

1. Wiara wymaga wyznania, że Słowo Wcielone „jest rzeczywistym — choć pośrednim — źródłem i dopełnieniem wszelkiego zbawczego objawienia się Boga ludzkości” oraz jego uwieńczeniem. Dlatego przeciwna wierze Kościoła jest teza głosząca ograniczony, niekompletny i niedoskonały charakter objawienia Chrystusowego, które „rzekomo znajduje uzupełnienie w objawieniu zawartym w innych religiach” (DI 6).

2. Należy mocno podkreślać różnicę pomiędzy *wiarą* teologalną a *wierzeniem* w innych religiach. O ile wiara jest przyjęciem, dzięki łasce, prawdy objawionej, która „pozwała wnikać do wnętrza tajemnicy i pomaga ją poprawnie zrozumieć”¹⁷, o tyle „wierzenie” w innych religiach stanowi „ów ogół doświadczeń

¹⁶ Relatywiści mają rację, gdy mówią, że Byt Boży jest sam w sobie, w swej pełni Absolutu, niedostępny dla skończonego rozumu. Przebierają jednak miarę, utrzymując, iż rozum ludzki nie ma żadnej możliwości udziału w Bycie Bożym, co pozwoliłoby mu poznać faktycznie, choć w sposób analogiczny, Boga. Stają się też natychmiast hipokrytami, kiedy — wobec Bożego objawienia — utrzymują, iż boskość jest niedostępna sama w sobie. Ujął to dobrze Hegel: „Jeśli się chce przedstawić taką postawę jako *pokorę*, albowiem *ja* wyrzeka się wszelkiego poznania bytu istniejącego w sobie i dla siebie, nie starając się poznać czegokolwiek z Boga, gdyż Bóg i pewne Jego elementy pozostają poza nim, to taka pokora... jest po prostu pychą... *Ja* staje się hipokrytą, przedstawiając się jako pokorne, gdy tymczasem nie jest zdolne wyzbyć się zarozumiałej próżności i pustki”. G. W. Fr. Hegel, *El concepto de religión* (wyd. A. Ginzo), México — Madrid—Buenos Aires 1981, 182; cyt. za: W. Pannenberg, *Teología sistemática*, t. I, Madrid 1992, 365.

¹⁷ Jan Paweł II, enc. *Fides et ratio*, 13.

i przemyśleń, stanowiących skarbnię ludzkiej mądrości i religijności, które człowiek poszukujący prawdy wypracował i zastosował, aby wyrazić swoje odniesienie do rzeczywistości boskiej i do Absolutu” (DI 7).

3. Tradycja Kościoła rezerwuje miano *tekstów natchnionych* dla kanonicznych ksiąg Starego i Nowego Testamentu jako natchnionych przez Ducha Świętego. Natomiast „święte księgi innych religii, które faktycznie są pokarmem dla ich wyznawców i kierują ich życiem, czerpią z tajemnicy Chrystusa elementy dobroci i łaski w nich obecne” (DI 8).

Jezus Chrystus, wraz z Ojcem i Duchem Świętym, jedynym Zbawicielem ludzi

4. Należy „*stanowczo wyznawać naukę wiary*, która głosi, że to Jezus z Nazaretu, Syn Maryi — i tylko On — jest Synem i Słowem Ojca”. Natomiast całkowicie sprzeczne z wiarą katolicką jest wprowadzanie rozdziału pomiędzy Słowem a Jezusem Chrystusem, albowiem Jezus jest Słowem Wcielonym, a Chrystus jest po prostu Jezusem z Nazaretu¹⁸. „Jest także sprzeczne z wiarą katolicką wprowadzanie rozdziału między działaniem zbawczym Logosu jako takiego i działaniem zbawczym Słowa, które stało się ciałem”. Nie da się więc pogodzić z nauką Kościoła teorii przypisującej „zbawczą aktywność Logosowi jako takiemu w Jego boskości, która miałyby się dokonywać «poza» i «ponad» ludzką naturą Chrystusa, także po wcieleniu” (DI 10).

5. Trzeba „*stanowczo wyznawać naukę wiary o jedyności zbawczej ekonomii zamierzonej przez Boga Trójjedynego*, mającej swoje źródło i centrum w tajemnicy wcielenia Słowa, które jest pośrednikiem Bożej łaski na płaszczyźnie stwórczej i zbawczej (por. Kol 1, 15-20), na nowo jednoczy wszystko w sobie (por. Ef 1, 10) i «stało się dla nas mądrością od Boga i sprawiedliwością, i uświęceniem, i odkupieniem» (1 Kor 1, 30)” (DI 11).

Hipoteza głosząca zbawczą ekonomię Ducha Świętego o charakterze bardziej uniwersalnym od ekonomii Słowa wcielonego, ukrzyżowanego i zmartwychwstałego, „sprzeciwia się wierze katolickiej, która uznaje zbawcze wcielenie Słowa za wydarzenie trynitarne” (DI 12).

6. Należy „*wyznawać stanowczo*, jako niezmienną naukę wiary Kościoła, prawdę o Jezusie Chrystusie, Synu Bożym, Panu i jedynym Zbawicielu, który przez wydarzenie swojego wcielenia,

¹⁸ Zob. Jan Paweł II, enc. *Redemptoris missio*, 6.

śmierci i zmartwychwstania doprowadził do końca historię zbawienia, mającą w Nim swoją pełnię i centrum” (DI 13).

Dlatego też „należy stanowczo wyznawać jako prawdę wiary katolickiej, że powszechna wola zbawcza Boga Trójjedynego została ofiarowana i spełniona raz na zawsze w tajemnicy wcielenia, śmierci i zmartwychwstania Syna Bożego”. Trzeba natomiast uznać za „przeciwnie wierze chrześcijańskiej i katolickiej te propozycje rozwiązań, które przyjmują możliwość zbawczego działania poza obrębem jedynego pośrednictwa Chrystusa” (DI 14).

„W tym sensie można i należy twierdzić, że Jezus Chrystus ma szczególne i jedyne, Jemu tylko właściwe, wyłączone, powszechne i absolutne znaczenie i wartość dla rodzaju ludzkiego i jego dziejów” (DI 15).

Kościół katolicki nieodzownym pośrednikiem Chrystusowego zbawienia

7. W powiązaniu z jednością i powszechnością zbawczego pośrednictwa Jezusa Chrystusa „należy stanowczo wyznawać jako prawdę wiary katolickiej jedynosc założonego przezeń Kościoła”, który „trwa w (*subsistit in*) Kościele katolickim” i tylko w nim (DI 16).

„Brak jedności wśród chrześcijan jest z pewnością raną dla Kościoła”; nie w tym sensie jednak, jakoby Kościół był pozbawiony jedności, lecz jedynie dlatego, że podział „przeszkadza w pełnym urzeczywistnieniu się jego powszechności w historii” (DI 17)¹⁹.

8. Królestwa Bożego, które znamy z Objawienia, nie wolno oddzielać od Chrystusa ani Jego Kościoła (por. DI 18).

9. Należy „stanowczo wierzyć w to, że «pielgrzymujący Kościół konieczny jest do zbawienia. Chrystus bowiem jest jedynym pośrednikiem i drogą zbawienia, On, co staje się dla nas obecny w Ciele swoim, którym jest Kościół; On to właśnie, podkreślając wyraźnie konieczność wiary i chrztu (por. Mk 16, 16; J 3, 5), potwierdził równocześnie konieczność Kościoła, do którego ludzie dostają się przez chrzest jak przez bramę» (KK 14)” (DI 20).

Jest więc „sprzeczne z wiarą katolicką postrzeganie Kościoła jako *jednej* z dróg zbawienia, istniejącej obok innych, to znaczy równoległe do innych religii, które miałyby uzupełniać Kościół, a nawet mieć zasadniczo taką samą jak on wartość, zmierzając... tak jak on ku eschatologicznemu Królestwu Bożemu” (DI 21).

¹⁹ To ostatnie zdanie jest cytatem z DE 3.

„Kościół traktuje inne religie świata z prawdziwym szacunkiem, lecz równocześnie odrzuca stanowczo postawę indyferentyzmu, «nacechowaną relatywizmem religijnym, który prowadzi do przekonania, że 'jedna religia ma taką samą wartość jak inna'»²⁹. Jeśli jest prawdą, że wyznawcy religii niechrześcijańskich mogą otrzymać łaskę Bożą, jest także pewne, że *obiektywnie* znajdują się oni w sytuacji bardzo niekorzystnej w porównaniu z tymi, którzy posiadają w Kościele pełnię środków zbawczych” (DI 22). Misja *ad gentes* „tak dziś jak i zawsze zachowuje w pełni swą moc i konieczność” (DM 7). Natomiast „dialog, choć stanowi część misji ewangelizacyjnej, jest tylko jednym z działań Kościoła w ramach jego misji *ad gentes*. *Równość*, będąca podstawą dialogu, dotyczy równej godności osobistej partnerów, nie zaś treści doktrynalnych, ani tym bardziej Jezusa Chrystusa — Boga, który stał się człowiekiem — w odniesieniu do założycieli innych religii. Kościół bowiem, powodowany miłością poszanowaniem wolności, musi troszczyć się przede wszystkim o przepowiadanie wszystkim ludziom prawdy, objawionej w sposób definitywny przez Pana, oraz o głoszenie konieczności nawrócenia się do Jezusa Chrystusa i zjednoczenia się z Kościołem przez chrzest i inne sakramenty, co jest warunkiem pełnego uczestnictwa w komunii z Bogiem Ojcem, Synem i Duchem Świętym” (DI 22).

To, co uważamy za chrystologiczne jądro deklaracji, znajduje się w punkcie B powyższego zestawu tekstów. W Jezusie Chrystusie istnieje osobowe zjednoczenie odwiecznego *Logosu* Ojca z człowiekiem Jezusem z Nazaretu. Nie ma w Nim dwóch osób, lecz tylko jedna jedyna boska Osoba. To zjednoczenie hipostatyczne, czyli osobowe, wyklucza z wiary chrześcijańskiej takie ujęcia, jak cytowane wyżej sformułowania Panikkara. Jest całkowicie sprzeczne z wiarą chrześcijańską wprowadzanie jakiegokolwiek rozłączenia czy podziału pomiędzy Słowem a Jezusem Chrystusem. Nie możemy zatem mówić, że Jezus jest Słowem Wcielonym, a zarazem twierdzić, iż Słowo jest nie tylko w Jezusie. Dla wiary „Chrystus nie jest nikim innym, jak Jezusem z Nazaretu”. Zauważmy, że w tym zasadniczym punkcie deklaracja powtarza dosłownie sformułowania zawarte w encyklice *Redemptoris missio* (nr 6).

Co więcej, w punkcie 5 naszego zestawu podaliśmy tekst numeru 11 deklaracji, który mówi o jedyności zaplanowanej przez Boga ekonomii zbawienia. Albowiem jedna z podawanych interpretacji sensu innych religii, w której się unika jedyności Bożego

²⁹ Jan Paweł II, enc. *Redemptoris missio*, 36.

działania w Jezusie Chrystusie, przyznaje wprawdzie, że Chrystus, jako odwieczny *Logos*, jest pełnym objawieniem Boga, dodaje jednak natychmiast, iż Duch Jezusa Chrystusa działa także w innych religiach — poza ciałem Chrystusa, poza historyczną postacią Jezusa z Nazaretu, zespoloną osobowo z odwiecznym *Logosem* Boga. Istniałyby zatem dwie ekonomie, czyli dwa sposoby Bożego działania: ekonomia Chrystusa i ekonomia Ducha Świętego, niezależne poniekąd jedna od drugiej. W związku z tym deklaracja przypomina, iż hipoteza mówiąca o ekonomii Ducha Świętego o charakterze bardziej powszechnym od ekonomii Słowa wcielonego, ukrzyżowanego i zmartwychwstałego jest przeciwna wierze katolickiej, która uważa, iż zbawcze Wcielenie jest wydarzeniem trynitarnym. W rzeczy samej trzy Osoby są zespolone ze sobą jako jeden jedyny Bóg i nie działają nigdy oddzielnie. Mówiąc zaś konkretnie, Duch Święty jest Duchem Jezusa, a nie jakimś innym odrębnym duchem. I dlatego Duch doprowadza nas do prawdy Jezusa Chrystusa, a nie do jakiejś innej prawdy, ani jakiegoś innego, odrębnego objawienia, i zspala nas z Ojcem w sposób analogiczny do tego, w jaki jednoczy samego Jezusa z Bogiem.

Wreszcie w punkcie 6 naszego zestawu, który się pokrywa z rozdziałem III deklaracji, pojawiają się soteriologiczne konsekwencje twierdzeń zawartych w rozdziale II (punkty 4 i 5 naszego zestawu), mianowicie: Jezus Chrystus jest jedynym Zbawicielem ludzi i nie ma zbawienia poza Nim. Jeżeli Jezus Chrystus jest pełnym Objawieniem Boga, jeżeli w Jezusie Chrystusie Bóg zjednoczył się z człowiekiem, aby człowiek mógł się zjednoczyć z Bogiem, to szukanie jedności z Bogiem, czyli zbawienia, poza tym miejscem, w jakim sam Bóg zespolił się z nami, byłoby czystym złudzeniem, co więcej: działaniem przeciwnym wierze chrześcijańskiej. Nie ma Bożego zbawienia poza tym miejscem i wydarzeniem, w którym Bóg nas zbawił, a więc poza jedynym pośrednictwem Jezusa Chrystusa.

Takie są główne tezy *Dominus Iesus*, o których — rzecz znamienna — prawie że się nie mówiło w komentarzach lub wypowiedziach dyskwalifikujących deklarację. Jest to fakt bardzo wiele sam z siebie mówiący! Nasi bracia protestanci zgadzają się niewątpliwie z nami w tych wszystkich stwierdzeniach. Sam Chrystus! Tylko On jest miejscem doskonałej komunii człowieka z Bogiem, obecności Boga samego w dziejach ludzkich. We *Wspólnej Deklaracji w sprawie nauki o usprawiedliwieniu*, podpisanej w Augsburgu 31 października 1999 roku przez Światową Federację Luterancką i Kościół katolicki, nie wyraża się najmniejszej nawet wątpliwości co do jedynej centralności Chrystusa w zbawieniu

ludzi. Tylko Chrystus i Jego łaska zbawiają nas poprzez wiarę w Niego²¹. A przecież nie brakowało takich ludzi, którzy zaczęli przeciwstawiać *Dominus Iesus* deklaracji augsburskiej, jakoby ta pierwsza zapominała o poprzedniej, albo nawet ją negowała, przekreślając tym samym dobre, jak dotąd relacje ekumeniczne. Tymczasem nie ma ani śladu takiego zapomnienia czy negacji! Obie te deklaracje wyznają jedynie wspólną wiarę chrystologiczną i dlatego dziwi nas niepomniernie to, iż w najnowszych dyskusjach ekumenicznych zaciemniano i ukrywano ten fakt podstawowy. Również kwestie eklezjologiczne były podnoszone bardzo dobitnie i energicznie, chociaż w samej deklaracji są one omawiane całkowicie spokojnie i z niecodzienną wyrazistością.

III. „SKANDAL”: KOŚCIÓŁ „POWSZECHNYM SAKRAMENTEM ZBAWIENIA”

1. Prasa i „krytycy” skoncentrowali się na „skandalu” Kościoła, tego Kościoła, który — w ślad za Soborem Watykańskim II — deklaracja nazywa „powszechnym sakramentem zbawienia” (DI 20). Chrystus trwa zespolony ze swoim Kościołem, a Kościół — z Nim jako swoją Głową, której on jest ciałem. I dlatego skoro jeden jest tylko Chrystus, jedna tylko Głowa, to nie mogą być dwa lub trzy ciała tej jednej Głowy. Kościół jest jeden, tak jak jeden jest Chrystus, jak jeden jest Ojciec i Bóg. Istnieje jeden tylko Kościół, podobnie jak jest jeden tylko Chrystus. I ten właśnie Kościół pielgrzymuje w dziejach jako „sakrament”, „znak i narzędzie” Jego działania, Jego dzieła zbawczego²². Jest więc „powszechnym sakramentem zbawienia”. W związku z tym *Dominus Iesus* stwierdza, iż Kościół jest konieczny do zbawienia, przytaczając dosłownie tekst soborowy z nr 14 konstytucji *Lumen Gentium*. Kościół jest konieczny do zbawienia, jeżeli faktycznie wierzymy w Chrystusa jako jedynego Pośrednika zbawienia. Niemniej stwierdzenie konieczności Kościoła, które przynależy do wiary katolickiej i typowego dla niej pojmowania Kościoła nie jako zwyczajnego stowarzyszenia osób wierzących w Chrystusa, ale jako jedynej obec-

do zbawienia w Chrystusie. Tylko przez Chrystusa zostajemy usprawiedli-

²¹ Por. Światowa Federacja Luterkańska i Papieska Rada ds. Popierania *dlużnieniu*, nr 16, gdzie czytamy: „Wszyscy ludzie są powołani przez Boga Jedności Chrześcijan, *Wspólna Deklaracja w sprawie nauki o usprawiedliwieniu*, przyjmując w wierze to zbawienie”. Cyt. w: ks. R. Karwacki, *Uzgodnienia w podstawowych prawdach dotyczących nauki o usprawiedliwieniu*, Siedlce 2000, s. 22. — Dopisek tłum., L. B.

²² Por. KK 1, cyt. w: DI 18.

ności Chrystusa wśród tych osób, nie powinno się rozumieć w sposób ekskluzywny i wykluczający. Nie pojmuje jej tak *Dominus Iesus*, podobnie zresztą jak Sobór Watykański II. „Krytycy” uważali, że *Dominus Iesus* oddala się w tym miejscu od nauki Soboru, ale czynili to zupełnie bezpodstawnie. Zatrzymajmy się więc krótko nad tą kwestią.

W deklaracji *Dominus Iesus* mówi się, iż jedyny Kościół Chrystusowy nie zniknął, ale istnieje jako taki, jako jedyny Kościół Chrystusa, któremu asystuje Duch Święty w ciągu dziejów. A jeżeli ten Kościół istnieje, to musi się gdzieś znajdować, przy czym tym „miejscem”, w którym się faktycznie znajduje, nie jest zwyczajna tylko suma wszystkich osób wyznających wiarę w Jezusa Chrystusa, ani grup ludzkich wyznających tę wiarę. Tak twierdzą, co prawda, niektórzy, a przynajmniej coś takiego sugerują. Nie jest to jednak nauka Soboru Watykańskiego II, który mówi wyraźnie, iż Kościół Chrystusowy, ten jedyny Kościół Jezusa Chrystusa, „trwa” (*subsistit*) w Kościele katolickim: „Kościół ten, ustanowiony i zorganizowany na tym świecie jako społeczność, trwa w Kościele katolickim, rządonym przez następcę Piotra oraz biskupów pozostających z nim we wspólnocie (*communio*)” (KK 8; DI 16). Posługując się słowem *subsistit*, Sobór Watykański II, a w ślad za nim deklaracja, która to wyjaśnia, chce uwypuklić dwie rzeczy: Po pierwsze, unikając w ten sposób wyrażenia: „Kościół Chrystusowy jest Kościołem katolickim”, nie utożsamia zwyczajnie jednego z drugim. Dlaczego i po co? Albowiem w innych Kościołach lub eklezjalnych wspólnotach chrześcijańskich, w których istnieje przynajmniej chrzest ważnie udzielany, a niekiedy także ważnie sprawowana Eucharystia, urzeczywistnia się również na swój sposób Kościół Chrystusowy. Unikając zatem utożsamienia, uznaje się pewien rodzaj kościelnej tożsamości wspólnot niekatolickich. Po wtóre, posługując się wyrażeniem *subsistit*, wspomniane dokumenty unikają ulotnienia się jedności Kościoła w obliczu faktycznego podziału chrześcijan; stwierdza się przeto jasno i dobitnie, iż ta jedność ma swoje własne miejsce, w którym jest jak najbardziej aktualna i rzeczywista, a jest nim Kościół katolicki, w którym się znajdują w całej pełni środki zbawienia, przekazane nam przez Jezusa Chrystusa²³.

²³ Wnikliwą analizę sensu słowa *subsistit* w *Lumen Gentium*, w kontekście soborowej eklezjologii *communio*, podał kard. J. Ratzinger, *L'Ecclesiologia della Costituzione „Lumen gentium”*, w: Comitato Centrale del Grande Giubileo, *Il Concilio Vaticano II. Recezione e attualità alla luce del Giubileo* (red. R. Fisichella), Milano 2000, 66-81, zwłaszcza 77nn.

Pełnię środków zbawienia ma Kościół, który — mimo wszystkich grzechów swoich członków — trzyma się Tradycji zespalającej go wciąż z Jezusem. W *Dominus Iesus* czytamy (w nr 16), że poza Kościołem katolickim istnieją także pewne elementy Chrystusowego zbawienia we wspólnotach eklezjalnych, które wierzą w Jezusa Chrystusa, ale nie sprawują ważnie Eucharystii, gdyż brakuje im biskupiej lub apostołskiej konstytucji Kościoła²⁴. Pomimo tego braku są one również miejscami, w których uobecnia się Kościół Jezusa Chrystusa, co uznaje wyraźnie *Dominus Iesus* w ślad za Soborem Watykańskim II. Istnieją ponadto Kościoły odłączone, wschodnie, w których mamy ważne sprawowanie Eucharystii będącej trwałym źródłem bytu Kościoła, albowiem zachowują one nieprzerwanie biskupią i apostołską konstytucję Kościoła. Dlaczego zatem krytycy twierdzą, iż *Dominus Iesus* cofa stanowisko zajęte przez Sobór w tym właśnie punkcie? W rzeczy samej krytyka ta staje się całkowicie niezrozumiała.

Niektóre z wypowiedzi „broniących” Soboru opierają się na „demaskowaniu” jednego wyrazu: „jedynie”. Chodzi mianowicie o to, że deklaracja stosuje to określenie, chociaż nie pojawia się ono w tekście soborowym. Rzeczywiście deklaracja, komentując tekst soborowy, stwierdza: „Kościół Chrystusowy, pomimo podziału chrześcijan, nadal istnieje w pełni jedynie w Kościele katolickim” (nr 16)²⁵. Czy jednak Sobór chciał powiedzieć coś innego? Na przykład, że wszystkie wspólnoty chrześcijańskie są na równi Kościołem Chrystusa? Gdyby tak było, wówczas zbędne byłoby orzeczenie „trwa w Kościele katolickim”, nie mówiąc już o całej pracy włożonej w podanie wyrażenia zdolnego wyrazić dwa cele, jakie staramy się tutaj wyjaśnić. Nie. Sobór uznał za stosowne powiedzieć, iż w całej swej pełni Kościół Chrystusowy trwa w Kościele katolickim, chociaż w innych wspólnotach także istnieje, ale w sposób mniej lub bardziej niepełny. Podnoszone tu i ówdzie

²⁴ Od roku 1978 istnieje dokument pt. *Wieczera Pańska*, opracowany przez Komisję Mieszana Katolicko-Luterańska, w którym uwypuklono liczne zbieżności w nauce o Eucharystii. Nie przeszkodziło to jednak stwierdzić w nim dobitnie, iż „ze względu na brak sakramentu święceń Kościół katolicki sądzi, że odłączone od niego wspólnoty kościelne «nie przechowały autentycznej i pełnej istoty misterium eucharystycznego»” (nr 66; cyt. z DE 22). Tekst w: S. C. Napiórkowski OFMConv, *Wszyscy pod jednym Chrystusem*, Lublin 1985, s 163 (141-167). Stwierdzenie to nie budziło „zdziwienia” ani nie „skandalizowało” tych, którzy znają sytuację poważnych dialogów ekumenicznych.

²⁵ Jest to faktycznie komentarz do stwierdzenia soborowego, wyjaśniający dokładnie (przez dodanie *solunmodo*) jego istotną myśl zawartą w *subsistit in*.

twierdzenie, jakoby *Dominus Iesus* nie uznawała eklezjalnego charakteru wspólnot niekatolickich, świadczy zatem o nieobiektywnym przedstawianiu treści omawianej deklaracji.

2. Inne oskarżenie kierowane pod adresem *Dominus Iesus* dotyczy pojęcia dialogu. Według tych oskarżycieli deklaracja cofa się w stosunku do Vaticanum II i jest przedsoborowa nie tylko w tym, o czym przed chwilą mówiliśmy, ale także w kwestii bardzo istotnej dla współczesnej wrażliwości, jaką jest dialog i samo pojęcie dialogu, zespolone z zagadnieniem pluralizmu i uznania odrębności innego. Wielkie oskarżenie. Ale na czym ono opiera się konkretnie? Otóż zarzuca się deklaracji *Dominus Iesus*, iż uznaje ona za jeden z nieodzownych warunków dialogu równość rozmówców jako osób (nr 22), nie godząc się zarazem na to, by jeden z rozmówców twierdził, iż ma lub otrzymał naukę lub prawdę nacechowaną roszczeniem do powszechności, albowiem w takiej sytuacji dialog nie byłby już możliwy. Uważa się przeto, że sprowadzając równość wyłącznie do godności osób, deklaracja nie docenia należycie dialogu, a nawet uniemożliwia jego rozwój. Przeciwnicy *Dominus Iesus* mówią, iż Sobór nie zatrzymał się na tym, ale poszedł dalej w podwójnym znaczeniu: odniósł równość również do doktryn, a nie tylko do osób, a następnie uznał, że dialog zakłada wzajemne ubogacenie się wszystkich biorących w nim udział rozmówców. Co jednak Sobór Watykański II i omawiana deklaracja twierdzą rzeczywiście?

W Dekrecie o ekumenizmie (nr 9) Sobór naucza, że równość nieodzowna do prowadzenia dialogu w spotkaniach chrześcijan ze sobą odnosi się do rozmówców, którzy starają się słuchać siebie nawzajem. Zakłada natomiast wyraźnie, iż przedmiotem ich rozmów są różne doktryny, które trzeba lepiej poznać w ich odrębności lub zbieżności. Do takiego właśnie poznania — mówi dosłownie Sobór — „wielce są pomocne zebrania, z udziałem obu stron, dla omówienia głównie kwestii teologicznych, gdzie by każdy występował jako równy wśród równych (*ubi unusquisque par cum pari agit*), byle tylko ich uczestnicy, pozostający pod nadzorem biskupów, byli naprawdę rzeczoznawcami. Przez taki dialog ujawni się wyraźniej rzeczywisty stan Kościoła katolickiego” (nr 9). Czy Sobór stwierdza coś „więcej” od deklaracji? Nie wydaje się, by tak było; to raczej przeciwnicy deklaracji starają się włożyć w usta Soboru swoje własne zastrzeżenia. Prawdziwy dialog nie prowadzi bowiem do indyferentyzmu doktrynalnego; czegoś takiego Sobór bynajmniej nie popiera, albowiem chodzi mu właśnie o autentyczny dialog. Podobnie czyni deklaracja *Dominus Iesus*, która wraz z Soborem ocenia dialog w całym jego bogactwie —

poprzez wzajemne zrozumienie i wzbogacenie. W cytowanym punkcie *Dekretu o ekumenizmie* dostrzegamy, że Sobór pragnie, by dobrze prowadzony dialog pozwolił lepiej poznać samą naturę Kościoła katolickiego. W tym samym duchu wypowiada się *Dominus Iesus*, kiedy już w numerze 2 stwierdza: „Ten dialog, będący częścią ewangelizacyjnej misji Kościoła, zakłada postawę zrozumienia, dążenie do wzajemnego poznania się i obopólnego wzbogacania w duchu posłuszeństwa prawdzie i poszanowania wolności”. Nie można zatem powiedzieć, iż omawiana deklaracja zapomniała o duchu dialogu czy też o szacunku dla osób i sumień, tak mocno i słusznie akcentowanych przez Sobór. Wypowiedzi przeciwników *Dominus Iesus* wykazują natomiast po raz kolejny obiektywny brak szacunku dla Soboru i całkowitą bezpodstawność zarzutów, które im częściej są powtarzane, tym mniej są prawdziwe.

3. Zakończę inną jeszcze krytyką kierowaną pod adresem *Dominus Iesus*: chodzi o jej rzekomo „pesymistyczny” charakter; opisuje ona bowiem dosyć ciemną i ponurą panoramę współczesnej kultury. Oczywiście, deklaracja, podając diagnozę współczesnej rzeczywistości, o której mówiłem w pierwszej części niniejszego artykułu, nie ukazuje czegoś niesłychanie jasnego i świetlanego. Sam jednak problem nie polega na tym, czy deklaracja jest pesymistyczna czy nie, lecz jedynie na tym, czy podane w niej spostrzeżenia są prawdziwe czy nie. Nie ma najmniejszego sensu mieszanie ocen psychologicznych z wartościowaniem trafności diagnoz kulturowych. Można bowiem z powodzeniem diagnozować sytuację obiektywnie trudną i poważną, zachowując równocześnie postawę psychiczną lub duchową, nacechowaną nadzieją i optymizmem; i odwrotnie. Mając to na uwadze, nie waham się twierdzić, iż *Dominus Iesus* wyraża i przekazuje postawę pełną nadziei, a to z racji wiary w moc Boga, i to właśnie wtedy, gdy omawia kwestię bardzo trudną i poważną, stanowiącą jeden z ważniejszych problemów naszych czasów, oraz ukazuje ewentualne konsekwencje negatywne dla wiary i nadziei chrześcijańskiej, a także dla przyszłości całej ludzkości.

Problem polega na tym — by podać jakiś jeden, ilustrujący ten stan rzeczy, przykład — czy nasze księgarnie są, czy nie są, pełne takich książek, jak ta, którą kupiłem ostatnio w Madrycie, nosząca tytuł: *Tajemnice Jezusa. Ukryte początki religii chrześcijańskiej*. Książka ta odzwierciedla perfekcyjnie ten tygiel, w jakim się kotłuje to „najnowsze przymierze”, o którym mówiłem w punkcie 1 niniejszej refleksji. Całe dzisiejsze chrześcijaństwo podtrzymywane przez Kościół katolicki — twierdzi się w tej książ-

ce — jest „liberalistyczne”, niezgodne z chrześcijaństwem pierwotnym, które było gnostyckie i mistyczne zarazem. To dzisiejsze jest natomiast liberalistyczne, albowiem wychodzi z błędnej przesłanki polegającej na dosłownym przyjmowaniu tego, że Jezus się narodził, umarł i zmartwychwstał, a przecież nie jest to zgodne z tym, co zamierzali pisarze ewangelii, nie wyłączając kanonicznych, a tym bardziej gnostyckich, które Kościół ukrywał przed nami przez całe wieki; oni zaś chcieli nas pouczyć, że w Jezusie odbija się powszechny mit Dionizosa, śmierci i życia, a nie jakaś dosłowna historia, której w ogóle nie było. Kiedy traktujemy dosłownie wypowiedź, że Jezus z Nazaretu jest odwiecznym Logosem Bożym, wówczas mamy już zaprogramowaną nietolerancję i te wszystkie klęski i nieszczęścia, jakimi chrześcijaństwo obdarowało ludzkość. Powinniśmy przeto wrócić do mitu Jezusa, a porzucić Jezusa z Nazaretu. Cały ten wywód prowadzi do tego, co się pojawia już na pierwszej stronie tej książki: „W miejscu, na którym stoi obecnie Watykan, była dawniej świątynia pogańska (...). Gdzie dziś gromadzą się wierni, aby czcić swego Pana Jezusa, starożytni oddawali kult innemu bogu człowiekowi (...). Na tym samym miejscu, na którym papież odprawia mszę, pogańscy kapłani celebrowali symboliczną agapę”²⁶.

Napisałem kursywą słowa „swego Pana Jezusa”. Sam bowiem fakt pojawienia się tych słów na pierwszej stronie książek, takich jak ta, ukazuje już graficznie konieczność opublikowania deklaracji *Dominus Iesus* (Pan Jezus). Istnieją tysiące książek, które głoszą w sposób ostry i zdecydowany — a napotykały je nawet tam, gdzie kupujemy codziennie chleb lub pastę do zębów — iż Jezus nie jest Panem, lecz co najwyżej „naszym (swoim)” Panem. A czynią to tak, jak Kusiciel zwykł był zawsze czynić, przywłaszczając sobie wiedzę i cnotę²⁷. Czyż ci negonostycy nie przypisują sobie o wiele większej wiedzy od tej, jaką Kościół i cała tradycja chrześcijańska mają o Jezusie Chrystusie? Czyż ci rzekomi

²⁶ T. Freke — P. Gandy, *Los misterios de Jesús. El origen oculto de la religión cristiana*, Barcelona 2000, s. 9.

²⁷ Nie zaszkodzi dodać, iż historyczna argumentacja książek takich, jak wspomniana, ma zazwyczaj niewiele wspólnego z uczciwą nauką. Skąd bowiem czerpią tacy autorzy wiedzę o tym, że pod ołtarzem św. Piotra znajdowała się dawniej świątynia pogańska, poświęcona Dionizosowi? Czy niczego nie słyszeli o wykopaliskach, udostępnionych obecnie publiczności, dokonanych na polecenie papieża Piusa XII pod bazyliką watykańską? Istnieją przecież dzieła poważnych autorów, poświęcone grobowi św. Piotra i rzymskim cmentarzom odkrytym przez archeologów światowej sławy w połowie XX wieku. Por. np. M. Guarducci, *Pietro in Vaticano*, Roma 1984. Prawdziwa nauka idzie, powinna iść w parze z cnotą.

uczni nie głoszą, że tylko politeizm jest pokorny, uniżony i pluralistyczny? Czyż nie wmawia się nam, i to na tysiące różnych sposobów, nieustannie tego, że nikt, kto nie chce być fundamentalistą lub człowiekiem nietolerancyjnym, nie może nawet przyznawać się do tego, iż wierzy rzeczywiście w to, że jest człowiek, Jezus z Nazaretu, który jest Panem, albowiem jest Synem Bożym i Zbawicielem wszystkich? Taka panorama nie jest oczywiście świetlana, ale — niestety — bardzo konkretna i realna. *Dominus Iesus* demaskuje precyzyjnie, ale i z nadzieją, ten właśnie kontekst kulturowy, który sprawia, iż tego rodzaju subkultura znajduje posłuch u wielu — jest nim relatywizm kulturowy. Czyni to z nadzieją, albowiem nie wszystko jest tak bardzo szare i ponure. Wśród wielu innych darów Bożych istnieje także wielka wiara i wielka wolność w naszych czasach. Możemy śmiało wyznawać swoją wiarę, chociaż uświadamiamy sobie, iż może to w oczach pewnych ludzi nas zniesławiać. Deklaracja *Dominus Iesus* służy wolności wiary chrześcijańskiej w kontekście Roku Jubileuszowego Dwutysiąclecia Wcielenia Jezusa, aby bardziej jeszcze jaśniało światło naszego wyznania, pełnego uniżenia i czci, że Jezus jest Panem. Nasi bracia protestanci zgadzają się całkowicie z nami pod tym względem. Gdy chodzi natomiast o Kościół w poważnych dialogach ekumenicznych będziemy nadal mówili, jak to już czynimy, to, co uważamy za jasne i pewne. Być może jednak mówiliśmy niekiedy zbyt wiele o Kościele, albowiem naszym głównym zadaniem i posłannictwem jest mówienie o Jezusie i głoszenie Ewangelii Zbawienia.

ZAKOŃCZENIE

Jan Paweł II wyraził nadzieję, że deklaracja *Dominus Iesus* „mimo licznych błędnych interpretacji spełni ostatecznie swoje zadanie jako dokument wyjaśniający i zarazem jako znak otwartości”²⁸. Podzielamy tę samą nadzieję wraz z papieżem. Deklaracja stanie się niewątpliwie jednym z wydarzeń o wielkim znaczeniu w ramach obchodów Jubileuszu Wcielenia Syna Bożego. Jej związły i jasny styl sprawi, że pouczenia Soboru Watykańskiego II i Jana Pawła II zaowocują w życiu Kościoła. Relatywizm religijny i — ogólniej rzecz ujmując — pomieszanie prawdziwej tolerancji z indyferentyzmem doktrynalnym i brakiem zainteresowania prawdą stanowią największy problem naszych dni, który niesie

²⁸ Jan Paweł II o deklaracji „*Dominus Iesus*”, „*L'Osservatore Romano*” 21 (2000) nr 11—12, s. 53.

ze sobą poważne zagrożenia dla życia ludzi i narodów. Omawiana deklaracja pomoże więc niewątpliwie katolikom lepiej poznać i ukochać bez zażenowania czy wstydu prawdę wiary, zachęcając ich równocześnie do praktykowania szczerego dialogu z braćmi chrześcijanami z innych wyznań i z ludźmi wierzącymi z różnych religii świata. Jest to przejaw trudnej do właściwego oszacowania posługi, za którą z serca dziękujemy Kongregacji Nauki Wiary i Ojcu świętemu.

tłum. ks. Lucjan Balter SAC