



# SYMPOZJUM

Jezus Chrystus  
jedyny i uniwersalny  
Zbawiciel

# **SYMPOZJUM**

— Periodyk naukowy —



# SYMPOZJUM

— Periodyk naukowy —

Jezus Chrystus jedyny  
i uniwersalny Zbawiciel

WYŻSZE SEMINARIUM MISYJNE ZGROMADZENIA KSIĘŻY  
NAJŚWIĘTSZEGO SERCA JEZUSOWEGO

**SYMPOZJUM** – Periodyk naukowy

WYDAWCA: Wyższe Seminarium Misyjne  
Zgromadzenia Księży Najśw. Serca Jezusowego  
32-422 Stadniki 81  
*tel.* (012) 271-15-24  
*fax* (012) 271-15-45  
wmscj@kr.onet.pl

REDAKCJA: ks. Zbigniew Morawiec SCJ (red. nacz.)

SKŁAD I ŁAMANIE: Wydawnictwo Księży Sercanów „SCJ”  
ul. Saska 2, 30-715 Kraków  
*tel./fax:* (012) 290 52 98, (012) 656-20-42  
*e-mail:* [ksiazkiscj@inetia.pl](mailto:ksiazkiscj@inetia.pl)  
[www.wydawnictwo.scj.of.pl](http://www.wydawnictwo.scj.of.pl)

DRUK: TAW-DRUK, Kraków 2001

## TREŚĆ NUMERU

Wyższe Seminarium Misyjne Księży Najświętszego Serca Pana Jezusa w Stadnikach zorganizowało w dniach 26-27 kwietnia 2001 roku sympozjum chrystologiczne *Jezus Chrystus jedyny i uniwersalny Zbawiciel*. Referaty wygłosili:

ks. prof. dr hab. Marian RUSECKI – Wiarygodność posłannictwa Jezusa Chrystusa

ks. prof. dr hab. Piotr JASKÓŁA – Zbawienie w Chrystusie, perspektywa ekumeniczna

ks. dr Zbigniew KUBACKI SJ – Granice chrześcijańskiej chrystologii w świetle Deklaracji Dominus Iesus

ks. dr Dariusz KOWALCZYK SJ – Pomiedzy inkluzywizmem a pluralizmem, czyli Schuberta Ogdena mówienie o Jezusie Chrystusie

ks. dr hab. Jerzy SZYMIK – Wcielony Logos i Duch Święty w dziele zbawienia. Drugi rozdział Dominus Iesus – treść, kontekst, próba interpretacji

ks. dr hab. Krzysztof GÓZDŹ – Uniwersalizm zbawczy Jezusa Chrystusa.

Obrady sympozjum, w którym udział wzięli również alumni z wielu seminarium duchownych z całej Polski (WSD w Gdańsku, WSD w Katowicach, WSD w Koszalinie, WSD w Ołtarzewie, WSD w Pieniężnie, WSD w Szczecinie, WSD w Tarnowie), rozpoczął rektor Seminarium

ks. lic Jan Strzałka SCJ. Witając wszystkich uczestników nawiązał do ewangelicznej sceny, w której Jezus pyta swoich uczniów: „Za kogo ludzie uważają Syna Człowieczego?” i nieco dalej: „A wy za kogo Mnie uważacie?” (Mt 16,13). „Dlaczego pytasz, Panie Jezu? – mówił

ks. Strzałka – czyż nie słyszysz, jak głośno już dwa tysiące lat śpiewamy i recytujemy z Piotrem i jego następcami: „Wierzę w jednego Pana, Jezusa Chrystusa, Syna Bożego Jednorodzonego, który z Ojca jest zrodzony przed wszystkimi wiekami. Bóg z Boga, światłość ze światłości, Bóg prawdziwy z Boga prawdziwego(...), współistotny Ojcu(...). On to dla nas i dla naszego zbawienia zstąpił z nieba...” Jak podkreślił dalej ks.

Strzałka, to wyznanie wiary, wypowiedane sercem i konkretnym działaniem, pragniemy wzmocnić teologiczną refleksją. Bo przecież wiara zawsze winna – według słów św. Augustyna „szukać zrozumienia”.

W tematykę sympozjum poświęconego osobie Jezusa Chrystusa jako jedynego i uniwersalnego Zbawiciela – wprowadził uczestników ks. Zbigniew Morawiec SCJ. Przypomniął, że pierwsza encyklika Ojca św. Jana Pawła II rozpoczyna się od słów ukazujących niezmienną wiarę Kościoła, iż **ODKUPICIEL CZŁOWIEKA JEZUS CHRYSZTUS JEST OŚRODKIEM WSZECHŚWIATA I HISTORII**<sup>\*</sup>. „Ty jesteś Chrystus, Syn Boga żywego” (Mt 16, 16). Ewangelie poświadczają, że temu przekonaniu, które przecież nie „z ciała i krwi” brało początek (por. Mt 16, 17), ale było przyjętą łaską objawienia, Piotr nadawał wieloraki kształt, aż po to przejmujące wyznanie: „Panie, do kogóż pójdziemy? Ty masz słowa życia wiecznego. A myśmy uwierzyli i poznali, że Ty jesteś Świętym Boga” (J 6, 68-69).

„Wielokrotnie i na różne sposoby przemawiał niegdyś Bóg do ojców przez proroków, a w tych ostatecznych dniach przemówił do nas przez Syna” (Hbr 1, 1n). Oto wielka nowina głoszona przez Kościół: „Bóg wszedł w dzieje człowieka i – jako człowiek – sam stał się ich podmiotem, jednym z wielu, a równocześnie Jedynym! Przez swe Wcielenie ukształtował ten wymiar ludzkiego bytowania, jaki zamierzył nadać człowiekowi od początku.

NA POCZĄTKU NOWEGO TYSIĄCLECIA Kościół na nowo rozbudza w sobie nadzieję, której źródło tkwi w obietnicy Pana: „A oto ja jestem z wami przez wszystkie dni, aż do skończenia świata” (Mt 28, 20), albowiem najgłębszym sensem tej obietnicy jest zbawcze działanie Boga w historii i Jego władztwo nad światem, zgodnie ze słowami Jezusa: „Ojciec mój działa aż do tej chwili i Ja działam” i „jak Ojciec wskrzesza umarłych i ożywia, tak również i Syn ożywia tych, których chce” (J 5, 17. 21).

W pierwszym referacie, „Wiarygodność posłannictwa Jezusa Chrystusa”, ks. prof. hab. Marian Rusecki zwrócił uwagę na konieczność kompletnego, całościowego ujęcia osoby Jezusa Chrystusa. Nakreślił jednocześnie perspektywę metodologiczną, jaką winna posługiwać się

---

<sup>\*</sup> RH 1

zwłaszcza teologia fundamentalna. Dla wierzących niedopuszczalne jest wybiórcze traktowanie osoby Jezusa, z jakim mamy do czynienia w licznych sektach i ruchach, które inspirowane są Jego postacią. Chrześcijaństwo stanowi nieodłączny element kultury i nie można sensownie odczytać całego bogactwa kultury zachodniej bez uwzględnienia jego kulturotwórczej roli. Człowiek zaś znajduje się w koniecznościowej relacji do Boga (bądź afirmuje Go w wierze, bądź odrzuca w ateizmie), a ponieważ Jezus jest objawicielem Boga, stąd ta relacja odnosi się również do Jego osoby.

Drugi referat, „Zbawienie w Chrystusie, perspektywa ekumeniczna”, wygłosił ks. prof. dr hab. Piotr Jaskóła, który skupił się zasadniczo na temacie obecności zbawczej Jezusa Chrystusa w Kościele rozumianym jako instytucji oraz nad koniecznością istnienia styku pomiędzy osobistą, egzystencjalną relacją wierzącego do osoby Jezusa Chrystusa a koniecznością czy też brakiem tej konieczności pośredniczenia Kościoła w tej relacji.

Trzeci referat, „Granice chrześcijańskiej chrystologii w świetle Deklaracji *Dominus Iesus*” wygłosił ks. dr Zbigniew Kubacki SJ, który mówił o kierunkach nawiązujących przede wszystkim do myśli Johna Hicka. Jest to propozycja jakościowo zupełnie inna w porównaniu z chrystologią inspirowaną soborem w Chalcedonie. Sam autor określa ją mianem „rewolucji kopernikańskiej” w teologii.

Wszystkie postaci zbawczych pośredników w poszczególnych religiach (Budda, Mahomet), łącznie z osobą Jezusa Chrystusa, umieszcza on w drugorzędnej pozycji wobec centrum, jakim jest Ostateczna Rzeczywistość. Jej zbawcze działanie zapośredniczone jest przez poszczególne postaci założycieli religii, przy czym żadna z nich – łącznie z samym Jezusem – nie zajmuje uprzywilejowanego miejsca wobec pozostałych.

Ks. dr Zbigniew Kubacki na tym tle pokazał kontrowersje, jakie pojawiły się w związku z publikacjami belgijskiego jezuita Jacquesa Dupuis, którego czasem próbowano wpisać dość bezkrytycznie w szereg teologów uprawiających tzw. teologię relatywistyczną.

Kongregacja Doktryny Wiary, po dokonaniu koniecznych wyjaśnień udzielonych przez samego autora, orzekła, że jego myśl, aczkolwiek w pewnych punktach być może nie do końca jasna i precyzyjna, jednak nie wykracza poza granice ortodoksji katolickiej.



Drugi dzień sympozjum rozpoczął ks. dr Dariusz Kowalczyk SJ referatem „Czwarta droga w chrystologii Schuberta Ogdena”, który jest logicznym rozwinięciem, krokiem naprzód w przezwyciężeniu kryzysu, o jakim mówił dzień wcześniej ks. dr Zbigniew Kubacki.

Ksiądz dr Dariusz Kowalczyk SJ mówił o relacji Jezusa do zbawienia, zbawienia każdego człowieka w perspektywie wielości religii.

Podstawowa trudność sprowadza się więc do tego, jak połączyć prawdę o powszechnej woli zbawczej Boga – objawionej w sposób ostateczny i absolutnie nieprzekraczalny w osobie Jezusa Chrystusa – z faktem istnienia mnogości religii. Ponadto pojawiają się pytania o pośredniczącą rolę Kościoła w komunikowaniu łaski Chrystusowej. Schubert Ogden próbuje formułować własną odpowiedź na postawione wyżej kwestie.

Zanim ks. dr Dariusz Kowalczyk przeszedł do omawiania czwartej drogi w chrystologii, dokonał refleksji porządkującej opcje dotyczące naszego zbawienia w relacji Jezusa do innych religii. Relacje pomiędzy różnymi religiami a Jezusem Chrystusem i Kościołem można uporządkować poprzez doniesienie do czterech zasadniczych kategorii:

- I. Kategoria: Uniwersum eklezjocentryczne – chrystologia ekskluzywna.
- II. Kategoria: Uniwersum chrystocentryczne – chrystologia inkluzywna.
- III. Kategoria: Uniwersum teocentryczne – chrystologia normatywna.
- IV. Kategoria: Uniwersum teocentryczne – chrystologia nienormatywna.

ad 1. Chrystologia ekskluzywna, w swej radykalnej postaci, widzi możliwość zbawienia tylko dla tych, którzy – w sposób wyraźny – wyznają Jezusa Chrystusa w Kościele, i tak wielu dziennikarzy zrozumiało główne przesłanie deklaracji *Dominus Iesus*, ogłaszając światu, że Kościół stwierdził, iż ten kto jest poza jego widzialnymi, instytucjonalnymi granicami, nie może być zbawiony. Ten ekskluzywizm został przez Kościół odrzucony i potępiony.

Perspektywa eklezjocentryczna nie musi się jednak wiązać z heretyckim ekskluzywizmem. Można podkreślać konieczną i konstytutywną mediację Kościoła w ekonomii zbawienia, pamiętając, że takie eklezjalne centrum jest zawsze zależne od Chrystusa jako głowy.

ad 2. Chrystologia inkluzywna nie zawęży zbawczego działania Boga do widzialnych granic Kościoła. Zwolennicy tej opcji podkreślają, że Kościół jest misterium całkowicie względnym wobec tajemnicy Chrystusa i to On musi być w centrum refleksji na temat zbawienia człowieka.

W Chrystusie wszyscy dostępują zbawienia. Pojawia się zatem pytanie o sposób czynnej obecności Jezusa w niechrześcijanach. Rahner odpowiada, że jest On obecny przez swego Ducha, zaznaczając, że Duch działający w niechrześcijanach jest Duchem Jezusa Chrystusa – jest zatem jedna ekonomia zbawcza, ekonomia Jezusa Chrystusa.

ad 3. To alternatywna wobec chrystocentryzmu teoria, w której inkluzywizm zastąpiony zostaje pluralizmem. Jej zwolennicy są zdania, że uczciwy dialog chrześcijan z innymi religiami domaga się od chrześcijan odrzucenia przekonania o dziele Jezusa jako konstytutywnym i uniwersalnym elemencie zbawienia. Zbawienie byłoby zatem również możliwe poza oddziaływaniem Chrystusowej łaski. Innymi słowy, zbawia Bóg ale nie zawsze przez Chrystusa.

W tej teocentrycznej opcji wyróżnia się dwie chrystologie, normatywną i nienormatywną.

W pierwszym wypadku uznaje się konieczność Chrystusowego wzorcowego pośrednictwa w dziele zbawienia. Jednakże Jego pośrednictwo ma charakter normatywny, ale nie konstytutywny.

**Schubert Ogden** odrzuca ekskluzywizm i pluralizm, ale nie jest do końca usatysfakcjonowany inkluzywizmem typu rahnerowskiego. Proponuje swoją czwartą drogę. Dementuje tzw. monizm chrześcijański, wg którego Jezus konstytuuje możliwość zbawienia. Wg Ogdena natomiast Jezus nie konstytuuje takiej możliwości, lecz jest jej reprezentantem. Ostatecznym, doskonałym i pełnym, ale jedynie reprezentantem. Wprowadzając rozróżnienie pomiędzy wydarzeniem reprezentatywnym a konstytutywnym, twierdzi, że śmierć i zmartwychwstanie Jezusa nie tyle ukonstytuowały wydarzenie zbawienia, ile stanowią ostateczną deklarację jego możliwości.

Ogden odwołuje się np. do chrztu św., pytając o przyczynę sprawczą naszego dziecięstwa Bożego. Dla Ogdena nasze dziecięstwo Boże nie jest ukonstytuowane w sakramencie chrztu, ale zadeklarowane.

Jak zauważył ks. Kowalczyk, dokonany przez Ogdena podział na element konstytutywny i reprezentatywny wydaje się być sztucznym, bowiem Jezus Chrystus jest odwiecznie drugą osobą Trójcy Św., Logosem wcielonym, tak więc to, co konstytutywne, jest reprezentatywne, bo kształt Bożej miłości jest miłością trynitarną.

Drugi referat „Wcielony Logos i Duch Św. w dziele zbawienia. Drugi rozdział *Dominus Iesus* – treść, kontekst, próba interpretacji” wygłosił

ks. dr hab. Jerzy Szymik. Podjął próbę interpretacji drugiego rozdziału Deklaracji, a w jego kontekście całego dokumentu.

Prelegent przypomniał wrzawę wokół dokumentu w sensie pozytywnym i negatywnym, jaka powstała zaraz po jego publikacji. Dokumentowi zdążono zarzucić prawie wszystko, również to, że ujawnia bez ogródek chytrze w ostatnich latach kamuflowaną imperialną agresją rzymskokatolickiego Kościoła wobec odmiennych niż jego doktryna przekonań, która polega na przyjęciu postawy tyleż aroganckiej, co groteskowej, pseudo- posiadacza nieistniejącej prawdy. Taka była skrajna tonacja zarzutów. Tymczasem główne przesłanie deklaracji: chrystocentryzm doktryny chrześcijańskiej dobitnie wyrażony na „medialnym areopagu” współczesnego świata jest wg ks. Jerzego Szymika dokładnym zaprzeczeniem agresywnej arogancji wobec inaczej myślących. Nie jest to bowiem ryk cynika czy cynicznego imperium obojętnego na wszystko, co nie jest nim samym, ale głos Matki – Prorokini, a płynie on nie z buty, ale z troski o człowieka i świat, a też z determinacji i pewnej odwagi.

Drugi rozdział pod względem doktrynalnym stanowi rdzeń, jądro przesłania deklaracji. Wymienia trzy tezy zdaniem deklaracji głęboko sprzeczne z wiarą chrześcijańską.

**Teza pierwsza:** Jezus z Nazaretu jest jedną z wielu postaci, jakie Logos przejmował w ciągu dziejów, aby łączyć się zbawczą więzią z ludzkością; postacią pozbawioną w tej dziedzinie wyłączności; tylko jedną z wielu historycznych, w jakich objawia się ludzkości Nieskończoność, Absolut, Ostateczna Tajemnica Boga.

**Teza druga:** Istnieją dwie zakresowo różne zbawcze ekonomie Słowa: wiecznego i wcielonego. Druga – niejako węższa – ekonomia Słowa wcielonego jest zastrzeżona jedynie dla chrześcijan. Pierwsza zaś obdarzona walorem powszechności, naznaczona pełniejszą obecnością Boga ma moc także poza Kościołem i w oderwaniu od Niego.

**Teza trzecia:** Istnieją dwie zakresowo różne ekonomie zbawcze, dwóch różnych osób Trójcy: wcielonego Słowa, Ukrzyżowanego i Zmartwychwstałego oraz Ducha Świętego i ta druga ekonomia zbawcza ma charakter bardziej uniwersalny.

Wszystkie powyższe tezy stoją w zasadniczej sprzeczności z wiarą katolicką. W drugim rozdziale Deklaracja porządkuje prawdę o jedyności i jedności zbawczego działania Trójjedynego Boga, działania, które ma

swe źródło i centrum we wcieleniu Słowa, Jezusa z Nazaretu.

Uniwersalizm soteriologiczny proponowany przez Deklarację *Dominus Iesus* mieści się bowiem nie poza prawdą, ale w niej. Nie obok niej, ale w jej głębi. Szukać go należy nie tyle w wymiarze horyzontalnym soteriologicznej doktryny chrześcijaństwa, poszerzając ją sztucznie, ile raczej w jej wymiarze wertykalnym, pogłębiając ją. Nie my posiadamy prawdę, ale prawda posiada nas, nie w naszej więc mocy „majstrowanie” przy jej treści ani też instrumentalne jej wykorzystanie przeciw komuś lub czemuś. Nie mamy nad prawdą władzy.

Trzeci referat, „Uniwersalizm zbawczy Jezusa Chrystusa” wygłosił ks. dr hab. Krzysztof Gózdź. W swoim referacie stwierdził, że prawda o tym, iż Jezus Chrystus jest uniwersalnym Zbawcą całej ludzkości, nie odmawia zbawienia niechrześcijanom, lecz pokazuje, że ostateczne źródło zbawienia tkwi w Jezusie Chrystusie. Prawda ta nie hamuje też dialogu ekumenicznego, lecz raczej wskazuje na fundament, na którym opiera się strona katolicka, podejmując go. Jeżeli Kościół Katolicki chce być wierny swemu posłannictwu, to nie może zanegować korzeni, z których wyrasta, bo inaczej runie jak mityczne mury Jerycha przy brzmieniu złowrogich trąb. Kwestią kluczową jest więc rozumienie objawienia Chrystusowego, które w sprawach zbawienia jest pełne i ostateczne. Streszcza się ono w dwóch aksjomatach:

I. Jezus Chrystus jest jedynym Zbawcą i Pośrednikiem.

II. Wyłaniający się z Jego życia i działalności Kościół jest powszechnym sakramentem zbawienia.

Gdyby dzisiaj wiara katolicka odstepała od Chrystusa i Kościoła, to zniszczyłaby samą siebie. Wynikałoby, że podstawowa prawda soteryjna jest relatywna i zupełnie błędna. Byłby to kres całego chrześcijaństwa.

Trzeba stwierdzić, że deklaracja nie porusza kwestii jedyności i powszechności zbawczej Jezusa Chrystusa w sposób pełny, lecz przedstawia ogólną naukę wiary katolickiej w tej materii. Wskazuje na niektóre problemy, odrzucając jednocześnie pewne błędne poglądy. Jest to jednocześnie potwierdzenie dotychczasowej nauki Kościoła, co oznacza zarazem potwierdzenie jego doktryny i dziedzictwa wiary.

Opracował ks. Zdzisław Płuska SCJ



ks. Zbigniew Morawiec SCJ

## WPROWADZENIE

### **CHRYSTUS W CENTRUM WIARY KOŚCIOŁA I REFLEKSJI TEOLOGICZNEJ**

ODKUPICIEL CZŁOWIEKA JEZUS CHRYSTUS JEST OŚRODKIEM WSZECHŚWIATA I HISTORII<sup>1</sup>. Tym krótkim, ale jakże brzemmiennym treścią zdaniem rozpoczął swoją pierwszą encyklikę Ojciec święty Jan Paweł II. Podejmując posługę na Piotrowej stolicy, na samym początku swojego pontyfikatu uczynił swoim to wyznanie wiary złożone przez pierwszego pośród Apostołów: „Ty jesteś Chrystus, Syn Boga żywego” (Mt 16,16). Ewangelie poświadczają, że temu przekonaniu, które przecież nie „z ciała i krwi” brało początek, ale było przyjętą łaską objawienia, Piotr nadawał wieloraki kształt, aż po owo przejmujące wyznanie: „Panie, do kogóż pójdziemy? Ty masz słowa życia wiecznego. A myśmy uwierzyli i poznali, że Ty jesteś Świętym Boga” (J 6,68-69).

„Wielokrotnie i na różne sposoby przemawiał niegdyś Bóg do ojców przez proroków, a w tych ostatecznych dniach przemówił do nas przez Syna” (Hbr 1,1n). Oto wielka nowina głoszona przez Kościół: „Bóg wszedł w dzieje człowieka i – jako człowiek – sam stał się ich podmiotem, jednym z wielu, a równocześnie Jedynym! Przez swe Wcielenie ukształtował ten wymiar ludzkiego bytowania, jaki zamierzył nadać człowiekowi od początku”. Jak pisze Jan Paweł II w *Redemptor Hominis*, „uksztaltował w sposób definitywny, ostateczny – w sposób Sobie tylko właściwy, stosowny dla swej odwiecznej Miłości i Miłosierdzia, z całą Boską wolnością – a równocześnie z tą szczodroblivością, która pozwala nam wobec grzechu pierworodnego i wobec całej historii grzechów ludzkości, wobec manowców ludzkiego umysłu, woli i serca, powtarzać z podziwem te słowa «O szczęśliwa wino, któraś zasłużyła mieć takiego i tak potężnego Odkupiciela<sup>2</sup>»”.

NA POCZĄTKU NOWEGO TYSIĄCLECIA, kiedy przed Kościołem otwiera się nowy etap drogi,<sup>3</sup> na nowo rozbudza on w sobie nadzieję, której źródło tkwi w obietnicy Pana: „A oto ja jestem z wami przez wszystkie dni, aż do skończenia świata” (Mt 28,20), albowiem najgłębszym sensem tej obietnicy jest zbawcze działanie Boga w historii i Jego władztwo nad światem, zgodnie ze słowami Jezusa: „Ojciec mój działa aż do tej chwili i Ja działam” i „jak Ojciec wskrzesza umarłych i ożywia, tak również i Syn ożywia tych, których chce” (J 5,17.21).

### Jezus Chrystus jako centrum

Osoba i dzieło Jezusa Chrystusa są źródłem, centrum i celem, alfą i omegą tego, czym jest chrześcijaństwo i co światu głosi. W konsekwencji teologia chrześcijańska jest zasadniczo chrystocentryczna. Nie oznacza to, że chrystologia wyczerpuje całą teologię, lecz jedynie, że dostarcza jej koniecznego klucza interpretacji, stając się w ten sposób principium hermeneutycznym całej dyscypliny. Eschatologia, antropologia i teologia, eklezjologia i sakramentologia, wszystko to są oddzielne części wielkiej konstrukcji teologicznej, która szuka swej jedności i koherencji, swojego znaczenia i klucza hermeneutycznego w osobie i wydarzeniu Jezusa Chrystusa, ku któremu w sposób naturalny ciąży. W Nim ludzie uczą się kim jest naprawdę Bóg, kim jest człowiek, jaki jest jego prawdziwy początek i jego ostateczne przeznaczenie, jakie jest znaczenie świata i historii i wreszcie jaka jest rola Kościoła, który towarzyszy człowiekowi w jego pielgrzymowaniu na przestrzeni wieków.

II Sobór Watykański wyraził zaakcentował relację, jaka zachodzi pomiędzy Kościołem i osobą Jezusa Chrystusa, kiedy zdefiniował Kościół jako „sakrament”, tj. jako „znak i narzędzie jedności z Bogiem i jedności całego rodzaju ludzkiego”<sup>4</sup>, dodając, że Kościół jest „powszechnym sakramentem zbawienia”<sup>5</sup>. Sobór przyjął w ten sposób za swoją intuicję teologiczną, według której Chrystus jest „sakramentem pierwotnym” (*Ursakrament*) spotkania człowieka z Bogiem, podczas gdy Kościół jest sakramentem spotkania ze Zmartwychwstałym Panem. Idąc po tej samej linii, jeden z dokumentów Międzynarodowej Komisji Teologicznej, zatytułowany „Wybrane zagadnienia eklezjologiczne w XX Rocznice zakończenia II Soboru Watykańskiego” (1984), stwierdza:

„O ile o samym Chrystusie można powiedzieć, że jest «sakramentem Boga», Kościół może być dokładniej określony jako «sakrament Chry-

stusa»(...). Tym niemniej jest bardziej niż oczywiste, że Kościół nie jest sakramentem inaczej, jak tylko w całkowitej zależności od Chrystusa, który sam zasługuje na określenie «sakramentu pierwotnego»<sup>6</sup>.

Uświadamia nam to, że tajemnica chrześcijaństwa – i sama teologia, która jest próbą jej artykulacji – są z definicji chrystocentryczne, nie zaś eklezjocentryczne. Jezus Chrystus jest pierwotnym misterium, od którego bierze początek i względem którego relacjonuje się Kościół.

### **Chrystologia a teologia**

Ponadto, jako Bóg-człowiek, Jezus Chrystus, Syn wcielony, jest „drogą” do Ojca, który jest ponad pośrednikiem. Jasno wyraża to Ewangelia św. Jana, gdzie Jezus mówi: „Ja jestem drogą, prawdą i życiem; nikt nie przychodzi do Ojca jak tylko przeze mnie” (J 14, 6). Chrystologia naznaczona jest pewnym paradoksem. Prawdą jest bowiem, że spotykamy Boga w człowieku -Jezusie. Z drugiej jednak strony Ojciec jest ponad samym Jezusem. Ewangelie, zwłaszcza zaś Ewangelia św. Jana, potwierdzają ten paradoks. Filip, który prosił Jezusa, aby mu pokazał Ojca, usłyszał: „Kto mnie zobaczył, zobaczył także i Ojca” (J 14,9). Jednakże zgłębiając tajemnicę objawienia się Boga w Jezusie Chrystusie, św. Jan powie: „Boga nikt nigdy nie widział. Jednorodzony Syn, bytujący w łonie Ojca, o Nim pouczył” (J 1,18). Syn wcielony jest „egzegetą”, tłumaczem Ojca. W Nim Bóg się objawia, pozostając równocześnie niewidocznym i nieogarnionym. Ojciec jest ciągle ponad: On jest „większy ode mnie”(J 14,28) i tylko On jest „dobry” (Mk 10,18).

Tak więc przez Syna jesteśmy kierowani ku Bogu, który jest Ojcem. Chrystocentryzm jest teocentryzmem. Chrystus objawiając się jako Syn, objawił Boga, przeżywając swoje Synostwo na oczach zdziwionych uczniów. W Nim i poprzez Niego została im odsłonięta niepojęta tajemnica Ojca. Ta sama prawidłowość aktualna jest dla dzisiejszych uczniów Jezusa: chrystologia doprowadza nas do teologii, to znaczy do Boga, który się w Nim objawił, pozostając równocześnie otoczony tajemnicą.

### **Chrystocentryzm i antropocentryzm**

Postawienie Jezusa w centrum tajemnicy chrześcijaństwa nie oznacza przyznania Mu miejsca Ojca: On pozostaje zawsze celem i począt-



kiem wszystkich rzeczy. Jeżeli Jezus, w swojej funkcji pośrednika jest w centrum boskiego planu, jest tak dlatego, że tego chce sam Ojciec. Jezus jest drogą, poprzez którą Bóg zniża się do człowieka i na której człowiek dochodzi do Boga. Na tej właśnie drodze Bóg osobiście objawia się człowiekowi, ten zaś poznaje, kim jest Bóg dla niego samego. W konsekwencji, to właśnie w Chrystusie człowiek dochodzi do pełnej prawdy o sobie samym. Tak jak chrystocentryzm i teocentryzm nie przeciwstawiają się sobie, lecz uzupełniają się i przywołują nawzajem, tak samo dzieje się z chrystocentryzmem i antropocentryzmem. Bardzo trafnie wyraża to konstytucja soborowa *Gaudium et Spes*:

„Tajemnica człowieka wyjaśnia się naprawdę dopiero w tajemnicy Słowa wcielonego. Albowiem Adam, pierwszy człowiek, był figurą przyszłego, mianowicie Chrystusa Pana. Chrystus, nowy Adam, już w samym objawieniu tajemnicy Ojca i Jego miłości objawia w pełni człowieka samemu człowiekowi i okazuje mu najwyższe jego powołanie”.

Człowiek jest czymś więcej niż tylko człowiekiem. Jest powołany do przekraczania siebie, aczkolwiek niezdolny jest do tej autotranscendencji o własnych siłach, to jednak zdolność do niej otrzymuje jako dar od Boga samego. W Jezusie Chrystusie człowiek transcenduje siebie w Boga poprzez to, że Bóg zniża się do poziomu kondycji ludzkiej. Wcielenie ustanawia pomiędzy człowiekiem i Bogiem „cudowną zamianę”, dzięki której człowiek staje się partnerem samego Boga. Tylko wtedy człowiek odkrywa, jak wielką wartość stanowi w oczach Bożych. „Poprzez Wcielenie Syn Boży zjednoczył się jakoś z każdym człowiekiem” (GS 22). Uczyniony uczestnikiem boskiego usynowienia w Jezusie Chrystusie, człowiek znajduje w Nim dopełnienie swojego otwarcia na Boga. Ubóstwienie człowieka w Bogu-człowieku wynosi uczłowieczenie do punktu kulminacyjnego. Dlatego żadna antropologia nie może nazywać siebie chrześcijańską, jeśli nie szuka ostatecznego sensu człowieka w odniesieniu do osoby Jezusa Chrystusa. Nie istnieje antropologia chrześcijańska bez chrystologii.

Warto o tym pamiętać w kontekście współczesności, tak tragicznie zdezorientowanej. Ojcom nowoczesności marzył się racjonalistycznie uporządkowany świat, wolny od „religijnego przesądu”, w którym człowiek osiągnąłby stan pojednania z naturą i samym sobą. Kiedy jednak zużyli już całą energię, aby zachwiać pewnością wiary, załamała się

również dufność niewiary. Jak pisze L. Kołakowski: „W przeciwieństwie do przyjemnego, przez wyświadczącą dobrodziejstwo, przyjacielską naturę ochraniającego świata oświeceniowego ateizmu dziś świat bez Boga postrzegany jest jako przygniatający, odwieczny chaos. Ograbiony z jakiegokolwiek sensu, jakiegokolwiek kierunku, jakichkolwiek orientujących znaków, jakiegokolwiek struktury(...). Od stu lat, odkąd Nietzsche przepowiedział śmierć Boga, zaledwie z trudem dostrzega się pogodnych ateistów(...). Nieobecność Boga stała się coraz bardziej otwartą raną europejskiego ducha(...). Oczekiwany z radością przez oświecenie upadek chrześcijaństwa okazał się – w miarę, jak dochodził do skutku – prawie równoczesnym upadkiem oświecenia. Nowy olśniewający porządek antropocentryzmu, jaki powinien być zbudowany w miejsce obalonego Boga, nigdy nie nadszedł”<sup>8</sup>.

Czyż nie trzeba nam więc z uwagą wsłuchać się w głos Kościoła nuczającego, który mówi: „Tajemnica człowieka wyjaśnia się naprawdę dopiero w tajemnicy Słowa wcielonego. Albowiem Adam, pierwszy człowiek, był figurą przyszłego, mianowicie Chrystusa Pana. Chrystus, nowy Adam, już w samym objawieniu tajemnicy Ojca i Jego miłości objawia w pełni człowieka samemu człowiekowi i okazuje mu najwyższe jego powołanie” (GS 22).

I jeszcze na koniec proszę pozwolić, że nawiążę do naszego kontekstu geograficznego i historycznego. W czasie swojej pierwszej pielgrzymki do Ojczyzny, w 1979 roku, na placu Zwycięstwa w Warszawie Ojciec św. powiedział te kapitalne słowa: „Kościół przyniósł Polsce Chrystusa – to znaczy klucz do rozumienia tej wielkiej i podstawowej rzeczywistości, jaką jest człowiek. Człowieka bowiem nie można do końca zrozumieć bez Chrystusa. A raczej: człowiek nie może siebie sam do końca zrozumieć bez Chrystusa. Nie może zrozumieć, ani kim jest, ani jaka jest jego właściwa godność, ani jakie jest jego powołanie i ostateczne przeznaczenie...”<sup>9</sup>.

Tę samą myśl nieco dalej papież odniósł do historii naszej Ojczyzny, mówiąc: „Jeśliśmy odrzucili ten klucz dla zrozumienia naszego narodu, narazilibyśmy się na zasadnicze nieporozumienie. (...) Nie sposób zrozumieć tego narodu, który miał przeszłość tak wspaniałą, ale zarazem tak straszliwie trudną – bez Chrystusa. Nie sposób zrozumieć tego miasta, Warszawy, stolicy Polski, która w roku 1944 zdecydowała

się na nierówną walkę z najeżdżcą, na walkę (...), w której legła pod własnymi gruzami, jeśli się nie pamięta, że pod tymi samymi gruzami legł również Chrystus-Zbawiciel ze swoim krzyżem sprzed kościoła na Krakowskim Przedmieściu”<sup>10</sup>.

Słuchaliśmy tych słów przede wszystkim jako wielkiego wyrzutu skierowanego pod adresem ówczesnego reżimu, ale przecież dziś – choć zmieniły się systemy i rządy – ciągle odczuwamy konieczność powracania do tej nauki, konieczność nieustannego powtarzania Piotrowego wyznania: „Panie, do kogóż pójdziemy? Ty masz słowa życia wiecznego”.

## Przypisy

<sup>1</sup> RH 1.

<sup>2</sup> Tamże.

<sup>3</sup> Jan Paweł II, List apostolski *Novo millennio ineunte*, 1.

<sup>4</sup> LG 1.

<sup>5</sup> LG 48.

<sup>6</sup> Tekst w: MIĘDZYNARODOWA KOMISJA TEOLOGICZNA, *Documenta – Documenti (1969 – 1985)*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1988, s. 539.

<sup>7</sup> GS 22.

<sup>8</sup> L. Kołakowski, *Die Sorge um Gott in unserem gottlosen Zeitalter*; cytowane w: W. Kasper, *Bóg Jezusa Chrystusa*, (tłum. Jan Tyrawa), Wrocław 1996, s. 20-21.

<sup>9</sup> Jan Paweł II, *Przemówienia i homilie*, Kraków 1999, s. 22-23.

<sup>10</sup> Tamże.

**Ks. prof. dr hab. Marian Rusecki**

## **WIARYGODNOŚĆ POSŁANNICTWA JEZUSA CHRYSYTA**

Na początku pragnę wyrazić moje uznanie dla P. T. Organizatorów tego sympozjum poświęconego kluczowym zagadnieniom chrystologicznym. Jest to koncentrowanie się na centralnych wydarzeniach chrześcijaństwa. Jezus Chrystus jest podstawą, centrum i osnową życia chrześcijańskiego, całego chrześcijaństwa, a chrystologia – kluczowym działem teologii. Wobec atomizującej się niekiedy teologii trzeba wracać do centrum, korzeni, źródeł. To jest celem sympozjum organizowanego przez Księżę Sercanów. Ze swej strony wyrażam radość i zarazem wdzięczność za zaproszenie mnie na nie, bym się podzielił moimi przemyśleniami w zakresie współczesnego uzasadniania wiarygodności Boskiego posłannictwa Jezusa Chrystusa.

Rozważania na ten temat zawrę w następujących punktach: najpierw ukazę współczesne zainteresowanie osobą Jezusa Chrystusa, w którym uwidoczni się aktualność chrystologii; następnie zarysuje się cele teologii fundamentalnej i sposoby uzasadniania wiarygodności nadprzyrodzonego charakteru chrześcijaństwa, po czym zarysuje się przeobrażenia zachodzące w dzisiejszej teologii fundamentalnej, zwłaszcza w zakresie metodologicznej, co będzie stanowiło dobrą podstawę do kluczowych rozważań. Wreszcie zaprezentuje się typy uzasadnień Boskiego posłannictwa Jezusa Chrystusa.

### **1. Współczesne zainteresowania Jezusem Chrystusem**

Chrystus ma znaczenie ponadczasowe, ponadświatowe, ale i dziejowe. Jest On wydarzeniem obejmującym wszystko, co istnieje. W Nim spinają się dzieje, bo jest On Alfą i Omegą, Początkiem i Końcem, jak mówi autor Apokalipsy. Jest pierworodnym wszelkiego stworzenia.

Chrystus wczoraj, dziś i ten sam na wieki (Hbr 13, 8). On swoją osobą przekracza wymiary ludzkiego myślenia, ludzką logikę, dlatego że człowiek jest bytem względnym i ograniczonym w myśleniu, a także w wyobraźni; nie potrafi sięgać tak daleko wstecz, ani wybiegać myślą w przód. Znaczony jest czasowością i żyje chwilą obecną. Gdy spotyka go powodzenie, wpada w euforię, jeśli przychodzą ciężkie czasy, jest przygnębiony, beznadziejny, załamany. I można mówić za niektórymi filozofami, zwłaszcza egzystencjalistami, o dramacie istnienia człowieka uwikłanego w świat, w historię, który bez Boga nie znajduje wyjścia ze swoich egzystencjalnych i ontycznych uwarunkowań i ograniczeń. Dlatego trzeba się zwracać ku Temu, który stanowi podstawę, centrum i ośnowę oraz zasadę dziejów, wszystkiego tego, co się dzieje, staje, wszystkiego tego, co ma się stać. Z tych krótkich stwierdzeń wynika z jednej strony, że Chrystus w świetle Objawienia jest zasadą i racją istnienia wszystkiego, co istnieje, z drugiej zaś strony wynika niewystarczalność ontyczna i egzystencjalna człowieka. Domaga się to niejako koniecznościowego odniesienia do Chrystusa, w którym został objawiony Bóg. To siłą rzeczy powoduje jakieś zainteresowanie się Chrystusem. Ogólnie można powiedzieć, że Chrystus budził, budzi i będzie budzić żywe zainteresowanie, i to całej ludzkości, jeśli nie wprost, to pośrednio. On jest ośnową życia chrześcijan, w Niego wierzymy, od Niego pochodzi nasze imię. Chrześcijanin to ten, który jest zespolony z Chrystusem, który jest znaczony Chrystusem. Zainteresowanie chrześcijan Chrystusem jako Zbawicielem jest zrozumiałe. Ale Chrystusem interesują się też wyznawcy innych religii. Dziś, w epoce dialogu, następuje spotkanie chrześcijaństwa z innymi religiami. Częściowo Chrystusem interesują się hinduiści, buddyści, muzułmanie. Interesują się Nim także przedstawiciele innych religii np. rodzimych religii Afryki, w których rozwija się tzw. czarna chrystologia. Co więcej, Chrystusem interesują się też twórcy sekt, różnych odszczepieństw od religii. Widać to choćby w tym, że chociaż odrzucają Chrystusa jako Boga – jedyne Zbawiciela, to jednak coś z doktryny Chrystusa wcielają w swoje ideologie, by tym samym uatrakcyjnić i uwiarygodnić swoje poglądy czy też swoje organizacje quasi – religijne.

Można też powiedzieć, że Chrystusem interesują się także i niewierzący, choćby neomarksieści, wspomniany Leszek Kołakowski, którego

myśl na gruncie katolickim trochę się przecenia, ale to jest sprawa inna. Obserwujemy również następujące zjawisko: prawdziwi humaniści, i to od czasów renesansu, ale także w okresie romantyzmu, a i także dzisiaj, doceniają Chrystusa jako pewien wzór człowieczeństwa, jako ideał do naśladowania, choć – jak mówią niektórzy protestanci i judaїści – bardzo trudny do naśladowania, i rzeczywiście. W każdym razie widzi się w Nim coś, co fascynuje człowieka, coś, co pociąga i stąd też to zainteresowanie Chrystusem, którego chce się bliżej poznać. Rzecz znamienne, że we Francji np. ludzie niekiedy niewierzący posyłają swoje dzieci na religię do szkół katolickich, żeby poznały naukę Jezusa Chrystusa. To zjawisko obserwuje się także w Stanach Zjednoczonych, w Kanadzie, gdzie Koreańcy, Wietnamczycy czy Chińczycy też niekiedy wysyłają swoje dzieci do szkół katolickich, by właśnie poznać, być może coś uchwycić z wartości, które przyniósł nam Chrystus.

I wreszcie chrześcijaństwo stanowi nieodłączny element kultury. Kultura właśnie dużo czerpie z treści objawionych przez Chrystusa. O tym będę mówił jeszcze przy argumentie kulturotwórczym, ale można by tak ogólnie powiedzieć, że twórcy kultury bardzo często szukają i czerpią inspiracje oraz treści swych dzieł z Ewangelii Jezusa Chrystusa. Od strony negatywnej można zapytać: czym by była nasza kultura np. materialna, gdyby nie inspiracje religijne – chrześcijańskie. Wyobraźmy sobie miasta bez świątyń, wyobraźmy sobie malarstwo bez treści religijnych, rzeźbę, muzykę, sztukę szeroko pojętą itp. To zainteresowanie Chrystusem wyraża się w dziełach kultury. Jeśli tak jest, to trzeba pytać, kim jest Jezus Chrystus, że budzi zainteresowanie, i to na zasadzie, że jedni fascynują się Nim, idą za Nim aż niemal do „szaleństwa”, aż do oddania życia. Z drugiej zaś strony inni z nie mniejszą namiętnością prześladują to, co Chrystus przyniósł, chcą to zniszczyć i usunąć z historii, chcą, by imię Jego nie było wspomniane.

Te negatywne postawy wobec Jezusa Chrystusa nakazują też pytać, dlaczego tak się dzieje? Tym zagadnieniem nie będziemy się interesować w tym miejscu. Skoncentrujemy się wyłącznie na problemie: kim jest Jezus Chrystus? Za kogo się uważał, za kogo Go uważali inni? W chrześcijaństwie wierzymy, że jest On Wcielonym Synem Bożym, posłanym na świat dla dokonania objawienia zbawienia, które zależy od wiary w Niego. Czy są podstawy, racje do tego, by uwierzyć w Niego? Zagadnieniem tym zajmuje się teologia fundamentalna.

## 2. Cele teologii fundamentalnej, ich uzasadnianie i metodologiczne przeobrażenia

Temat, który podjąłem, to wiarygodność posłannictwa Jezusa Chrystusa. O co w nim chodzi? Najogólniej mówiąc, wiąże się on z celem teologii fundamentalnej, która chce wykazywać, że objawienie przyzniesione przez Jezusa Chrystusa i zbawienie dokonane przez Niego jest godne wiary, zasługuje na przyjęcie. I to przede wszystkim dlatego, że dzięki właśnie tym wartościom objawieniowo-zbawczym my sami możemy się zrozumieć, zrealizować. Od strony negatywnej dyscyplina ta wykazuje, że nasza wiara nie jest mrzonką, iluzją, nie jest naiwna, ślepa, bezpodstawna – jak próbowali nam to wmawiać racjoniści doby oświeceniowej, czyli ideolodzy marksizmu w PRL-u i we wszystkich innych krajach bloku wschodniego i środkowoeuropejskiego. Właśnie teologia fundamentalna zmierza do tego, by dać podstawy naszej wierze; jeżeli podejmując decyzję uwierzenia, to decyduję się na „być” z Chrystusem, czynię to w sposób rozsądny, rozumny, godny człowieka, to nie ulegam iluzjom ale przeciwnie – dzięki temu właśnie mogę stać się kimś, mogę coś więcej osiągnąć, zrealizować.

Tak ujmuje się cel teologii fundamentalnej rozważany od strony przedmiotowej, czyli wiary będącej odpowiedzią na objawienie Boże. W tym znaczeniu teologia fundamentalna buduje podstawy wiary, by była ona godna osoby ludzkiej jako istoty rozumnej.

Cel teologii fundamentalnej określa się najczęściej od strony przedmiotowej jako badanie i uzasadnianie wiarygodności objawienia chrześcijańskiego zrealizowanego w Jezusie Chrystusie. W takim widzeniu celu tej dyscypliny nieco inaczej są rozłożone argumenty zmierzające do niego, niejako bardziej zobiektywizowane w stosunku do pierwszego sformułowania celu tej dyscypliny, które miałyby mieć charakter bardziej subiektywny, choć niekoniecznie tak było (o tym będzie mowa dalej).

Pewną odmianą tak sformułowanego celu teologii fundamentalnej jest określenie go jako uzasadnianie nadprzyrodzonego charakteru chrześcijaństwa. Mówi się też, że dyscyplina ta uzasadnia nadprzyrodzony charakter chrześcijaństwa (jest oczywiście wiele innych określeń celu teologii fundamentalnej, te jednak wyżej wymienione są najbardziej podstawowe). Takie czy inne określenie celu pociąga za sobą określony

dobór argumentów, by go zrealizować, np. gdy mówi się, że wykazuje ona nadprzyrodzony charakter chrześcijaństwa, to obok klasycznych argumentów przytacza się jeszcze takie, jak świętość Kościoła, jego szybki rozwój, trwałe istnienie, męczeństwa i inne.

Ogólnie rzecz biorąc, teologia fundamentalna na podstawie określonych racji wykazuje, że religia chrześcijańska nie jest czymś naturalnym, tworem człowieka, bo wtedy byłaby iluzją, nie byłaby religią zbawczą, czyli *de facto* głosilibyśmy autosoteriologię, że człowiek sam jest twórcą swojego zbawienia. Oczywiście byłaby to autoiluzja, właśnie przed nią ma bronić teologia fundamentalna. W teologii fundamentalnej chodzi o coś więcej, bowiem uzasadnia ona nadprzyrodzoną genezę chrześcijaństwa. Gdy definiujemy teologię fundamentalną od strony Objawienia, wykazując jego wiarygodność, czy od strony wiary, czyli budowania podstaw dla decyzji wiary nie tylko racjonalnych, o czym będę jeszcze mówić, ale i innych, w tym też teologicznych, to *de facto* przy określaniu celu zmierzamy do tego samego. Bo wykazując wiarygodność Objawienia chrześcijańskiego, pokazujemy tym samym że wierzymy na podstawie określonych racji; jeżeli budujemy podstawy dla wiary, to musimy sięgnąć do toku uwiarygadniania Objawienia chrześcijańskiego. Tutaj trzeba od razu zaznaczyć, że w teologii fundamentalnej mówimy o uwiarygodnieniu Objawienia chrześcijańskiego. Dlaczego? Dlatego że nie możemy osiągnąć oczywistości wniosków na postawie różnego rodzaju argumentów, bo wtedy mielibyśmy do czynienia z wiedzą, a nie z wiarą. Dlatego też argumenty, które formujemy i podajemy, mają zmierzać do sądu o wiarygodności, czyli że nie osiągamy oczywistości, ale mamy racje, motywy, argumenty na podstawie których bezpiecznie możemy zawierzyć, w sposób oczywiście zasadny i racjonalny.

W związku z tym na gruncie teologii fundamentalnej, tak samo zresztą jak i na gruncie teologii, nie można mówić o dowodach w ścisłym tego słowa znaczeniu, o jakich mówimy np. w naukach formalnych, w logice, w matematyce, czy w naukach przyrodniczych, a obiegowe znaczenia dowodów są czasami bardzo wątpliwe. Dla przykładu, w procesach sądowych czasami ktoś mówi, że zgromadził już 100 albo 1000 dowodów i nic nie wiadomo, czy ktoś jest winny, czy niewinny. To jest nadużywanie tego terminu, bo to jest jakiś ślad, poszlaka, jakiś tam element czegoś, a nie dowód w ścisłym tego słowa znaczeniu. Dlatego na gruncie teologii



fundamentalnej mówimy nie o dowodzeniu, ale o uzasadnieniu. W tym przypadku mamy na uwadze podawanie całej serii argumentów, które nigdy nie doprowadzą nas do wniosku, że musisz uwierzyć, bo raczej są przytłaczające, ale że możesz bezpiecznie zawierzyć, że nie popełniasz błędu, że dokonujesz najlepszego wyboru. I właśnie do tego ma zmierzać teologia fundamentalna.

W tradycyjnej teologii fundamentalnej czy apologetyce podawano trzy klasyczne argumenty na uzasadnienie Boskiego posłannictwa Jezusa Chrystusa. Był to argument biblijny, skrypturystyczny, czyli z prorocstw, argument z cudów Jezusa i argument ze Zmartwychwstania. Niekiedy dodawano także tzw. argument personalistyczny, a więc z niezwykłych kwalifikacji intelektualnych Jezusa, że Jego intelekt i wiedza przerastały wiedzę ludzką, transcendowały ją, oraz ze świętości Jezusa i Jego dobroci, a więc że był On najdoskonalszym człowiekiem, człowiekiem bez grzechu, całkowicie oddanym w służbie innym. Uważano wtedy, że na ich postawie da się w sposób krytyczny uwiarygodnić chrześcijaństwo jako religię pochodzącą od Boskiego Założyciela.

Dodać jeszcze należy, że tradycyjnie uważano – tak przynajmniej było w apologetyce XIX – wiecznej, jak i w XX – wiecznej teologii fundamentalnej, a właściwie ten trend istnieje do czasów dzisiejszych – że wszystkie argumenty, które formułuje się dla uzasadnienia tej tezy, pochodzą z zewnątrz Objawienia. Co więcej, paradoksalnie przyjmowano, że tak zwane kryteria, czy argumenty, niekiedy nazywane dowodami, zupełnie niesłusznie, miały być wyraźniejsze i mocniejsze od samego faktu Objawienia. Żeby to zilustrować, można podać następujący przykład: jeśli Jezus jest objawicielem Boga i czynił cuda oraz w imię Jego dzieją się cuda w chrześcijaństwie, to jest to mocniejszy argument, niż samo Objawienie dokonane w Nim, a On przecież jest pierwszorzędnym świadkiem Objawienia. Tego typu podejście było niekrytyczne i bardzo mocno przesadzane.

Ja osobiście lansuję pogląd, z którym nie wszyscy się zgadzają, że wszystkie argumenty, jakie formułujemy na uzasadnienie wiarygodności Objawienia, muszą pochodzić, przynajmniej w części, z samego Objawienia, czyli że one tkwią, choćby w sposób *implicite*, w Objawieniu. Dlaczego takie jest moje podejście? Przede wszystkim dlatego, że taka jest natura samego Objawienia, mianowicie Jezus Chrystus z jednej

strony jest Objawicielem Boga, z drugiej strony jest Jego pierwszorzędnym świadkiem, a więc wierzymy ze względu na Niego i Jego postawę, dokonane czyny, naukę i wydarzenia paschalne. Ponadto Objawienie Boże realizowało się w znakach epifanijnych, to znaczy w znakach objawieniowych i Objawienie ma taką strukturę, że ma wymiar historyczny, zdarzeniowy, ale ma też treści nadprzyrodzone i właśnie w znaku, np. Jezusie Chrystusie, łączy się to, co historyczne, widzialne z tym, co niewidzialne, transcendentne, Boskie; Jezus jest prawdziwym Człowiekiem i prawdziwym Bogiem. Jest to rzeczywistość zespolona, i boska, i ludzka, i właśnie tak manifestuje się w historii. Gdyby w znaku, Jezusie Chrystusie, widzieć tylko element zmysłowo dostrzegalny, bez odniesienia do Jego bóstwa, to byłby jednym z ludzi. Popadlibyśmy w czysty naturalizm, który krzewią racjoniści, naturaliści, deści i liberałowie oraz wszyscy przeciwnicy religii nadprzyrodzonej. Gdybyśmy natomiast pominęli sferę historyczną, zdarzeniową Objawienia i eksponowali tylko treści nadprzyrodzone, popadlibyśmy w mitologię, jak słusznie zauważa J. Guitton. Tym samym religię chrześcijańską znów pozbawilibyśmy podstaw. Musi więc istnieć perychoreza historycznego z nadprzyrodzonym. Jeśli taka jest struktura objawienia, to i argumenty, które formujemy dla uzasadnienia wiarygodności Objawienia muszą być podobne, a nawet takie same.

Dlatego dawne sformułowania, które były lansowane w apologetyce i teologii fundamentalnej, że dyscyplina ta w sposób rozumowy, naturalny wykazuje nadprzyrodzony charakter chrześcijaństwa czy Boskie posłannictwo Jezusa Chrystusa, były iluzją, mirażem. Dlaczego? Bo w sposób naturalny nie można przekroczyć tej granicy, bariery i dojść do tego, co nadnaturalne, co jest Boskie. Metodologiczna, właściwa zasada jest taka, że to przedmiot wyznacza sposób jego poznania i metody badawcze, a nie odwrotnie. Niekiedy uważano, że metoda decyduje, w jaki sposób poznajemy czy mamy poznawać rzeczywistość. To sam przedmiot decyduje o tym, jakie sposoby epistemiczne mamy podejmować, żeby go właściwie poznać. Jeśli zatem objawienie ma strukturę złożoną z elementów Boskich i historycznych – widzialnych, to i metoda poznania musi być złożona, a więc z poznania naturalnego – to, co historyczne, może być poznawane w sposób naturalny, na przykład historyczne pochodzenie Jezusa, że żył w Nazarecie, działał w Palestynie itp. – i poznania poprzez

wiarę. Muszą więc być także elementy wierzeniowe, bo w nadprzyrodzoność, w Bóstwo Jezusa Chrystusa trzeba uwierzyć. Zadaniem teologii fundamentalnej jest sprzężenie tych dwóch komponentów metody teologiczno-fundamentalnej, by łączyła poznanie naturalne z poznaniem przez wiarę. I tu następuje wzajemne wspieranie się i dopełnianie, bo poznanie naturalne naprowadza nas na to, co nadprzyrodzone, a to, co nadprzyrodzone, daje nam zrozumieć to, co jest naturalne. Wspomniałem o tym, że w tradycyjnej apologetyce uważano, iż argumenty powinny pochodzić z zewnątrz Objawienia. W moim przekonaniu, i ja co do tego nie mam wątpliwości, wszystkie argumenty muszą, przynajmniej w części, wywodzić się z samego Objawienia, bo dopiero wtedy stają się one adekwatne do uzasadniania jego wiarygodności. Dla przykładu: argument biblijny – przecież on tkwi w Piśmie Świętym, formułujemy go z danych Objawienia, prorockich zapowiedzi o Mesjaszu i z ich wypełnienia się w Jezusie Chrystusie wnioskujemy o Mesjańskim posłannictwie Jezusa. Co więcej, proctwo jako słowo obietnicy Bożej należy też do Objawienia. To samo trzeba powiedzieć o cudach Jezusa, które świadczą o Jego Boskim posłannictwie, a zarazem należą do dzieł Bożych i są formą objawiania się Boga w Jezusie. Analogicznie jest ze Zmartwychwstaniem Jezusa Chrystusa. Skąd byśmy o nim wiedzieli, gdyby Objawienie nas o tym nie pouczyło. Co więcej, trzeba stwierdzić, że nie tylko te argumenty tkwią w Objawieniu, ale wszystkie inne, które formułujemy czy możemy formułować jako nowe. W jakim znaczeniu, w jakim sensie nowe? Takie można i trzeba też budować. Pomagają nam w tym tzw. znaki czasu. Wiemy, że przed Soborem Yves Congar czy Dominik Scheni wiele mówili na temat znaków czasu. Mówi o nich też II Sobór Watykański. Otóż poszczególne wydarzenia, jakie się dzieją w świecie, które mają duże znaczenie egzystencjalne dla człowieka, intrygują i interesują ludzi, stanowią istotne problemy, winny być zinterpretowane w świetle Objawienia. Ono przecież daje odpowiedź na podstawowe problemy egzystencji ludzi i świata. Ich właściwe rozwiązanie uwiarygadnia chrześcijaństwo. Dlaczego? Bo Chrystus wczoraj, dziś i na wieki, bo Objawienie nie jest rzeczywistością przeszłą, gdyż Chrystus istnieje w Kościele i z nim się jakoś utożsamia, zatem Bóg nie tylko działał w przeszłości, ale działa zbawczo i dziś. W związku z tym, można powiedzieć, że tak jak Chrystus rozwiązywał problemy

ludzi ówczesnego czasu, tak Jego nauka, Objawienie rozwiązuje i ma rozwiązywać problemy wszystkich czasów. Zatem trzeba dane zjawiska, uchodzące za znaki czasu, interpretować w świetle Bożego Objawienia. Dla przykładu: jeśli ludzie są uwrażliwieni na miłość jaką największą wartość, to trzeba by formułować w świetle Objawienia właśnie argument agapetologiczny, tym bardziej, że chrześcijaństwo przyjmuje miłość jako zasadę swego życia. Jeśli dziś ludzie popadają w jakiś bezsens istnienia, są załamani, nie widzą przyszłości, sensu i celu istnienia, to można i trzeba budować argument sperancyjny, czyli ukazywać sperancyjny wymiar chrześcijaństwa, że właśnie ono wnosi nadzieję, wizję przyszłości, jakby przebijają zaskorupiały świt i daje nowy horyzont widzenia. Powyższe przykłady świadczą, że teologia fundamentalna – obok rozwijania klasycznych argumentów – może formułować nowe, dla uwierzytelnienia Boskiego chrześcijaństwa, pośrednio i takiego posłannictwa Jezusa. Mówiąc o tym, trzeba podkreślić, że mamy na uwadze nie tylko osobę Jezusa historycznego, ograniczonego w czasie i przestrzeni, ale Jezusa totalnego, czyli istniejącego od wieków, a więc w preegzystencji, w dziejach od stworzenia do Wcielenia, czyli tzw. czasy przed – Chrystusowe, które kulminuje w Jego osobie, i która trwa aż do skończenia czasów. Na wszystkich etapach historii zbawienia jest obecny i działa Chrystus. Nasza argumentacja ma uwierzytelniać obecność i dzieło Chrystusa totalnego, a nie tylko historycznego.

Te być może zbyt długie rozważania wprowadziły nas w samo serce teologii fundamentalnej, ujmowanej przez autora niniejszej prelekcji. Na kanwie tych rozważań łatwiej będzie zrozumieć dalszy wywód, który z konieczności będzie skrótowy.

### **3. Nowsze uzasadnianie wiarygodności**

Wspomniałem już, że przeobrażenia zachodzące w teologii fundamentalnej rzutują, i to w sposób zasadniczy, na reorganizację dotychczasowych ujęć tej dyscypliny w zakresie jej wewnętrznej struktury, głównie w aspekcie argumentacyjnym.

W teologii fundamentalnej rozróżnia się w sposób zasadniczy świadomość deklaracyjną Jezusa i motywacyjną. To jest nadzwyczaj klarowne. Mnie nasuwa się pytanie, czy to rozróżnienie jest całkowicie zasadne,

czy nie można na to zagadnienie spojrzeć nieco inaczej?

W klasycznej apologetyce i teologii fundamentalnej wyróżniano tzw. świadomość deklaracyjną Jezusa (za kogo On sam się uważał) i świadomość motywacyjną (w jaki sposób uzasadniał swoje transcendentne roszczenia). Otóż wydaje mi się, że takie ustawienie sprawy było niezbyt adekwatne do źródeł i współczesnego rozwoju refleksji teologicznej i psychologicznej, zwłaszcza z zakresu psychologii personalistycznej. Wspomnę tylko tyle, że w tradycyjnej apologetyce tę świadomość deklaracyjną Jezusa próbowano przedstawiać za pomocą trzech tytułów chrystologicznych, mesjańskich. Były to tytuły: Syn Człowieczy, Syn Boży, Mesjasz. W nich miała się wyrażać cała świadomość deklaracyjna Jezusa. Tak na marginesie można wspomnieć, że w Nowym Testamencie istnieje ponad pięćdziesiąt tytułów chrystologicznych (w patrystyce mówi się nawet o tysiącu), że istnieje problem egzegetyczny: którymi posługiwał się sam Jezus, a którymi obdarzała Go, czy wyrażała swą wiarę w Niego wspólnota wierzących, które tytuły w związku z tym są przedwielkanocne, które powielkanocne ...– w to zagadnienie nie wchodzimy. Wydaje mi się, że do tego problemu trzeba podejść nieco inaczej, bo świadomość osoby, czy to ludzka, czy nawet Boska, wyraża się w całym życiu osobowym człowieka, w jego wypowiedziach, w jego postępowaniu, zachowaniu, w postawie wobec innych, w odniesieniu do Boga, do człowieka, do świata, historii, procesów dziejących się itp. A więc świadomość człowieka poznajemy z całokształtu jego życia. To trzeba też odnieść do osoby Jezusa i Jego wiarygodności. Na tej podstawie ja uważam, iż świadomość deklaracyjna i motywacyjna to są dwa aspekty tej samej rzeczywistości, tej samej świadomości, że jedna wskazuje na drugą. Analogicznie jest i z argumentami. Dla przykładu, cuda Jezusa nie tylko stanowiły o Jego mesjańskiej misji, ale i ujawniały mesjańskie roszczenia. Pełnią one też funkcję objawieniową, bo Objawienie dokonuje się w słowie i w czynach, w dziełach; pełnią funkcję chrystologiczną – objawiają Chrystusa, pełnią funkcję soteryczną – zbawczą; prowadzą do zbawienia i realizują zbawienie; pełnią funkcję eklezjotwórczą – przyczyniają się do budowania Kościoła, do nadawania mu określonych kształtów. Pełnią też funkcję wiarotwórczą, a więc przyczyniają się do powstawania wiary, bo na skutek cudów wiele ludzi uwierzyło. Mają także wymiar bonatywny – realizują dobro, to naturalne,

i to nadprzyrodzone zarazem. Widać to, gdy Jezus uzdrowia paralytyka i odpuszcza mu grzechy. Można zapytać, gdzie podziąła się ta funkcja motywacyjna, do której zredukowano kiedyś cuda. Otóż trzeba powiedzieć że: funkcja motywacyjna to jakby drugi aspekt każdej innej funkcji, tak jak moneta ma awers i rewers – jedna strona tego medalu czy monety implikuje drugą. Analogicznie jest z funkcją motywacyjną, ona nie jest abstrakcyjna, oderwana od konkretnych wydarzeń, tylko jest drugą stroną funkcji objawieniowej, chrystologicznej, wiarotwórczej, itp. Nie znika ona, ale jest wstawiana w bogatszy kontekst całego zdarzenia. Tak też – według mnie – trzeba patrzeć na problem świadomości deklaracyjnej i motywacyjnej Jezusa.

Po tych uwagach przejdźmy krótko do zaprezentowania niektórych argumentów dla uzasadnienia Boskiego posłannictwa Jezusa Chrystusa i Jego dzieła, czyli chrześcijaństwa. Najpierw trzeba mówić o objawianiu się Osoby Jezusa Chrystusa i uwiarygodnianiu roszczeń z preegzystencji Syna Bożego, Logosu. To On egzystuje od wieków z Ojcem, to On jest ikoną Ojca, On przychodzi objawić Ojca, On z Ojcem jest jedno. Powołuje się na swoje preegzystencjalne doświadczenia i to nam objawia, a więc przekonuje nas do tego. Oczywiście tego argumentu nie można przyjąć w sposób czysto naturalny, musi być związany z wiarą, ale Jezus wielorako poświadcza to, potwierdza, a więc i samego siebie objawia, a zarazem uwierzytelnia jako Syna Bożego.

Argument skrypturystyczny, z proroctw, to nie tylko, tak jak dawniej się mówiło, zapowiedzi mesjańskie i ich wypełnienie w Jezusie Chrystusie, to za mało. Trzeba go przebudować w tym sensie, by ukazać Jezusa historiozbawczo, tzn. pokazać, że On objawia się i działa od momentu stworzenia świata, bo wszystko stało się przez Niego – Słowo, Logos jako Mądrość Boża – wszystko istnieje w Nim i przez Niego.

W Starym Testamencie jest On zapowiadany jako Mesjasz, Prorok czasów eschatycznych, który założy definitywne królestwo Boże. Jest On przedmiotem obietnic Bożych i oczekiwań narodu wybranego. Jak mówiłem, nastaje pełnia czasów. On jest punktem kulminacyjnym historii zbawienia. W Nim wypełniają się nie tylko proroctwa, On bowiem wypełnia Boży plan zbawienia. On jest obecny i działa nadal w swoim Kościele.

Na ten tradycyjny argument trzeba więc patrzeć historiozbowczo. To zmienia całkowicie optykę widzenia, bo Jezus jest ukazywany jako Ten, który objawił Boga i jest też zarazem Bogiem objawionym, a równocześnie jest aktywnym, działającym realizatorem ekonomii Bożej. Argument ten jest walentny, ale nie w znaczeniu geometrycznego czy matematycznego zestawiania zapowiedzi mesjańskich i ich wypełniania się w Jezusie Chrystusie, ale w Chrystusie totalnym, o którym wspomniałem. Z religioznawczego punktu widzenia trzeba stwierdzić, że żadna z postaci religijnych nie miała w ten sposób przygotowanego przyjścia. Argument ten jest całkowicie oryginalny, bez precedensu.

Jezus, jak mówiłem, jest objawicielem Boga, a równocześnie pierwszorzędnym Świadkiem objawienia. Wierzmy ze względu na Niego, na Jego świadectwo, na Jego życie. W związku z tym Osoba Jezusa Chrystusa musi być bardzo mocno eksponowana i tak ukazywana jej rola w dziejach, w historii ludzkiej.

Ten argument, zwany personalistycznym, jest już stosowany na gruncie teologii fundamentalnej, zwłaszcza rozumianej personalistycznie. Jest on nieco inaczej ujmowany niż dotąd. Jest traktowany wszechstronniej i wieloaspektowo. Nie oznacza to, że jest on w pełni dopracowany, ale zarys koncepcyjny jest dobry, zwłaszcza w ukazywaniu Osoby Jezusa i Jego dzieła jako usensownienia i celu egzystencji ludzkiej i dziejów. Objawienie – jak mówiłem – daje odpowiedź na wszystkie fundamentalne pytania osoby ludzkiej.

Teraz przejdę do krótkiego omówienia innych argumentów, tych stosowanych już w klasycznej teologii fundamentalnej, jak i w nowych, które zaczyna się budować lub można zbudować (dam ich zarys). Wspomnę, o czym będę jeszcze mówić, że wszystkie argumenty trzeba brać łącznie z Osobą Jezusa.

O argumentach z cudów Jezusa, o ich rozumieniu, funkcjach mówiłem już wcześniej. Nie ma potrzeby powtarzania tego. Mogę tylko wspomnieć, że w teologii fundamentalnej przyjmuje się, że wszystkie argumenty na wiarygodność Boskiego posłannictwa Jezusa muszą mieć strukturę cudu. Stąd tak wiele miejsca poświęca się teorii cudu, zwłaszcza rozumieniu go w kategorii znaku Bożego.

W teologii fundamentalnej zaczyna się mówić o nowym argumentach staurologicznym. Dotąd o problematyce krzyża i śmierci Jezusa mówiono



w teologii dogmatycznej przy omawianiu Odkupienia. W dużym stopniu interesowała się nim teologia protestancka. Pod jej wpływem i pogłębianych badań biblijnych w naszej dyscyplinie zaczyna się ukazywać objawieniowy i motywacyjny charakter krzyża. Wywyższenie Jezusa na krzyżu to objawienie Jego Boskiej chwały, a kenotyczna śmierć na nim to ujawnienie nieskończonej miłości Bożej. Śmierć Jezusa na krzyżu to również zaświadczenie o niej.

Męka i śmierć Jezusa wraz ze Zmartwychwstaniem stanowią jedno wydarzenie paschalne. Nie można mówić o krzyżowej śmierci Jezusa, nie mówiąc o Jego zmartwychwstaniu. Wydarzenie paschalne to akt fundacyjny chrześcijaństwa. Dzięki zmartwychwstaniu powstała ostatecznie wiara w Jezusa. Od początku chrześcijanie zdawali sobie z tego sprawę. Świadczą o tym katechezy paschalne i kerygmat pierwotnego Kościoła. Klasyczny wyraz dał temu św. Paweł w słynnym stwierdzeniu w Liście do Koryntian: „Gdyby Chrystus nie zmartwychwstał, daremna byłaby nasza wiara, daremne byłoby nasze przepowiadanie”.

Z rangi znaczenia zmartwychwstania dla wiarygodności Boskiego posłannictwa i nadprzyrodzonego charakteru chrześcijaństwa zawsze zdawała sobie sprawę apologetyka i teologia fundamentalna. Współcześnie zmartwychwstanie rozumie się inaczej niż w przeszłości. Nie jest ono tylko reanimacją somatyczną, ale uwielbieniem Jezusa Chrystusa, przejściem do rzeczywistości nadprzyrodzonej, eschatycznej. Jezus zmartwychwstał nie tylko dla celów apologetycznych, gdyż w wydarzeniu tym dokonało się w pełni zbawienie. Zasiadając po prawicy Bożej, otworzył nam bramę do Ojca, do wiecznego życia.

Zmartwychwstanie Chrystusa, jak wspomniałem, to nie tylko zwycięstwo nad śmiercią, to nie tylko wielki znak Bóstwa Jezusa, ale to także pełnia objawienia i zbawienia. Dzięki temu Bóg wprowadził pokój między niebem a ziemią, dzięki temu mamy dostęp do Ojca, objawiło się królestwo Boże, nowa rzeczywistość zaświadczonej i zagwarantowanej zmartwychwstaniem Chrystusa. Równocześnie Jezus po zmartwychwstaniu nadaje władzę apostołom, Piotrowi, władzę odpuszczania grzechów, od tego właśnie momentu Kościół zaczyna istnieć i działać zbawczo w dziejach, a więc trzeba mówić o paschalnej eklezjogenezie.

Kolejny argument budowany w dzisiejszej teologii fundamentalnej można nazwać agapetologicznym. Elementy takiego myślenia były



zawarte w wykładzie o Objawieniu. Argumentu tego typu nie sformułowano wprost.

Argument agapetologiczny, czyli z miłości chrześcijańskiej. W powszechnym przekonaniu miłość stanowi najwyższą wartość. Obejmuje ona prawdę, dobro i piękno. Źródłem wszelkiej miłości jest Bóg w Trójcy Świętej Jedyny. Ona jest zasadą życia wewnątrztrynitatnego. Została nam w pełni objawiona w Jezusie Chrystusie. To Bóg Ojciec z miłości do rodzaju ludzkiego posłał na świat swojego Syna, aby nam objawił nieskończoną miłość Bożą. Wcielony Syn Boży okazywał ją wszystkim ludziom, zwłaszcza słabym, chorym, pokrzywdzonym, grzesznym, nad którymi się litował. W pełni okazał nam ją, gdy oddał za nas swoje życie na krzyżu, gdyż nie ma większej miłości niż oddanie życia swojego za innych. Jezus wskazał swoim wyznawcom, by Boga miłowali nade wszystko, a bliźniego swego jak siebie samego. To jest najwyższe i pierwsze przykazanie życia chrześcijańskiego. Zasadą tego jest właśnie miłość, która ma obejmować wszystkich, nawet nieprzyjaciół. I rzeczywiście, niezliczone rzesze chrześcijan nią się kierowały w swoim życiu; ona był zasadą ich rozwoju, doskonalenia się, uświęcania, odnoszenia się do bliźnich, przyjaciół i nieprzyjaciół. Ona była też motywem oddania życia za wiarę, za innych. Była najczęściej motywem męczeństwa. H. U. Von Balthasar słusznie twierdzi, że wiarygodna jest tylko miłość. Ona przejawiając się w życiu chrześcijan, czyni chrześcijaństwo wiarygodnym, i to w bardzo wysokim stopniu. Siłę tego argumentu osłabia brak miłości między chrześcijanami. Tak, to fakt. Trzeba jednak pamiętać o następującym rozróżnieniu. Gdy mówimy o miłości Boga w Jezusie Chrystusie, to ujawniona w Nim miłość w stopniu wybitnym zaświadcza o Jego Bóstwie i Boskim posłannictwie, gdy zaś mówimy o nadprzyrodzonym charakterze chrześcijaństwa, to jego wiarygodność nie zasadza się wyłącznie na miłości Bożej, która manifestuje się w życiu Kościoła Chrystusowego. Prakseologiczny znak chrześcijaństwa jako motyw jego wiarygodności łączy się ściśle z chrześcijańskim *praxis*. Ono łączy się ze stwórczą działalnością Boga i w permanentnym Jego działaniu w historii, które jest zawsze dobre, kierowaniu dziejami ku ich finalnemu wypełnieniu się w prawdzie, wolności, dobru, miłości (w Bogu). Jezus Chrystus, założyciel Kościoła, działa tak, jak Ojciec działa, aż dotąd. Dzieła, dobre czyny uwierzytelniają Słowo, orędzie – jeśli słowom

moim nie wierzycie, wierźcie dzieliem. Święty Jan poleca – nie miłujcie tylko słowami czy językiem, ale dobrymi czynami (I J 3,18), a św. Jakub ostrzega, że wiara bez uczynków jest martwa (Jk 2,18). Takie orędzie przepowiada i nim żyje Kościół, ożywiany zawsze Duchem Bożym. Życie Kościoła, czyli wszystkich wierzących, nie polega tylko na teoretycznym przeświadczeniu o prawdach wiary, ale na wcielaniu ich w życie, które ma wyrażać się w dobrych czynach dokonywanych na wszystkich odcinkach życia członka Kościoła: w rodzinie, zakładzie pracy, szkole, na uczelni, w gestach pomocy bliźnim będącym w potrzebie, trosce o chorych, pomocy cierpiącym, skrzywdzonym, więźniom itp. Oczywiście to chrześcijańskie *praxis* w postaci dobrych czynów, czynów miłosierdzia, odnosi się do ludzi będących w sytuacjach trudnych i w rzeczywistej potrzebie, by poprzez lekkomyślną czy naiwną pomoc nie popierać lenistwa, cwaniaków czy naciągaczy-żebraków żerujących na cudzej dobroci, którzy nie tylko jej nie doceniają, ale mają pretensje, gdy jej nie doświadczają, a okazywaną im pomoc zużytkowują na złe cele. Dobre czyny wierzących świadczą o sile przekonań, oczywiście dotyczy to duchownych i świeckich, oraz uwierzytelniają cały Kościół. Wyrazistość tego znaku Kościoła i jego faktyczną siłę motywacyjną trzeba oceniać jak przy wyżej omówionych znakach.

Znak martyrologiczny wiarygodności chrześcijaństwa rozumieć trzeba w podwójny sposób: jako męczeństwo, czyli oddanie życia za wiarę lub bliźnich, albo jako świadectwo życia. W pierwszym znaczeniu świadectwo jest jakby mocniejsze, wyrazistsze, w drugim jakby słabsze, gdyż wymaga ono długiego czasu. Jest to jednak też świadectwo wiary, które trzeba dawać codziennie, na każdym odcinku życia i w każdej sytuacji. Wymaga ono dużego wyrobienia osobistego i dużej dojrzałości duchowej. Świadectwo wiary dawanej na wzór Chrystusa, potwierdzającego głoszoną prawdę swym życiem postawą wobec wszystkich, jest i dobrym przykładem do naśladowania. Waler tego znaku wiarygodności jest duży. Sądzę, że w naszym Kościele jest wielu bardzo szlachetnych ludzi, żyjących wiarą, uczciwych w życiu rodzinnym, w pracy, uczynnych, gotowych do pomocy innym i jej udzielających, ale nie brak także ludzi – niekiedy, a może najczęściej bardzo luźno związanych ze wspólnotą wierzących i z nią się chyba nie identyfikujących – dających antyświadectwo. Na tej podstawie trudno jednoznacznie powiedzieć,

czy ten znak przemawia w sposób bardzo mocny za wiarygodnością Kościoła. W ocenie tego znaku trzeba jednak brać pod uwagę także fakt, że zło jest bardziej krzykliwe i wszelkie przestępstwa są nagłośniane, dobro jest niejako „ciche”, jakby normalne, o tym się prawie nie mówi albo mało, jednak w moim przekonaniu ludzi dobrych jest o wiele, wiele więcej niż złych.

Kulturotwórczy znak wiarygodności chrześcijaństwa to – mówiąc najogólniej – inspirujące, twórcze i faktyczne oddziaływanie nauki chrześcijańskiej na ludzi Kościoła oraz ich wkład w różne dziedziny kultury: materialne, umysłowe, duchowe, moralne i religijne. Wkład ten w różnych okresach historii i w różnych krajach był inny; niekiedy bardzo duży, niekiedy mniejszy. Zdaniem wielu myślicieli nie tylko z kręgów Kościoła, religia chrześcijańska legła u podstaw kultury i cywilizacji europejskiej i całkowite usunięcie jej oznaczałoby zniszczenie kultury Europy. To samo stwierdzenie można odnieść do wkładu Kościoła w kulturę polską, czego po wojnie nie dostrzegano albo tendencyjnie pomijano lub – co gorsza – wypaczano. Wydaje się, że największy wkład Kościoła dokonał się w przemianie osobowej człowieka, bo kultura jest wymiarem jego istnienia, oraz w przemianie wspólnot wierzących i w jej tworzeniu. Kościół katolicki jako ciągle żyjąca Tradycja wydarzeń zbawczych Pana nie tylko współtworzył kulturę i ją współprzemieniał, ale na kanwie jego działalności zachowywała się tradycja narodowa, tradycja polskości, a kiedy nie istniała polska państwowość, był jej nosicielem i przekazicielem. Tego nie można nie dostrzegać, chyba że zła wola stoi na przeszkodzie.

Argumentów na uzasadnienie wiarygodności Boskiego posłannictwa Jezusa Chrystusa i nadprzyrodzonego charakteru chrześcijaństwa można by przytoczyć znacznie więcej, np. wspomniany już argument sperancyjny, że świętości Kościoła Chrystusowego, który w pełni istnieje i trwa w Kościele katolickim, jego trwałości, itd. Czas i miejsce nie pozwalają na ich szersze omówienie. Niech wystarczą te, które przedstawiliśmy.

Jeszcze dwa zdania tytułem rekapitulacji. Wszystkie argumenty, które formułujemy na gruncie teologii fundamentalnej, powinny być brane łącznie, bo one się nawzajem uzupełniają, dopełniają i wzmacniają, czyli koroborują. Brane wszystkie razem dają nam większą pewność wiarygodności Objawienia dokonanego w Jezusie Chrystusie. I wszyst-

kie argumenty, jakie formułujemy na gruncie teologii fundamentalnej, powinny być brane łącznie z Osobą Jezusa Chrystusa, bo one mają do Niego prowadzić, a jednocześnie od Niego nabierają siły motywacyjnej, uzasadniającej. Gdybyśmy je brali w oderwaniu od Osoby Jezusa, np. cuda, byłyby one czasami może i dziwnym albo niezbyt mocnym argumentem, gdyż dziś większość ludzi nie rozumie, czym jest cud, bo bierze go w oderwaniu od osoby Jezusa Chrystusa i rozważa wyłącznie w odniesieniu do przyrody, do praw i sił natury – to jest oczywiście patrzenie bardzo zawężone i niedostateczne. Argumentacja teologiczno-fundamentalna musi być brana łącznie z Jezusem Chrystusem, jako pierwszorzędnym Świadkiem Objawienia i Zbawiania.

Ostatnie zdanie, jakie chcę tu powiedzieć, to mianowicie to, że we współczesnej teologii fundamentalnej, tu znów mogą się nieskromnie odwołać do siebie, próbuje się Objawienie łączyć ze zbawieniem. Dawniej Objawienie rozumiano noetycznie, intelektualistycznie, poznawczo, jako co najwyżej wezwanie Boga do dialogu, a zbawienie jako odrębne wydarzenie. W tym wypadku miano na uwadze głównie wydarzenia paschalne. Tymczasem te same wydarzenia w historii zbawienia, zwłaszcza Jezusa Chrystusa, mają zarazem wymiar i objawieniowy, i zbawczy. Krzyż dla przykładu, zmartwychwstanie, cuda, tak samo Wcielenie, wszystkie te zdarzenia pełnią funkcje rewelatywne, objawieniowe i zbawcze zarazem. Dlatego jeżeli uwierzytelniamy Boskie posłannictwo Jezusa Chrystusa, to zarazem wskazujemy, że jest On objawicielem miłości Ojca, która jest przeznaczona dla wszystkich narodów, i że jest On uniwersalnym zbawicielem świata, sensem dziejów, że On jest prawdziwym Pantokratorom.



ks. prof. dr hab. Piotr Jaskóła

## ZBAWIENIE W CHRYSZTUSIE – PERSPEKTYWA EKUMENICZNA

Deklaracja *Dominus Iesus* w rozdziale III, poświęconym jedyności i powszechności zbawczej tajemnicy Jezusa Chrystusa, w punkcie 13 stwierdza: „Wielokrotnie stawia się też tezę, która zaprzecza jedyności i powszechności zbawczej tajemnicy Jezusa Chrystusa. To stanowisko nie ma żadnej podstawy biblijnej. Należy bowiem *wyznawać stanowczo*, jako niezmienną naukę wiary Kościoła, prawdę o Jezusie Chrystusie, Synu Bożym, Panu i jedynym Zbawicielu, który przez wydarzenie swojego wcielenia, śmierci i zmartwychwstania doprowadził do końca historię zbawienia, mającą w Nim swoją pełnię i centrum.

Potwierdzają to jednoznacznie świadectwa nowotestamentowe: «Ojciec zesłał Syna jako Zbawiciela świata» (1J 4,14); «Oto Baranek Boży, który gładzi grzechy świata» (J 1,29). W swojej mowie przed Sanhedrynem Piotr, pragnąc wyjaśnić uzdrowienie chromego od urodzenia (por. Dz 3,1-8) dokonane w imię Jezusa Chrystusa, oświadcza: «I nie ma w żadnym innym zbawienia, gdyż nie dano ludziom pod niebem żadnego innego imienia, przez które moglibyśmy być zbawieni» (Dz 4,12). Ten sam apostoł dodaje ponadto, że Jezus Chrystus «jest Panem wszystkich», i że «Bóg ustanowił Go sędzią żywych i umarłych», dlatego «każdy kto w Niego wierzy, przez Jego imię otrzymuje odpuszczenie grzechów» (por. Dz 10,36.42.43).

Rozdział IV *Dominus Iesus*, poświęcony jedności i jedyności Kościoła, w punkcie 16 stwierdza natomiast: „Pan Jezus, jedyny Zbawiciel, nie ustanowił zwyczajnej wspólnoty uczniów, lecz założył Kościół jako tajemnicę zbawczą. On sam jest w Kościele, a Kościół jest w Nim (J 15,1nn.; Ga 3,28; Ef 4,15-16; Dz 9,5), dlatego pełnia tajemnicy zbawczej Chrystusa należy także do Kościoła, nierozzerwalnie złączonego ze swoim Panem. Jezus Chrystus bowiem nadal jest obecny i prowadzi

swoje dzieło odkupienia w Kościele i poprzez Kościół (por. Kol 1,24-27), który jest Jego Ciałem (por. 1 Kor 12,12-13.27; Kol 1,18). Tak jak głowa i członki żywego ciała, chociaż nie są tożsame, są nierozdzielne, tak również Chrystusa i Kościoła nie należy utożsamiać, ale nie można też oddzielać, stanowią bowiem jedyne «całego Chrystusa». Ta sama nierozdzielność jest wyrażona w Nowym Testamencie także przy pomocy analogii Kościoła jako Oblubienicy Chrystusa (por. 2 Kor 11,2; Ef 5,25-29; Ap 21,2.9)<sup>1</sup>.

Przed publikacją *Dominus Iesus* oficjalny dokument Papieskiego Komitetu Obchodów Wielkiego Jubileuszu Roku 2000<sup>1</sup>, wydany pod tytułem *Jezus Chrystus, jedyny Zbawiciel świata, teraz, dziś i na wieki* (por. Hbr 13,8), zawiera podobne stwierdzenia. „Jest to najważniejsze twierdzenie naszej wiary w Jezusa Chrystusa. Oznacza ono, że zbawcza wola Boga w stosunku do całej ludzkości objawiła się i zrealizowała w jedyny i ostateczny sposób w tajemnicy Jezusa i we wspólnocie Jego Kościoła – sakramencie zbawienia w historii”<sup>2</sup> Autorzy powyższych dokumentów nie widzą żadnej trudności, stawiając na równi – przynajmniej językowo – zbawczą wolę Boga zrealizowaną w Jezusie Chrystusie oraz tę realizującą się w Jego Kościele. Dla teologii systematycznej ukierunkowanej ekumenicznie kwestia zbawczej woli Boga zrealizowanej w sposób jedyny i ostateczny w Jezusie Chrystusie oraz Kościele jako sakramencie zbawienia nie jest jednak pozbawiona charakteru problemu, który sięga czasów reformacji. To właśnie reformatorzy wyraźnie sformułowali zasadę *solus Christus* i postawili problem, który – abstrahując od pewnych indywidualistycznych czy subiektywistycznych ruchów średniowiecza – nie był nigdy przedtem przedmiotem bezpośredniego zainteresowania chrystologii: czy Kościół może być rozumiany jako instytucja zbawcza<sup>3</sup>.

Na niniejszy artykuł złożą się: wprowadzenie w problematykę, egzemplifikacja problemu w myśli Marcina Lutra i w orzeczeniach Soboru Trydenckiego, próba krytycznej analizy stanowisk, nowe rozwiązania problemu w dialogu katolicko-luterańskim oraz wnioski końcowe.

## 1. Eklezjologia problemem chrystologii

Działalność Kościoła w późnym średniowieczu w wielu wypadkach nie dorastała do potrzeb i oczekiwań wiernych. Liczni chrześcijanie nie

znajdowali w Kościele duchowego schronienia. Dość powszechnym odczuciem ludzi średniowiecza był strach przed wiecznym zatraceniem. W poszukiwaniu własnego zbawienia Kościół nie wydawał się niektórym być instancją dającą wystarczające gwarancje na uzyskanie życia wiecznego. Dla pojedynczego wiernego, duchowo osamotnionego, jedynie Jezus Chrystus mógł stanowić punkt orientacji w wierze. Chrystologiczna koncentracja nie stanowi zresztą niczego nadzwyczajnego. Takie myśli są typowe dla każdej biblijnie ugruntowanej teologii. Zbawienie pojedynczego człowieka i całej ludzkości związane jest przecież z Jezusem, a nie z żadną inną instancją.

Począwszy od pism Nowego Testamentu, poprzez patrystykę i średniowiecze, niezmiennie przyjmowano, że Jezus Chrystus obecny jest w małej czy wielkiej wspólnotcie zgromadzonej w Jego imię, w Kościele lokalnym i w Kościele powszechnym. Wierzono też, że można Go spotkać w pośrednicząco-zbawczym działaniu sakramentów. W późnym średniowieczu zaczyna się jednak tworzyć swoista diastaza, przedział pomiędzy podmiotem wierzącym a "obiektywnością wiary" – prawdami podawanymi przez Kościół do wierzenia. Z upływem czasu doprowadza to niektórych do odrębnego przeżywania Chrystusa i Kościoła. Subiektywnie i indywidualistycznie nastawione ruchy średniowiecza, mistyka i naśladowanie Jezusa doprowadziły do zaostrzenia tej polaryzacji. W ruchach tych obserwuje się zjawiska pewnego dystansowania się od Kościoła, „transcendowania”, a także już i radykalnej krytyki Kościoła. Reakcją czy też obroną niejednokrotnie był atak kościelnych instancji na te fenomeny.

Czasy nowożytne od samego początku w swej krytyce Kościoła postawiły problem chrystologiczny i soteriologiczny. Podstawowe principia reformacji: *solus Christus*, *sola fides*, *sola gratia* i *sola scriptura* były skierowane przeciwko konkretnemu Kościołowi, tzn. Kościołowi rzymskiemu. Nowa „subiektywna chrystologia”, która opierała się na podstawowych zasadach protestantyzmu, chrystologia wychodząca od podmiotu, postawiła pod znakiem zapytania ówczesną katolicką eklezjologię. Tym samym eklezjologia stała się jednym z centralnych problemów chrystologicznych.

Kościół w okresie reformacyjnym i poreformacyjnym stanęły przed pytaniem, w jakiej mierze „historyczne instancje” partycypują w obiek-



tywności zbawienia? Jeżeli wiara jest czymś obiektywnym, bo wychodzi i opiera się w pierwszym rzędzie na danych Objawienia i na Odkupieniu, to czy historia nie posiada żadnego soteriologicznego znaczenia, gdyż wszystko ugruntowane jest w odwiecznym planie Boga? Czy wiara pojedynczego człowieka posiada jakąś historyczno-soteriologiczną wartość lub też Kościół i jego sakramenty w zupełności wyczerpują pośredniczącą rolę w zbawieniu dokonany przez Boga? W jaki sposób oddziałuje ta obiektywna zbawcza wola Boga w historii, czy tylko chrystologicznie – jedynie w Jezusie Chrystusie, czy też chrystologiczno-ekleziologicznie, tzn. w Jezusie Chrystusie i poprzez Kościół?

Kościół powstałe wskutek reformacji były przekonane, iż mówienie o soteriologicznie pośredniczącej roli Kościoła w jedynym pośrednictwie Chrystusa sprzeciwia się jedyności zbawczego pośrednictwa Jezusa Chrystusa, podważa lub przynajmniej osłabia wiarę w Chrystusa. W odpowiedzi Kościół katolicki próbował wiązać chrystologię z ekleziologią, mówiąc o drugorzędnej zbawczej roli Kościoła.

Nowożytnie chrześcijaństwo we wszystkich swoich odłamach musiało zająć stanowisko, negatywne lub pozytywne, w stosunku do katolickiej nauki o zbawczej roli Kościoła. Można nawet stwierdzić, że powstałe w okresie nowożytnym wyznania chrześcijańskie różnią się ostatecznie w swych podstawach chrystologicznych, każde reprezentuje bowiem swój własny, specyficzny charakter chrystologii, zwłaszcza specyficzny charakter stosunku chrystologii do ekleziologii.

Koncepcje chrystologii usprawiedliwienia wpływały na rozumienie Kościoła, na kształtowanie się poreformacyjnych wyznań i formowanie się nowych ekleziologii.

## **2. *Solus Christus* a ekleziologia reformatorów i Soboru Trydenckiego**

### **a. Myśl Marcina Lutra**

Kiedy Marcin Luter coraz bardziej pograżał się w świadomości grzechu, to nie był on – jak wiemy – poganinem. Więcej jeszcze, był mnichem przestrzegającym przykazań Bożych i kościelnych, żyjącym regułą swego zakonu, korzystającym z wszystkich środków zbawienia,

które przepisy zakonne nakazywały. Mimo bogactwa środków: sakramentów, norm etycznych, praktyk pokutnych, dobrych uczynków itp. nie mógł uspokoić swego sumienia. Dopiero olśniewająca myśl z *Listu do Rzymian* o wyłączności Bożego usprawiedliwienia przez Jezusa Chrystusa pozwoliła mu uwolnić się z „niewoli Prawa”. Ten chrystologiczny przełom uwolnił go od strachu przed potępieniem, pozwolił mu odnaleźć łaskawego Boga. Odtąd jako grzesznik czuł się usprawiedliwiony. Temat „Kościół” nie wpłynął więc na jego doświadczenie usprawiedliwienia, o wiele bardziej zadziałał pewien wewnętrzny moment.

Dla Lutra zdanie się jedynie na Jezusa Chrystusa wydawało się negocjować lub przynajmniej podważać potrzebę instancji pośredniczących<sup>4</sup>. Redukcja własnej aktywności jedynie do wiary (i to przez Boga darowanej) podważała znaczenie działania obliczonego na zasługi życia wiecznego. Koncentracja jedynie na łasce wykluczała potrzebę jakiegokolwiek normy. Konkretny Kościół jako instytucja zbawcza nie tylko utracił dla niego swoje znaczenie, ale został nawet negatywnie postrzegany na tle jedynie potrzebnej wiary w Jezusa Chrystusa. Należy zauważyć, że to postawienie konkretnego Kościoła jako problemu dla subiektywnej chrystologii usprawiedliwienia nie było czymś nowym. Już mistyka i tradycja radykalnego naśladowania Jezusa (najpóźniej od średniowiecznych ruchów żebraczych) miały podobne doświadczenia. W swojej krytyce Luter miał się więc na kogo powołać.

Reformator naturalnie ani nie mógł, ani nie chciał przekreślać prawa Kościoła do istnienia, przeciwko takiemu stanowisku przemawiało bowiem Pismo święte i cała Tradycja. Jednakże, jego zdaniem, Kościół musi być jednoznacznie ugruntowany chrystologicznie, musi być *creatura verbi*<sup>5</sup>. Cała rzeczywistość i życie Kościoła są zakotwiczone w Słowie<sup>6</sup>, w żadnym wypadku Kościół nie jest „matką Słowa”<sup>7</sup>. Kościół składa się z grzeszników, którzy jedynie przez Jezusa Chrystusa zostali usprawiedliwieni. Do konkretnego Kościoła należą jednak nie tylko usprawiedliwieni, ale także inni, którzy tylko zewnętrznie są jego członkami. Luter sięga do starego, pochodzącego z myśli greckiej, rozróżnienia na *ecclesia spiritualis* lub *invisibilis* i *ecclesia visibilis*. Ten ostatni Kościół jest społecznością usprawiedliwionych i nieusprawiedliwionych, jest pewnym *corpus permixtum*. Luter był przekonany, że jeżeli konkretny Kościół zaciemnia jedyne zbawcze pośrednictwo Chrystusa, to takiemu

Kościółowi należy się przeciwstawić, bo on przestał być prawdziwym Kościołem.

Konsekwencją chrystologii Lutra, wynikającą z radykalnego przyjęcia zasady *solus Christu*, musiało być odrzucenie wszelkich instancji pośredniczących. „Realnie egzystujący” Kościół nie miał właściwie prawa bytu. Tylko dzięki bezpośredniej relacji jednostki do Chrystusa i Boga mogła funkcjonować zasada, iż usprawiedliwia jedynie wiara w Chrystusa, czyli że jedynie Chrystus usprawiedliwia. Na jakiegokolwiek drugorzędne pośrednictwo w jedynym pośredniku Jezusie Chrystusie nie było miejsca.

Akceptując powyższy pogląd, Luter stanął przed trudnością. Wprawdzie Jezus Chrystus, który także w swym ludzkim wymiarze partycypuje we wszechobecności (*ubiquitas*) Boga, jest w duchowy sposób obecny w naszych sercach, ale nie znaczy to, iż spełnia On w tym wypadku funkcję pośredniczącą, dzięki której my Go znamy i przyjmujemy. On jest nam znany dlatego, że przed wieloma wiekami żył na ziemi. Właśnie to powiązanie „wywyższonego” Pana z ziemskim Jezusem było od samego początku podstawą dla kształtowania się Tradycji, Pisma i wszelkich innych eklezjalnych elementów. Faktycznie Jezus Chrystus zostaje poznany przez pojedynczego wiernego dzięki Kościołowi, dzięki przepowiadaniem Słowu i sakramentom, które ze swej strony znów potrzebują instytucjonalnego zabezpieczenia.

Luter jako biblista wiedział, że przyjmując *solus Christus*, nie może pominąć Kościoła i istotnych jego funkcji. Problem potrzeby „narzędzi zbawienia” w stosunku do jedynego usprawiedliwiającego Pośrednika próbował rozwiązywać, wskazując po pierwsze na pewne wewnętrzne kryterium we wszystkich kościelnych formach pośrednictwa: one służą zbawieniu, jak długo służą Chrystusowi. Po drugie, Luter dokonuje redukcji istotnych funkcji i zadań Kościoła. Tylko głoszenie słowa Bożego i sprawowanie sakramentów jest niezbędne. Niezbędne wszakże nie jako kościelne czynności, ale z tego powodu, że przez nie działa bezpośrednio sam Jezus Chrystus. W tych granicach jednak „przekaz Kościoła” staje się „słowem Jezusa Chrystusa”, zaś „sakramenty Kościoła” nabierają rangi „sakramentów Jezusa Chrystusa”. Po trzecie, reformatorowi wydawało się, iż znalazł także historyczne kryterium, które jest normą dla chrześcijańskości słowa i sakramentów. Jest nim Pismo święte. Nie znał on

jeszcze – co dopiero odkryło oświecenie – eklezjalnego wymiaru Pisma, sprowadzał jego powstanie wyłącznie do inspiracji Ducha Świętego. Mając do dyspozycji normę biblijną, mógł osądzać, gdzie jedynie Chrystus jest przepowiadany, a gdzie nie. Ta historyczna redukcja do czasów apostołskich pozwoliła mu wszystkie późniejsze tradycje uznawać za „przekazy ludzkie”<sup>8</sup>.

Sumując, można stwierdzić, że eklezjologia należy do istotnych elementów subiektywistycznej chrystologii odkupienia Marcina Lutera. Sama chrystologia czy nawet implikacje jego chrystologicznych założeń nie doprowadziły do podziału w Kościele Zachodnim. Negatywny wpływ wywarły dopiero eklezjalne konsekwencje tej chrystologii.

## **b. Nauka Soboru Trydenckiego**

Zdumiewać może, że Sobór Trydencki w ogóle nie podjął problematyki teologii Kościoła, mimo iż właśnie ona była przedmiotem reformacyjnego sporu. Rozważano wprawdzie niektóre szczegółowe kwestie eklezjologiczne, przede wszystkim z zakresu sakramentologii, czy stosunek Pisma do Tradycji, ale i w przypadku sakramentologii skupiono się na poszczególnych sakramentach, a mniej na ich teologicznych podstawach<sup>9</sup>. Przy sakramencie kapłaństwa poczyniono np. pewne uwagi na temat kościelnego urzędu, ale sprawę papieżstwa – mimo że był to wówczas temat bardzo kontrowersyjny – pominięto, co można tłumaczyć tym, że zagadnienie papieżstwa należało jeszcze wówczas, jak i w całym średniowieczu, bardziej do kanonistyki niż do teologii. Dopiero I Sobór Watykański 1869/70 (z dogmatami o papieżstwie) a właściwie II Sobór Watykański dał pełniejszy zarys katolickiej eklezjologii.

Kanony Soboru Trydenckiego zakończone są formułą *anathema sit*. Tym samym formułowana przez Sobór nauka już od strony formalnej miała – według soborowych ojców – odniesienia do zbawienia człowieka.

Sobór Trydencki stosuje specyficzny sposób argumentacji w kwestiach związanych z usprawiedliwieniem i jedynym pośrednictwem, np. usprawiedliwienie jest wolnym czynem jedynie samego Boga przez Jezusa Chrystusa, jak i również jest ono związane z chrztem lub przynajmniej jego pragnieniem<sup>10</sup>, i tak również chrzest jest konieczny do zbawienia (*necessarium ad salutem*)<sup>11</sup>, konieczne do zbawienia są też

i inne sakramenty, a sama wiara nie wystarczy<sup>12</sup>. Inny przykład: chociaż Jezus Chrystus przez swoją śmierć na krzyżu ofiarował się swemu Ojcu i tak nas odkupił, to polecił również składać Ofiarę na swoją pamiątkę. Jest to prawdziwa Ofiara, którą Kościół na sposób znaku, na sposób sakramentalny, ponawia<sup>13</sup>. Jeszcze inny przykład: chociaż wszystkie sakramenty są z ustanowienia Chrystusa i muszą mieć chrystologiczne uzasadnienie, to zdogmatyzowano również stosunkowo młodą kościelną naukę o siedmiu sakramentach<sup>14</sup>, która nie ma chrystologicznego uzasadnienia. Można by mnożyć przykłady, gdzie zastosowano specyficzną strukturę „jak i również”.

U podstaw powyższych stwierdzeń leży przekonanie, że Kościołowi, jak i jego pośredniczącym strukturom, przysługuje pewna „zbawcza konieczność” lub przynajmniej „zbawcza pożyteczność”. Prawdopodobnie Sobór Trydencki formułując swoje kanony, nie widział najmniejszej sprzeczności między nimi a nauką o jedynym i konstytutywnym zbawczym pośrednictwie Jezusa Chrystusa, a nawet dostrzegał pewien związek. O tym, jak te dwa typy stwierdzeń mają się do siebie, Sobór się nie wypowiedział. Nie wypowiedział się, gdyż właśnie nie było żadnej tematycznej dyskusji dotyczącej eklezjologii. Po prostu uważano: tak jest, czy też: tak musi być. Zarówno w odniesieniu do kwestii: Jezus Chrystus a Kościół i sakramenty, jak i: wiara a sakramenty, Trydent akceptuje dialektyczne typy wypowiedzi posługujące się strukturą „jak i również”, czyli „to, jak i również tamto”.

### 3. Próba krytycznej analizy stanowisk

Od czasów nowotestamentalnych chrystologiczne formuły wyznają zbawcze pośrednictwo Jezusa. Ścisła więź soteriologii z Jezusem z Nazaretu, z Jezusem historii, czyniła niezbędnymi dalsze historyczne figury pośredniczące; powstawały pierwsze wspólnoty uczniów – Kościół, w którym tradycję o Jezusie jako Chrystusie przekazywano w nauczaniu liturgicznym, teologicznym, etyce, zachowaniu socjalnym, w sztuce, a także zabezpieczano ją w pewnym stopniu instytucjonalnie. Różne struktury pośredniczące, a ich ilość wzrastała, otwierały ludziom możliwość poznania Jezusa, doświadczenia Go, jak i równocześnie utrudniały dojście do Niego w Jego Boskiej naturze właśnie ze względu na Jego historyczny, ziemski charakter.

Powstanie Kościoła ze wszystkimi jego następstwami jest konsekwencją chrześcijańskiej wiary w Jezusa Chrystusa. Kościół okazuje się faktycznie niezbędny, konieczny, jeśli ma być rzeczywiście zachowana więź i kontynuacja między Jezusem a Chrystusem. Tak to przez wieki rozumiano i to „pośrednictwo w Pośredniku” nie stanowiło żadnego problemu; Kościół partycypował w zbawczym dziele jedynego Pośrednika-Chrystusa i tym samym sam otrzymywał pewne soteriologiczne znaczenie.

Ta nie w pełni i nie do końca zreflektowana funkcja pośrednictwa Kościoła na przełomie czasów średniowiecza i nowożytności stała się – jak to już wspomniano – przedmiotem nie tylko intensywnego zainteresowania, ale i krytyki. Subiektywizm ówczesnej chrystologii usprawiedliwienia wymuszał odpowiedź na pytanie o soteriologiczną wartość, funkcję tej przestrzeni, jaka jest pomiędzy pojedynczym człowiekiem wierzącym a Jezusem Chrystusem, przestrzeni, którą faktycznie zajmuje Kościół. Podstawowa zasada *solus Christus* nie mogła być przy tym podważona, zaś autonomiczność soteriologicznej funkcji Kościoła z góry wykluczona.

Wyraźne sformułowanie i faktyczne przyjęcie zasady „*solus Christus*” nie rozwiązywało jednak problemu. Kościół także po wystąpieniach reformatorów istniał przecież dalej, a jego główne zadania: głoszenie słowa Bożego, sprawowanie sakramentów itd. musiały być kontynuowane. W dalszym ciągu na odpowiedź czekało pytanie: czy faktycznie realizowane funkcje, zadania Kościoła oraz sposób ich realizacji odpowiadają podstawowej soteriologicznej zasadzie *solus Christus*?

Wyznania chrześcijańskie (każde z osobna) mają swój własny stosunek do zagadnienia soteriologicznego pośrednictwa. Pozycję Lutra i luteran można by tak opisać: odrzucają wszelką soteriologiczną funkcję Kościoła. Instancje pośredniczące, których nie można odrzucić lub nie zauważyć, zostają „odkościelnione”, tzn. zostają zinterpretowane w kategoriach nieeklezyjalnych, mimo ich faktycznego charakteru eklezyjalnego.

Sobór Trydencki przyjmuje przeciwną pozycję. Syntetyzując lub dopełnieniowo eklezyjalne pośrednictwo wiąże z treścią zasady *solus Christus*, ale nie stroni od mówienia o soteriologicznej funkcji Kościoła<sup>15</sup>. Dla katolików Kościół pozostaje instancją zbawczą – wprawdzie

nie dzięki własnej mocy, ale z ustanowienia Jezusa Chrystusa i dzięki Jego mocy. W ten sposób też, chociaż nie pojedyncze eklezjalne figury pośredniczące zostają wprost chrystologicznie związane i ugruntowane, tylko Kościół jako całość, to jednak pośrednio także i one.

Dziś można by nawet powiedzieć, że podstawowa soteriologiczna zasada, mówiąca o usprawiedliwieniu jedynie w Jezusie Chrystusie interpretowana w ramach struktury „jak i również” ma ekumeniczny charakter. Ona wcale nie musi przekreślać lub nie uwzględniać eklezjalnego wymiaru pośrednictwa. Pozwala mówić o chrystologicznej bazie sakramentów: Jezus Chrystus ustanowił sakramenty; ponieważ zaś Bóg działa w nich, działają one *ex opere operato*. Podobnie na gruncie chrystologicznym można powiedzieć, że święci są świętymi dzięki łasce Jezusa Chrystusa. Protestanci obawiają się jednak, że sakramenty święci zdobywają w praktyce w pewnym stopniu własną dynamikę, która często realizuje się bez uwzględniania jedyne, który usprawiedliwia – Jezusa Chrystusa. To niebezpieczeństwo pośredniczącego usamodzielnienia się Kościoła i jego elementów pozostaje zwłaszcza w katolicyzmie, gdzie najwyraźniej funkcjonuje wspomniana zasada.

Luter jak i Trydent faktycznie przyjmują *solus Christus* jako podstawową soteriologiczną zasadę; różnią się, kiedy każdy na swój sposób podporządkowuje jej Kościół. Patrząc z pewnego dystansu historycznego i teologicznego na ujęcia szczegółowe, można powiedzieć, iż żadne rozwiązanie nie jest w pełni zadowalające. Każde ma swoje zalety, ale także i słabe strony.

Luterańska koncepcja w mocniejszym świetle ukazuje zasadę *solus Christus* niż to czyni strona katolicka. W teologii katolickiej, mimo związania Kościoła z Jezusem Chrystusem i tym samym pewnej heteronomii, istnieje niebezpieczeństwo, że wszystkie konkretne środki, w których realizuje się Kościół, a więc sakramenty, nauczanie, interpretacja Pisma itd., mimo wszystko w pierwszym rzędzie posiadają pewien kościelny kontekst, wiążą jednostkę z Kościołem i tym samym Kościół faktycznie zdobywa wcale niemałe egzystencjalne znaczenie.

Z drugiej strony w stosunku do opcji Lutra rodzi się pytanie, czy aż tak wiele daje programowe spychanie na margines eklezjalnego pośrednictwa Jezusa Chrystusa i czynienie tak, jakby można było Słowo czy sakramenty teologicznie oddzielić od ich kościelnej formy. Od okresu



oświecenia wiadomo przecież, że Pismo św. ma eklezjalny wymiar, jego kanon jest „tworem Kościoła”, zaś głoszone „słowo” (kazanie, homilia) nigdy nie jest tożsame z Biblią, ale – także w luterańskich Kościołach – nasiąknięte bywa eklezjalną tradycją.

Mimo odmiennych eklezjologii między Kościołem rzymskokatolickim a Kościołami protestanckimi w czasach współczesnych, w dobie ekumenizmu, daje się odczuć trend szukania podobieństw<sup>16</sup>. Problem jedności usprawiedliwienia w Chrystusie i zbawczej roli Kościoła stał się jednym z tematów dialogu katolicko-luterańskiego na forum światowym. W 1993 roku opublikowano raport końcowy trzeciej fazy dialogu katolicko-luterańskiego, noszący tytuł: *Kościół i usprawiedliwienie*,<sup>17</sup> a w 1997 roku stworzono ostateczny projekt *Wspólnej Deklaracji w Sprawie Nauki o Usprawiedliwieniu*<sup>18</sup>, którą podpisano w Augsburgu w Święto Reformacji 1999 roku.

#### 4. Nowe ujęcia w dokumentach dialogu katolicko-luterańskiego

Raport końcowy *Kościół i usprawiedliwienie* jest najobszerniejszym spośród wszystkich dotychczasowych raportów Komisji ds. Dialogu; obejmuje on pięć rozdziałów, które mają różną objętość. Rozdział pierwszy konstatuje wzajemną przynależność usprawiedliwienia i Kościoła, bez wnikania w relację między obu czynnikami. Stwierdza się, że usprawiedliwienie i Kościół nie mogą być od siebie oddzielone: są one prawdami wiary, fundamentalnymi artykułami wiary; usprawiedliwienie i Kościół opierają się na tajemnicy Chrystusa i Trójcy Świętej (nr 6 i 7) są niezasłużonymi podarunkami łaski (nr 8 i 9). Rozdział drugi mówi o trwałym źródle Kościoła, którym jest Jezus Chrystus<sup>19</sup>. Najpierw mowa jest o wybraniu Izraela jako trwałej podstawie Kościoła (nr 13-17), potem o ustanowieniu Kościoła w wydarzeniu Chrystusowym; wszystko to zostaje podsumowane słowem Lutera o Kościele jako *creatura evangelii*<sup>20</sup>, które cieszy się pełną akceptacją eklezjologii katolickiej<sup>21</sup>. Rozdział trzeci mówi, że Kościół jest Kościołem Trójjedynego Boga, ludem Bożym (nr 51-55), Ciałem Chrystusa (nr 56-58), Świątynią Ducha Świętego (nr 59-62). Końcowe fragmenty tego rozdziału wprowadzają już do kontrowersyjnych zagadnień eklezjologicznych, którymi zajmuje się obszerny rozdział czwarty: „Kościół jako odbiorca i pośrednik zbawie-



nia”. Rozdział piąty i zarazem ostatni dotyczy misji i eschatologicznego spełnienia się Kościoła.

Przedmiotem największych dyskusji był rozdział czwarty, w którym dochodzi do jednoznacznego wyartykułowania różnic katolicko-luterańskich w rozumieniu Kościoła i wzajemnie krytycznych zapytań. Tytuł: „Kościół jako odbiorca i pośrednik zbawienia” oddaje ogólnie zawartość rozdziału, lecz pod żadnym pozorem nie może być rozumiany w ten sposób, jakoby oba jego pojęcia – „Kościół jako odbiorca” i „Kościół jako pośrednik” zbawienia – charakteryzowały w pierwszym przypadku luterańskie, w drugim zaś katolickie rozumienie Kościoła. Takie ujęcia, które obce są luterańskiemu czy katolickiemu rozumieniu Kościoła, zostają z góry odrzucone. „Kościół jako odbiorca i pośrednik zbawienia” – to wspólne, katolicko-luterańskie rozumienie Kościoła. Chodzi o dwa zasadniczo nierozłączne aspekty bycia Kościołem, ale – powiada się słusznie – w *dziejach teologii różnie rozkładano tutaj akcenty* (nr 108). I trzeba dodać: tak bardzo różnie, że te odmienności w rozkładaniu akcentów a zwłaszcza konsekwencje tego rozkładania, były odczuwane i oceniane jako doniosłe różnice merytoryczne. Dzieje się tak dlatego, iż myśl luterańska w świetle nauki o usprawiedliwieniu czuwa nad tym, aby Kościół uważał się za owoc i twór zbawczego działania Boga, natomiast myśli katolickiej zależy szczególnie na tym, aby zachowany został aspekt boskiego posłannictwa i misji Kościoła<sup>22</sup>.

W powyższej perspektywie dokument zajmuje się najpierw rozumieniem Kościoła jako *congregatio fidelium* (nr 108-117). To pojęcie Kościoła jest szczególnie bliskie i ważne dla myśli luterańskiej. Gdy mówi się o Kościele jako zgromadzeniu wiernych, zgromadzeniu usprawiedliwionych przez wiarę, akcent spoczywa całkowicie na Kościele jako odbiorcy zbawienia. Również jednak katolicy – od średniowiecza poprzez *Catechismus Romanus* aż do Vaticanum II – akceptują *congregatio fidelium* jako opis Kościoła. Dla jednych i drugich, katolików i luteran, oznacza to, że Kościół-zgromadzenie wiernych otrzymuje od Chrystusa swój byt i zarazem misję dalszego przekazywania wiary. W ten sposób jest przez swojego Pana włączony *do służby na rzecz pośrednictwa w zbawieniu* (nr 117).

Sytuacja przedstawia się podobnie, gdy strona katolicka mówi o Kościele jako *sakramencie zbawienia* (nr 118-134). Na krytykę luterańską,

iz posługiwanie się takim pojęciem przyczynia się do zaciemnienia faktu, że Kościół otrzymuje swoje zbawienie zawsze od Chrystusa, a więc jest *odbiorcą zbawienia*, strona katolicka odpowiada następująco: za pomocą pojęcia „sakrament” zostaje wyrażone *uniwersalne posłannictwo Kościoła*, ale zarazem także *jego radykalna zależność od Chrystusa* (nr 122); tylko jako nieustanny odbiorca zbawienia Kościół może być także *pośrednikiem, sakramentem* zbawienia dla świata.

Mówienie o Kościele jako sakramencie w powyższym ujęciu może liczyć na aprobatę ze strony luterńskiej (por. nr 126). Aspekt Kościoła jako służebnicy i matki, która rodzi każdego chrześcijanina i oswaja go ze słowem Bożym (Luter) przynależy również do luterńskiego rozumienia Kościoła (nr 127). Mimo to strona luterńska nie wyzbyła się wszystkich zastrzeżeń związanych z wypowiedziami o Kościele jako sakramencie; wątpliwości budzą zwłaszcza eklezjologiczne konsekwencje tych wypowiedzi (nr 128-130), choć są to zastrzeżenia, które również teologowie katolicy biorą pod uwagę (nr 131).

*Wspólna Deklaracja w Sprawie Nauki o Usprawiedliwieniu*, która bazuje na dokumencie *Kościół i usprawiedliwienie*, pozwala mówić, że członkowie Komisji katolicko-luterńskiej doprowadzili do uzgodnienia scharakteryzowanego jako *konsens zróżnicowany*. Oznacza to, że nie osiągnięto wprawdzie jednolitej formy nauki o usprawiedliwieniu, ale że dwie różnie ukształtowane nauki o usprawiedliwieniu są ze sobą zgodne.

## 5. Wnioski końcowe

Dzisiejsze Kościoły i wyznania protestanckie można w znacznym stopniu widzieć jako wynik reformacyjnych kontrowersji na temat chrystologii usprawiedliwienia<sup>23</sup>. Wskutek subiektywistycznych skłonności tej formy chrystologii dochodziło do wewnętrznych napięć i zewnętrznych aporii. Dzięki współczesnym dialogom doktrynalnym Kościoły chrześcijańskie w duchu ekumenizmu szukają punktów stycznych, które mogłyby tworzyć stabilną płaszczyznę pojednania.

Wyznania są zgodne co do tego, iż po pierwsze, o zbawieniu każdego pojedynczego człowieka decyduje Bóg swą odwieczną wolą (protestanci mówią wprost o predestynującej woli Boga). Zbawcza wola Boga

potrzebuje jednak pośrednictwa Jezusa Chrystusa; dopiero przez Jego śmierć i zmartwychwstanie zostały spełnione warunki usprawiedliwienia człowieka. W tym podstawowym założeniu wszystkie wyznania chrześcijańskie są ze sobą zgodne, różnią się tylko stopniem zaakcentowania jednego czy drugiego komponentu, bądź to metahistorycznych obiektywności, bądź też ściśle chrystologicznego pośrednictwa.

Po drugie, wszystkie wyznania są zgodne, iż oprócz woli Boga i usprawiedliwienia w Jezusie Chrystusie nie ma w historii żadnego innego autonomicznego soteriologicznego faktu. Teologie wyznań różnią się tylko radykalnością sądu na temat naturalnej wartości tego, co doczesne i historyczne.

Wszyscy są zgodni, po trzecie, że także po usprawiedliwieniu człowiek nie jest w stanie wnieść żadnego autonomicznego wkładu nie tylko w swoje zbawienie, ale także i uświęcenie. Istnieją tylko różnice w ocenie możliwości współpracy człowieka z daną przez Boga łaską. O ile reformatorzy – także Kalwin, mimo iż ludzkiemu działaniu przypisywał wielkie znaczenie – i zasadniczo również Trydent mówili o łasce uświęcenia, wskazując na Boży dar, to teologia katolicka pozwala wyraźnie mówić także o „naszej” sprawiedliwości czy uświęceniu, wskazując na potrzebę ludzkiej aktywności.

Pewna chrześcijańska jedność istnieje nawet w kwestii samego rozumienia Kościoła. Wszystko, co Kościół czyni Kościołem Jezusa Chrystusa, jest dziełem Boga przez Jezusa Chrystusa.

Główne różnice poglądów dotyczą odpowiedzi na pytanie, które kościelne wydarzenia partycypują w zasadzie *solus Christus* i obiektywności zbawczej woli Boga. Inaczej mówiąc, międzywyznaniowe różnice dotyczą historii czy też tego, co historyczne.

Trzeba zauważyć, że żadne ze współczesnych wyznań chrześcijańskich, jak i również żadna z komisji ds. dialogów doktrynalnych, nie wypracowały odpowiedzi, która zadowalałaby wszystkich. Wydaje się, iż pytania stawiane przez chrystologię usprawiedliwienia od czasu reformacji nie są rozwiązywalne na płaszczyźnie samego dialogu teologicznego. Dialog umożliwia zbliżenie stanowisk poprzez wyjaśnienie pojęć. To już zrobiono. Dziś coraz bardziej staje się oczywiste, że Kościoły chrześcijańskie – każdy ze swoją chrystologią usprawiedliwienia – stoją przed tym samym problemem, przed którym swego czasu

stała chrystologia hellenistyczna. Potrzeba nam porównywalnego z Chalcedonem nowożytnego międzywyznaniowego Soboru, który by to trudne *status quo* doprowadził do formy powszechnie przyjętej i zobowiązującej.

### Dyskusja

– Ks. Z. Morawiec: Bardzo dziękuję księdzu profesorowi za referat, w którym pojawił się również wątek ekumeniczny. Dobrze się składa, że jest obecny pośród nas ks. Kałużny, który prowadzi – zarówno w naszym seminarium, jak i w Papieskiej Akademii – wykłady z zakresu teologii prawosławnej. Może to być zapowiedzią ciekawej dyskusji.

Proszę bardzo, otwieram dyskusję.

– Ks. T. Kałużny: Moje pytanie dotyczy bardzo interesującego wątku ewentualnej perspektywy wspólnego Soboru wszystkich wyznań chrześcijańskich. Jakie realne możliwości widzi ksiądz Profesor na zwołanie takiego Soboru? Bo również w relacjach Kościoła katolickiego i prawosławnego taki sobór byłby rozwiązaniem. Według opublikowanej informacji Sobór ogólnoprawosławny ma być zwołany jeszcze w tym roku, natomiast jeżeli chodzi o Sobór, który uwzględniałby jeszcze wspólnoty protestanckie, byłoby to wielkie wydarzenie od strony ekumenicznej. Jakie realne możliwości widzi ks. Profesor w perspektywie najbliższej czy dalszej?

– Ks. P. Jaskóła: Uważam, że jest to „muzyka przyszłości”. W najbliższej perspektywie, a nawet dalszej, takiej możliwości nie widzę. Chodziło mi jedynie o pewne zaznaczenie metodologiczne. Otóż pewne sprawy mogą być rozwiązane jedynie przez taki Sobór, jaki miał miejsce np. w Chalcedonie. W aktualnej sytuacji rozbitcia chrześcijaństwa jest to sprawa niezwykle trudna. Widzimy chociażby, jak trudnymi drogami dochodzi się do zwołania ogólnoprawosławnego soboru. Przygotowania trwają już dziesiątki lat. Tym większe trudności byłyby ze zwołaniem ogólnochrześcijańskiego soboru, dlatego – między innymi – że kościoły pochodzące z okresu poreformacyjnego mają zupełnie inne struktury. Kto miałby reprezentować ten kościół? W jakiej formie sobór miałby być przeprowadzony? W dzisiejszej sytuacji jest to kwestia trudna do zaplanowania. Problemy teologiczne mogą być jednak rozwiązane przez

powszechną akceptację i później recepcję ze strony Kościołów. Bez tej akceptacji trudno mówić, że będziemy posiadali jedną naukę. Kościoły dalej będą różnie akcentowały te same lub odmienne prawdy wiary i też uważam, że przez najbliższe dziesiątki lat będziemy musieli pozostać na etapie zróżnicowanego konsensusu. Grupy do spraw dialogu będą rozwiązywały wiele kwestii, ale kolejny etap ekumenizmu, jakim jest akceptacja i recepcja przez Kościoły będzie wciąż bardzo trudny.

– Ks. D. Kowalczyk SJ: Kilka dni temu brałem udział w sympozjum poświęconym problematyce *Dominus Iesus*, zorganizowanym przez Papieski Wydział Teologiczny „Bobolanum”. Jednym z ciekawszych wątków, który się tam pojawił, był problem związku między chrystologią i eklezjologią. Padło tam pytanie czy potrzebny był czwarty rozdział tej deklaracji? Podejmując kwestie eklezjalne, spowodował, że w Polsce i całej Europie nie podjęto podstawowego wątku deklaracji (chrystologicznego), ale skupiono się na kwestiach eklezjalnych, i to w taki sposób, który nazwałbym brzydkim. Deklaracja zamiast być manifestacją wspólnej wiary w Jezusa Chrystusa, a mogła być czymś takim w Roku Jubileuszowym, stała się okazją do kłótni pomiędzy chrześcijanami (zerwane zostały np. różne spotkania ekumeniczne). W sympozjum, o którym mówię, brał udział luteranin, prof. Karol Karski z ChAT-u. W pewnym sensie wyraził zrozumienie dla postawy katolików, którym trudno mówiąc o Chrystusie nie mówić o Kościele, gdyż w teologii katolickiej chrystologia bardzo mocno implikuje eklezjologię. Powiedział dalej, że protestanci mają jakby większą swobodę teologiczną i w gruncie rzeczy wyraził żal, że w Deklaracji pojawił się czwarty rozdział. Mam w związku z tym pytanie do księdza profesora: czy nie można było pominąć pewnych – dość spornych – kwestii eklezjologicznych. Bynajmniej nie w imię tuszowania prawdy, ale po to, aby skoncentrować uwagę na tym, co łączy? Bo wiemy skądinąd, że obrońcy owego czwartego rozdziału wyrażają obawę, że byłoby to nieszczerze wycofanie się z tego, w co rzeczywiście wierzymy.

– Ks. P. Jaskóła: Oczywiście, sprawą dyskusyjną jest czy ten czwarty rozdział był potrzebny czy nie. Gdyby Deklarację pisał W. Kasper, pewnie by go nie było. Ponieważ jednak pisał ją kardynał Ratzinger – jest. Trzeba wziąć pod uwagę zamierzenia, jakimi kierował się kard. Ratzinger, pisząc Deklarację, którą ostatecznie poparł też swoim autorytetem sam papież.

Pierwsze reakcje rzeczywiście były bardzo negatywne. Pamiętajmy jednak, że prasa zachodnia na wszelkie dokumenty papieskie reaguje na ogół negatywnie. Ksiądz abp. Nosol mówił, że w czasie, kiedy opublikowano Deklarację, trwało spotkanie komisji katolicko-luterańskiej we Włoszech. I chociaż nikt jeszcze nie znał jej treści, pierwszą reakcją na wieść o pojawieniu się Deklaracji była chęć zerwania rozmów. U nas w tym samym czasie miało się odbyć spotkanie ekumeniczne, także w Lublinie zaplanowane było sympozjum, które zdecydowano się odwołać, gdyż tego chciała w ramach protestu strona niekatolicka. Wydaje mi się, że w tych sprawach często więcej jest polityki niż rzeczowego zagłębienia się w temat. Sam miałem możliwość usłyszenia tego, co mówił kard. Ratzinger w czasie swego pobytu w Polsce. Wyraził wtedy swoje przekonanie, że pomimo początkowej fali krytyki, jaką wywołała Deklaracja, wyraźnie pokaże ona światu i Kościołom niechrześcijańskim, jakie jest stanowisko Kościoła katolickiego w kwestiach soteriologicznych związanych z osobą Chrystusa, jak i w tej soteriologii, która mieści się w eklezjologii. (...) Ostatecznie uważam, że gdyby Deklarację pisał ktoś inny, to więcej byłoby elementów pojednawczych. Kardynał Ratzinger próbuje pewne rzeczy porządkować, być może jest to przywilej także jego wieku. Kiedy wie, że jego funkcja stróża czystości katolickiej wiary powoli się kończy, chciałby pozostawić po sobie – jako Niemiec – porządek.

– Ks. Z. Morawiec: Ksiądz profesor postawił problem, czy to dobrze, że w Deklaracji został umieszczony czwarty rozdział. Jeśli odwołamy się do tego, co mówił ks. profesor Rusecki o Chrystusie totalnym, tzn. o osobie Jezusa Chrystusa i Jego indywidualnym losie, oraz o losie wspólnoty, która się wokół Niego zgromadziła i jest Kościołem, to widzimy, że te dwa aspekty są tak ze sobą zintegrowane, iż nie wydaje mi się, by można było myśleć o jednym bez drugiego. Dlatego mówiąc o chrystologii, nie możemy nie mówić o eklezjologii. Taka jest moja intuicja. Nie wiem, czy ks. profesor Rusecki nie chciałby czegoś w tej kwestii dopowiedzieć?

– Ks. M. Rusecki: Współczesna refleksja, uprawiana zarówno w ramach teologii biblijnej, jak i całej teologii katolickiej, jest jednoznaczna, gdy idzie się właśnie po linii Chrystusa totalnego. Jeżeli mówimy o Chrystusie, to w sposób bezwarunkowy musimy mówić o Kościele.

Ksiądz Kwiatkowski, idąc za niektórymi teologami, w Chrystusie, w Jego idei chrystokratycznej wyróżnił dwa rodzaje świadomości: genetyczną i funkcyjną, które są przejawem tej samej świadomości mesjańskiej Chrystusa. Pierwsza dotyczy Jego synostwa Bożego, druga zaś misji społecznej, odkupieńczej – eklezjalnej. Ale obydwa te rodzaje są tylko pewnymi aspektami tej samej świadomości chrystokratycznej. Jeżeli przyjmuje się boskie posłannictwo Jezusa Chrystusa i Jego pośrednictwo zbawcze (Jezus – pośrednik, ale i sam Zbawiciel), czyli wcielenie Logosu, Jego nauczanie, działanie, mękę, śmierć i zmartwychwstanie jako soteryczne dzieła, to i założenie Kościoła musimy uznać za dzieło soteryczne. Twierdzenie „Chrystus – tak, Kościół – nie” jest odrzucaniem części dzieła Jezusa Chrystusa, bowiem Chrystus jest obecny nadal w Kościele. Jest to więc kawałkowanie chrystologii, odcinanie się właściwie od Chrystusa obecnego w swoim Kościele, w dziejach, bo Kościół to ostatni etap w historii zbawienia. Czyżbyśmy chcieli historię zbawienia kończyć na wydarzeniach paschalnych? Przecież wydarzenia paschalne to początek czasu Kościoła żyjącego wydarzeniem Chrystusa. Tak jak czasy przedchrystusowe zmierzały ku pełni mesjańskiej w Jezusie Chrystusie, tak czasy Kościoła żyją wydarzeniem Jezusa Chrystusa, czerpią z niego, a jednocześnie w ramach czasu linearnego zmierzają ku pełni eschatycznej. Dlatego myślę, że te sprawy wymagają większego uporządkowania i głębszej refleksji w świetle wiary.

– Ks. Z. Morawiec: Zapraszam ks. dr Kubackiego do wygłoszenia referatu.

## Przypisy

<sup>1</sup> Tłum. A. Lis, Katowice 1997.

<sup>2</sup> Tamże 149.

<sup>3</sup> Opracowania podręcznikowe z zakresu historii Kościoła potwierdzają, że średniowieczny Kościół zdawał się niektórym kręgom przesłaniać Chrystusa, utrudniać do Niego „wolny dostęp”. Radykalna krytyka Kościoła w okresie reformacji zwróciła się konkretnie przeciwko Kościołowi rzymskiemu, który – według reformatorów – zaciemniał prawdę o jedynym pośrednictwie między Bogiem a człowiekiem zrealizowanym w osobie Jezusa Chrystusa. Dzisiejsze zainteresowania tą kwestią coraz częściej przesuwają się w kierunku innych religii: na ile – przyjmując soteriologiczne rozumienie zasady *solus Christus* – inne religie można uważać za środki zbawienia. Zob. M. Uglorz, *Od samoświadomości do świadectwa wiary*, Warszawa 1995, s.90; zob. też T. Dola, *Jedyność Chrystusa a chrystologia współczesna*, *Communio* (Pl) 17(1997)2,79-91.



- <sup>4</sup> Zwięzły zarys luterkańskiej eklezjologii dają J. Gross i M. Uglor, [w:] *Porównanie wyznań*, red. E. Pokorska, Warszawa 1988, s. 31 – 34. Poglębione studium teologicznej myśli Lutra zawiera książka M. Uglorza, *Marcin Luter. Ojciec Reformacji*, Bielsko Biała 1995.
- <sup>5</sup> *Werke. Kritische Gesamtausgabe*, Weimar 1883-8, 6, 560,36 – 561,1. Dalej skrót: WA.
- <sup>6</sup> WA 7, 721,12.13.
- <sup>7</sup> *Ecclesia enim est filia, nata ex verbo, non est mater verbi*. WA 42, 334,12.
- <sup>8</sup> Por. *Artykuły Szalkaldzkie*, [w:] *Wybrane Księgi Symboliczne Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego*, Warszawa 1980, 374nn.
- <sup>9</sup> Jedynie 13 kanonów. Zob. D 1600 – 1613; BF VII, 209 – 221.
- <sup>10</sup> D 1524.
- <sup>11</sup> D 1618.
- <sup>12</sup> D 1604; por. D 1608.
- <sup>13</sup> D 1751.
- <sup>14</sup> D 1601.
- <sup>15</sup> Odnosi się to też do „Kościoła niewidzialnego”, o którym Luter pisze wprawdzie pozytywnie, ale nie przyznaje mu żadnej roli w pośrednictwie zbawienia.
- <sup>16</sup> Przykłady można by mnożyć: luteranie, którzy kiedyś zrezygnowali z urzędu biskupiego a swoich zwierzchników nazywali superintendentami, dziś w wielu Kościołach znów wracają przynajmniej do nazwy „biskup”. Wszyscy protestanci zredukowali ilość sakramentów, ale w dalszym ciągu zachowują odpowiednie kościelne liturgiczne akty, np. ordynację czy błogosławienie małżeństw. Homilia zajmuje istotne miejsce we wszystkich wyznaniach, a jej treść – przynajmniej dziś – nie różni się zawsze specyfiką konfesyjną, ale innymi kryteriami. Podobnie gdy chodzi o funkcjonowanie struktur kościelnych: niezależnie czy są one papieskie, episkopalne, prezbiterialne czy synodalne, to główne formy duszpasterstwa są we wszystkich podobne. Pojedynczy chrześcijanin wszędzie czuje się członkiem pewnej wspólnoty, która faktycznie jest prowadzona przez duchowego przewodnika – przy różnym stopniu uczestnictwa innych gremiów; czuje się też członkiem większej wspólnoty, diecezji czy Kościoła krajowego. Te uogólniające uwagi nie chcą zacierać istotnych różnic między wyznaniem chrześcijańskim, nie jest bowiem obojętne do jakiego Kościoła się należy. Funkcjonuje jednak u wszystkich chrześcijan, u każdego z osobna, pewne doświadczenie „Kościoła” i przy zachowaniu świadomości wszelkich różnic i podobieństw, odgrywa ono porównywalną między Kościołami „soteriologiczną” rolę.
- <sup>17</sup> Tłumaczenie dokonane na podstawie wersji niemieckiej i angielskiej przez Karola Karskiego ukazało się w „Studiach i Dokumentach Ekumenicznych” 11(1995) 2,43-138.
- <sup>18</sup> Tłumaczenie dokonane na podstawie wersji niemieckiej przez Karola Karskiego ukazało się w „Studiach i Dokumentach Ekumenicznych” 13(1997) 2,67-86.
- <sup>19</sup> Por. 1 Kor 3,11.
- <sup>20</sup> WA 2,430.
- <sup>21</sup> Nr 37, por. LG 20.
- <sup>22</sup> H. Meyer, *Kościół i usprawiedliwienie. Uwagi do Raportu końcowego trzeciej fazy międzynarodowego dialogu katolicko-luterńskiego (wrzesień 1993)*, [w:] „Studia i Dokumenty Ekumeniczne” 11(1995) 1,9-20.
- <sup>23</sup> Por. E. Troeltsch, *Protestantisches Christentum und Kirche in der Neuzeit*, [w:] *Die Kultur der Gegenwart. Ihre Entwicklung und ihre Ziele*, red. P. Hinneberg, Leipzig 1906, 254 – 266.





ks. dr Zbigniew Kubacki SJ

## GRANICE CHRZEŚCIJAŃSKIEJ CHRYSSTOLOGII W ŚWIETLE DEKLARACJI *DOMINUS IESUS*

Jak wskazuje sam podtytuł Deklaracji *Dominus Iesus* – „o jedyności i powszechności zbawczej Jezusa Chrystusa i Kościoła” – podejmuje ona dwa istotne, fundamentalne zagadnienia teologii chrześcijańskiej: chrystologiczne i eklezjologiczne. Choć, szczególnie w teologii katolickiej, dyscypliny te są ze sobą ściśle powiązane, można je wyodrębnić. Tak zresztą czyni klasyczny podział teologii na traktaty, tak też czyni *Dominus Iesus*. Pierwsze trzy rozdziały poświęcone są zagadnieniom chrystologicznym, zaś trzy pozostałe zagadnieniom eklezjologicznym. Celem tego wystąpienia będzie przedstawienie i usytuowanie w świetle Deklaracji chrystologii trzech współczesnych teologów związanych mniej lub bardziej z pluralistyczną teologią religii: Johna Hicka, Raymondou Panikkara i Jacquesa Dupuis. W moim wystąpieniu, które siłą rzeczy będzie miało charakter powierzchowny, chciałbym pokazać, jak wielka przepaść istnieje między tezami J. Hicka i R. Panikkara z jednej strony, a tezami J. Dupuis z drugiej. Kryterium analizy i oceny wszystkich tez będzie Deklaracja *Dominus Iesus*, szczególnie jej trzy pierwsze rozdziały. W rozdziałach tych stwierdza się m.in., iż:

– „w Jezusie Chrystusie dokonało się pełne i ostateczne objawienie zbawczej tajemnicy Boga. Dlatego słowa, czyny i całe historyczne wydarzenie Jezusa, chociaż są ograniczone jako rzeczywistość ludzka, mają jako podmiot Osobę Bożą wcielonego Słowa «prawdziwego Boga i prawdziwego człowieka», a zatem zawierają w sobie ostateczne i pełne objawienie zbawczych dróg Boga, aczkolwiek głębia tajemnicy Bożej sama w sobie pozostaje transcendentna i niewyczerpana. Prawda o Bogu nie zostaje przekreślona ani uszczuplona przez to, że jest wypowiedziana ludzkim językiem” (DI 6);

– „Jezus z Nazaretu, Syn Maryi – i tylko On – jest Synem i Słowem Ojca. Słowo, które «było na początku u Boga» (J 1,2), jest tym samym, które «stało się ciałem»” (J 1,14) (DI 10);

– istnieje ścisła więź „pomiędzy tajemnicą zbawczą Słowa wcielonego i tajemnicą Ducha Świętego, urzeczywistniającego jedynie zbawczy wpływ Syna, który stał się człowiekiem, w życiu wszystkich ludzi powołanych przez Boga do jedyne go celu – zarówno tych, którzy historycznie poprzedzili Słowo wcielone, jak i tych, którzy żyją po Jego wejściu w historię” (DI 12);

– „postać Jezusa ma taki walor zbawczy, iż jedynie On, jako Syn Boży wcielony, ukrzyżowany i zmartwychwstały, z polecenia Ojca i w mocy Ducha Świętego, ma zadanie przynieść objawienie (por. Mt 11,27) i życie Boże (por. J 1,12; 5,25-26; 17,2) całej ludzkości i każdemu człowiekowi” (DI 15).

Ogólna teza mego wystąpienia brzmi następująco: głównym i zasadniczym kryterium ortodoksyjności chrześcijańskiej chrystologii jest postrzeganie Jezusa Chrystusa jako „prawdziwego Boga i prawdziwego człowieka”, jako pełne i normatywne objawienie Boga oraz jako jedyne go i powszechnego Zbawiciela wszystkich ludzi.

### **John HICK**

W swoich książkach poświęconych chrześcijańskiej teologii religii J. Hick wzywa chrystologię chrześcijańską do dokonania swoistej „rewolucji kopernikańskiej”<sup>1</sup>. Rewolucja Kopernika polegała na odkryciu, że to nie Słońce kręci się wokół Ziemi, ale Ziemia wokół Słońca. Rewolucja w teologii, jaką proponuje Hick, to radykalna zmiana spojrzenia na inne religie i na ich relacje do chrześcijaństwa – zmiana spojrzenia, która zasadza się na nowej, odmitologizowanej interpretacji tożsamości Jezusa Chrystusa i tajemnicy Wcielenia. W ujęciu klasycznej teologii – stwierdza Hick – inne religie krążyły wokół chrześcijaństwa, jak przed Kopernikiem Słońce krążyło wokół Ziemi. W ujęciu teologii pluralistycznej wszystkie tradycje religijne, z chrześcijaństwem włącznie, krążą wokół Boga, który jako jedyny znajduje się w centrum. Ale to nie wszystko. Zdaniem Hicka, to nie tylko chrześcijaństwo jako religia winno zejść z centrum na orbitę, ale również sam Jezus Chrystus. Innymi słowy, uważa on, że radykalna

krytyka eklezjocentryzmu z jego aksjomatem „*Extra Ecclesiam salus nulla*” nie może zatrzymać się na tezach teologii inkluzywistycznej – reprezentowanej obecnie przez większość teologów chrześcijańskich oraz przez Magisterium Kościoła i Deklarację *Dominus Iesus* – lecz musi iść dalej, tzn. postawić w centrum Boga i uznać Jezusa Chrystusa za jedną z wielu manifestacji działania Boga *ad extra* i jednego spośród wielu pośredników zbawczej łaski Boga. Innymi słowy, Hick nie tylko odrzuca jedyność chrześcijaństwa jako religii, ale także jedyność Jezusa Chrystusa jako jednego i powszechnego Zbawiciela wszystkich ludzi oraz jako Tego, w którym Bóg objawił się w sposób pełny i normatywny. Mówiąc jeszcze inaczej, centralnym punktem krytyki tzw. klasycznej teologii religii (jaką jest obecnie koncepcja inkluzywistyczna) przez J. Hicka jest jego krytyka jedyności Jezusa Chrystusa jako „prawdziwego Boga”. Na niej się zasadza i z niej wypływa cała pluralistyczna teologia tego angielskiego teologa i filozofa religii.

### **Chrystologia Johna Hicka**

Hick krytykuje i w konsekwencji odrzuca ortodoksyjną chrystologię, która postrzega Jezusa z Nazaretu jako „prawdziwego Boga i prawdziwego człowieka”, jako wcielonego Boga, który stał się człowiekiem. Jego zdaniem ta „klasyczna chrystologia” jest błędna, gdyż pojmuje Boże Wcielenie w sposób literalny i dosłowny. Podobnie w sposób literalny i dosłowny pojmuje ona boskość Jezusa. Hick podaje trzy argumenty sprzeciwiające się owej klasycznej chrystologii. Po pierwsze, sam Jezus nie nauczał, że jest „prawdziwym Bogiem”, że jest Bogiem wcielonym<sup>2</sup>. Po drugie, wiara Kościoła, zdefiniowana na soborach Nicejskim i Chalcedońskim, że Jezus Chrystus jest „prawdziwym Bogiem i prawdziwym człowiekiem” nigdy nie została wyrażona w sposób satysfakcjonujący ani nasz rozum, ani naszą wiarę. W końcu, po trzecie, wiara chrześcijan w bóstwo Jezusa Chrystusa, i w konsekwencji w wyższość chrześcijaństwa nad innymi religiami była w historii powodem wielu tragicznych konsekwencji. Dla tych trzech racji Hick opowiada się za metaforycznym rozumieniem Bożego Wcielenia oraz boskości Jezusa. W moim omówieniu skupię się na dwóch pierwszych racjach z pominięciem trzeciej.

## Czy Jezus z Nazaretu zaakceptowałby klasyczną chrystologię, która widzi w Nim „prawdziwego Boga”?

Zdaniem Hicka, historyczny Jezus nie pojmował siebie samego jako wcielonego Boga. Jezus nie mówił o sobie tego, co wraz z soborami nicejskim i chalcedońskim stanie się oficjalną doktryną Kościoła odnośnie do tożsamości Jego Osoby<sup>3</sup>.

Hick uważa, że NA PODSTAWIE EWANGELII nie można udowodnić, iż Jezus nawet w sposób domyślny (czyli *implicite*) rozumiał swoją tożsamość jako boską. W jego opinii ani słowo „*abba*”, poprzez które Jezus wskazywał na swoją intymną relację z Bogiem, ani nawet Jego odpuszczanie grzechów (zob. Mk 2, 1-12) nie są wystarczającymi argumentami za chrystologią *implicite* Jezusa<sup>4</sup>. Natomiast słowa Jezusa znajdujące się w Ewangelii Jana, typu: „Ja i Ojciec jedno jesteśmy”, „Nikt nie przychodzi do Ojca jak tylko przeze Mnie”, czy „Kto Mnie zobaczył, zobaczył i Ojca”, nie mogą, zdaniem Hicka, pochodzić od samego Jezusa<sup>5</sup>.

Także ZMARTWYCHWSTANIE JEZUSA nie jest wystarczającym argumentem przemawiającym za Jego boskością. W artykule z 1977 roku, znajdującym się w książce o znamienym tytule: *Mit Boga Wcielonego*, Hick pisze: „należy wątpić w to, że zmartwychwstanie (...) widziane było przez uczniów Jezusa jako dowodzące Jego boskości. Gdyż powstanie ze śmierci do życia, rozumiane w najbardziej literalnym sensie, nie było w tamtych czasach i tamtych środowiskach tak całkowicie wstrząsające (*so utterly earth-shaking*) i niesamowite, jak to jest dla współczesnego człowieka”<sup>6</sup>. Na podstawie pierwszego wystąpienia Piotra w dniu Pięćdziesiątnicy (Dz 2, 22 i 36) Hick argumentuje, że dla pierwszych chrześcijan zmartwychwstanie nie było dowodem na boskość Chrystusa, ale jedynie na to, że był On człowiekiem wybranym przez Boga oraz że został ustanowiony Mesjaszem i Panem<sup>7</sup>.

Zdaniem Hicka także CHRYSTOLOGIE NOWEGO TESTAMENTU nie opowiadają się jednoznacznie za bóstwem Jezusa. Szczególnie Ewangelie synoptyczne przedstawiają Jezusa jako człowieka, który w sposób wyjątkowy był świadomy Boga, dlatego więc postrzegano Go jako człowieka Bożego (*man of God*). Jego życie tętniło Bożym życiem, czego rezultatem były Jego cudotwórcze czyny oraz autorytet, z jakim nauczał o Bogu. Nieustannie żył On w niewidzialnej obecności Boga. Jego duch

otwarty był na Boga, a Jego życie było całkowitą odpowiedzią na Bożą łaskę. „Gdybyśmy ty lub ja – pisze Hick – spotkali Go w pierwszym wieku w Palestynie (...), czulibyśmy się głęboko poruszeni i wezwani (*challenged*) Jego obecnością. (...) W ten sposób w obecności Jezusa czulibyśmy, że znajdujemy się w obecności Boga”. To powiedziawszy, Hick natychmiast przestrzega swego czytelnika: „nie w sensie jakoby człowiek – Jezus literalnie *był* Bogiem, ale w sensie, że był On tak całkowicie świadomy Boga, że mogliśmy uchwycić coś z tej świadomości poprzez duchowe zarażenie się”<sup>8</sup>. Oto w skrócie obraz Jezusa, jaki ma Hick na podstawie Ewangelii synoptycznych. Jezus nie jest Bogiem, lecz człowiekiem, który w sposób szczególny jest otwarty na Boga, człowiekiem, w którym w wyjątkowy sposób Bóg jest obecny i działający.

Hick uważa również, że w **NOWYM TESTAMENCIE ORAZ W TEOLOGII TRZECH PIERWSZYCH WIEKÓW** chrześcijaństwa język określający Jezusa jako „Pana”, „Zbawiciela”, „Syna Bożego” i „Boga” „generalnie wydaje się być bardziej językiem pobożnościowym lub ekstatycznym, lub liturgicznym (lub trzema na raz), aniżeli precyzyjnym językiem formuł teologicznych”<sup>9</sup> o znaczeniu metafizycznym. Hick mówi, iż był to język analogiczny do języka miłości, który ma to do siebie, że jest ekstrawagancki i przesadny i którego nie można traktować w sposób dosłowny, literalny i metafizyczny. Innymi słowy, podobnie słowa zakochanego mężczyzny mówiącego do swojej ukochanej: „jesteś najpiękniejszą kobietą na świecie” wcale nie oznaczają, że obiektywnie i w sensie dosłownym jest ona najpiękniejszą kobietą na świecie, tak słowa chrześcijan mówiące o Jezusie, że jest „Zbawicielem”, „Synem Bożym” i „Bogiem” nie oznaczają, że obiektywnie w sobie samym Nim jest, ale wyrażają jedynie ich szczególną więź z Jezusem, podobną do więzi miłości, jaka istnieje między dwiema kochającymi się osobami.

Podsumowując, zdaniem Hicka, ani sam Jezus nie pojmował siebie samego jako Syna Bożego i Boga w sensie metafizycznym, ani pierwsi chrześcijanie tak Go nie pojmowali. Przechodzenie z metaforycznego na metafizyczne pojmowanie bóstwa Jezusa i Jego Bożego synostwa zaczęło się na początku II wieku wraz z Prologiem do czwartej Ewangelii, a ukoronowaniem tego procesu były sobory Nicejski i Chalcedoński. To na nich została opracowana tzw. chrystologia klasyczna, która zdeterminowała oficjalny język Kościoła na następne 15 wieków.

## **Czy chrystologia klasyczna jest filozoficznie spójna i religijnie do zaakceptowania?**

Na tak postawione pytanie odpowiedź Hicka jest negatywna. Uważa on, że chrystologia mająca swoje źródło w definicjach soborów Nicejskiego i Chalcedońskiego, która widzi w Jezusie „prawdziwego Boga i prawdziwego człowieka”, jest filozoficznie niespójna i religijnie nie do zaakceptowania. Nie wystarczy bowiem powiedzieć – jak mówi sobór Chalcedoński – że Jezus posiada dwie natury, boską i ludzką, które istnieją w Nim „bez zmieszania i bez zmiany oraz bez rozdzielienia i rozłączenia”. Określenie to – zauważa Hick – stawia nas przez tajemnicą, która nie jest boska, ale która została stworzona przez ludzi w połowie V wieku. Określenie to miałoby sens – mówi Hick – gdyby udało się „artykułować w sposób zrozumiały [dla rozumu] ideę, że ktoś mógłby jednocześnie posiadać w pełni naturę boską, tzn. posiadać wszystkie istotne atrybuty boskie, i jednocześnie w pełni naturę ludzką, tzn. posiadać wszystkie istotne atrybuty ludzkie”<sup>10</sup>. Hick pyta: „jak ten sam człowiek może jednocześnie wcielać atrybuty Boga i człowieka, które najwyraźniej są niespójne? Bóg jest wieczny, podczas gdy ludzie mają bycie w czasie; Bóg jest nieskończony, ludzie są skończeni; Bóg jest stwórcą wszechświata, w tym również ludzkości, podczas gdy ludzie są częścią Bożego stworzenia; Bóg jest wszechmocny, wszechwiedzący, wszechobecny, podczas gdy ludzie są zlokalizowani w przestrzeni i tak dalej”. Hick nazywa to „niekompatybilnym problemem atrybutów”<sup>11</sup>.

Wedle niego rozwiązanie tego problemu, jak i próba wyjaśnienia pojęcia „Bóg-człowiek” nie udało się ani soborowi Chalcedońskiemu, ani żadnej innej chrystologii przed i po tym soborze. „Rezultat jest taki – pisze Hick – że odziedziczyliśmy oryginalną formułę Chalcedonu, ale bez jasno określonego jej znaczenia”<sup>12</sup>.

### **Rozwiązanie J. Hicka: *Metafora Boga Wcielonego***

Wobec impasu, do jakiego prowadzą wszelkie teorie pragnące pozostać wierne perspektywie Chalcedonu, jedynym rozwiązaniem, jakie widzi Hick, jest rozumienie Wcielenia nie w sensie dosłownym, lecz w sensie metaforycznym. Taki też jest tytuł jednej z jego książek: *Metafora Boga Wcielonego* (1993). Rozumienie metaforyczne różni się od

rozumienia literalnego, czyli dosłownego. Metafora jest tropem, formą językową, za pomocą której mówiąc o jednej rzeczy, wskazujemy na inną. Mówimy np. o „pokarmie do myślenia” lub o „niebieskim Ojcu”, lub o „Baranku Bożym”. Język metafory jest językiem zrozumiałym dla ludzi. W swojej książce Hick przytacza wypowiedź Ewy Burrows z Armii Zbawienia, która powiedziała: „chcemy być wcieleniem Chrystusa w świecie”<sup>13</sup>. Jest to oczywiście metafora, która niemniej komunikuje coś istotnego, gdy chodzi o nasze rozumienie tożsamości członków Armii Zbawienia – chcą oni być wcieleniem Chrystusa w świecie. Zdaniem Hicka, także rzeczywistość Bożego wcielenia w Jezusie Chrystusie należy rozumieć w kategoriach metafory, a nie metafizyki<sup>14</sup>.

Według Hicka, jeśli spojrzymy na Boże Wcielenie w perspektywie metafory, to będziemy mogli powiedzieć przynajmniej trzy rzeczy o tym, co zostało wcielone w osobie i życiu Jezusa. Każda z tych trzech rzeczy stanowi jakiś aspekt tego, że „Jezus był człowiekiem wyjątkowo otwartym na Bożą obecność”<sup>15</sup>. Oto owe trzy rzeczy, które można o Jezusie powiedzieć:

„(1) Tak dalece, jak Jezus czynił Bożą wolę, Bóg działał przez Niego na ziemi i był w tym względzie «wcielony» w życiu Jezusa;

(2) Tak dalece, jak Jezus czynił Bożą wolę, «wcielał» On ideał ludzkiego życia, przeżytego w otwartości i odpowiedzi na Boga;

(3) Tak dalece, jak Jezus żył życiem miłości dającej samą siebie, czyli *agape*, «wcielał» On miłość, która jest skończonym odbiciem nieskończonej Bożej miłości”<sup>16</sup>.

Ujmując schematycznie, powiedzieć można, iż dla J. Hicka:

1. Jezus był człowiekiem, który w sposób wyjątkowy był świadomy Boga, otwarty na Boże działanie w swoim życiu i zezwalający Bogu działać w Nim i przez Niego.

2. W konsekwencji Bóg był obecny w Jezusie i działał przez Niego, tak jak w nikim innym w tamtych czasach.

3. W swoim życiu całkowicie nakierowanym na służbę Bogu i innym ludziom Jezus „wcielił” na sposób ludzki nieskończoną Bożą miłość do nas. W konsekwencji, z jednej strony Jezus „wcielał” ideał ludzkiej odpowiedzi na Boże działanie, a z drugiej strony „wcielił” bycie Boga dla nas. Tak bardzo Bóg był obecny i działający w Jezusie, że dla ludzi, którzy Go spotykali, Jezus był „Bogiem dla nas”, choć w sobie samym, ontologicznie, nie był On Bogiem, lecz jedynie człowiekiem.



4. Postawa i nauczanie Jezusa są dla nas wezwaniem do podobnej otwartości na Boga i odpowiedzi na Boże działanie w naszym życiu.

5. Postrzegając Jezusa w ten właśnie sposób, chrześcijanie mogą uznawać Go jako Pana i Nauczyciela, ale nie w sensie dosłownym jako Boga i Zbawiciela; ale najwyżej w sensie metaforycznym.

6. Uznanie, że w Jezusie Bóg był obecny i działający, pozostawia otwartym kwestię Bożej obecności i Bożego działania w innych postaciach, założycielach i prorokach innych religii. Uznanie, że w Jezusie Bóg, mocą swego Ducha (łaski), był obecny i działający w sposób „pełny”, „absolutny” i „jedyny”, wcale nie wyklucza stwierdzenia, iż tak samo Bóg był obecny i działający w sposób „pełny”, „absolutny” i „jedyny” w innych postaciach religijnych.

Taka jest chrystologia J. Hicka. Takie jest jego rozumienie tożsamości i jedyności Jezusa Chrystusa. Niestety, dwa najbardziej zasadnicze stwierdzenia chrystologiczne odnoszące się do Jezusa, które znajdujemy w chrystologii klasycznej i w większości współczesnych chrystologii oraz w *Dominus Iesus* w rozdziałach I i III, są u Hicka zanegowane. Przeczy on zarówno temu, że Jezus jest pełnym i normatywnym objawieniem Boga<sup>17</sup>, jak i temu, że jest On jedynym i powszechnym Zbawicielem wszystkich ludzi. W chrystologii Hicka Jezus nie jest Zbawicielem, a przynajmniej nie jedynym i powszechnym Zbawicielem wszystkich ludzi. Jest On duchowym przywódcą, który ze względu na swoją otwartość na Boga i Boże działanie w Nim i przez Niego ukazuje nam Boga i prowadzi do Niego. Jest On tym, za którym idąc odnajdujemy siebie samych w Bożej obecności i w którym odnajdujemy Boże znaczenie dla naszego życia. Na tym u Hicka polega jedyność i wyjątkowość Jezusa. Niemniej podobną jedyność i wyjątkowość posiadają nauczyciele i duchowi przywódcy innych religii.

Zatem konsekwencją hickowskiego metaforycznego rozumienia Wcielenia jest zaprzeczenie prawdziwego bóstwa Jezusa Chrystusa. Hick przeczy bóstwu Jezusa, gdyż jego uznanie oznaczałoby uznanie jedyności i wyższości chrześcijaństwa nad innymi religiami – a to dla niego jest nie do przyjęcia.

### **Krótkie podsumowanie w świetle Deklaracji *Dominus Iesus***

Zasadnicza różnica, z której wynikają wszystkie inne, dotyczy jego rozumienia Osoby Jezusa Chrystusa, czyli chrystologii. Jak widzieliśmy,

J. Hick w swoim metaforycznym rozumieniu Wcielenia odmawia Jezusowi bycia „prawdziwym Bogiem”. Konsekwencją tej tezy jest negacja stwierdzenia, że w Jezusie Chrystusie Bóg objawił się w sposób pełny i normatywny oraz że Jezus Chrystus jest jedynym i powszechnym Zbawicielem wszystkich ludzi. Wynikiem tego jest również sprowadzenie chrześcijaństwa do rangi religii jak każda inna. Deklaracja *Dominus Iesus*, której podtytuł brzmi „o jedności i powszechności Jezusa Chrystusa i Kościoła”, jest całkowitym zaprzeczeniem wszystkich istotnych tez teologii religii Johna Hicka.

### Raymundo PANIKKAR

Raymundo PANIKKAR znany jest przede wszystkim ze szczególnego rozumienia więzi między Jezusem historycznym a Chrystusem wiary. Najbardziej znana jest jego książka pt. *Nieznany Chrystus hinduizmu*<sup>18</sup>. Napisana została w celu zbliżenia hinduizmu i chrześcijaństwa. W „Przedmowie” do pierwszego wydania, Autor stwierdza, iż celem książki jest „pokazanie żywej obecności Chrystusa w hinduizmie”<sup>19</sup>. Panikkar pragnie pokazać, iż Chrystus jest obecny i działa w wyznawcach hinduizmu nie pomimo czy też obok ich religii, ale w niej samej i przez nią. „Chrystus – stwierdza teolog indyjski – jest nie tylko ontologicznym celem hinduizmu, ale także Tym, który inspiruje, a Jego łaska jest prowadzącą – choć ukrytą – siłą, która pcha hinduizm ku swemu pełnemu odkryciu. Jest On «Zasadą» («Principle»), która mówiła do ludzi i działała już przed Abrahamem. Był On obecny w tej skale, którą z taką niepewnością uderzył Mojżesz. Był On w samym Mojżeszu, kiedy ten zdecydował się podzielić życie swego ludu”<sup>20</sup>. W pierwszej wersji swojej książki Panikkar podkreśla, że Chrystus jest jedynym źródłem wszelkiego autentycznego doświadczenia religijnego, że jest punktem ontologicznego spotkania chrześcijaństwa i hinduizmu. W „Przedmowie” do tego wydania, Autor stwierdza, iż przedstawiona w dziele teza wpływa bezpośrednio z tradycji doktryny chrześcijańskiej.

Zdaniem J. Dupuis, co do tożsamości Chrystusa i Jego obecności w chrześcijaństwie i innych religiach<sup>21</sup> wiele jest w tej książce wieloznaczności, niemniej opisany w niej Chrystus „wydaje się być Chrystusem wiary, tak jak Go rozumie tradycja chrześcijańska: jako osobiście

tożsamego z Jezusem przed-paschalnym, lecz przemienionego w swoim ludzkim istnieniu przez tajemnicę Zmartwychwstania. Sprawy – kontynuuje dalej Dupuis – wydają się ulec zmianie w ostatnich dziełach Panikkara<sup>22</sup>, wśród których jest kolejne poprawione i powiększone wydanie *Nieznanego Chrystusa hinduizmu*<sup>23</sup>.

### **Chrytologia R. Panikkara: Chrystus jest czymś więcej niż Jezus**

We „Przedmowie” do drugiego wydania (z 1981 r.) Panikkar stwierdza, iż „zachowuje w nim to wszystko, w co nadal wierzy. We „Wstępie”, w dwóch punktach, Autor daje nową interpretację tego, co napisał kilkanaście lat wcześniej, oraz przedstawia zmiany, jakie nastąpiły najpierw w latach 1957-1976, a następnie w roku 1979. Wyrażone jest w nim nowe rozumienie Chrystusa, dlatego zasadniczo na nim skupimy naszą uwagę.

W porównaniu z wydaniem z 1964 roku, pierwsza zmiana dotyczy już samej zapowiedzi pierwszego rozdziału książki. Poprzednio Panikkar mówił o żywej obecności Chrystusa w hinduizmie. Obecnie, w wydaniu z 1981 roku, poprawionym i powiększonym, mówi on o żywej obecności w hinduizmie „tej Tajemnicy, którą chrześcijanie nazywają Chrystusem”<sup>24</sup>. Jak widać, dla Panikkara słowo „Chrystus” nie jest konstytutywnie i ekskluzywnie związane z osobą Jezusa z Nazaretu, lecz oznacza w sensie szerokim „Tajemnicę” (*Mystery*). W innym miejscu Autor stwierdza: „Należy dodać, że Chrystus nigdy nie będzie całkowicie znany na ziemi, ponieważ byłoby to równoznaczne z widzeniem Ojca (por. J 14,9), którego nikt nie może oglądać (por. J 1,18). Było nawet czymś dobrym, że Chrystus zniknął i odszedł (por. J 16,7). Inaczej ludzie uczyniliby Go królem (por. J 6,15), lub Bogiem (por. Mk 10,18; Łk 18,19; Mt 19,17)”<sup>25</sup>.

Oto jak teraz teolog indyjski określa temat swojej książki: „Nie mówię o nieznanej dla hinduizmu zasadzie, ani o nieznanym dla chrześcijaństwa wymiarze boskim, lecz o tej nieznanej *rzeczywistości*, którą chrześcijanie nazywają Chrystusem, odkrytej w sercu hinduizmu, nie jako będącej mu obcą, ale jako będącej jego *zasadą życia* ...”. Kiedy zatem w wydaniu z 1981 roku Panikkar interpretuje to, co wcześniej napisał o Ukrytym Chrystusie hinduizmu, to wcale nie chodzi mu jedynie i wyłącznie o Jezusa z Nazaretu. Dla niego bowiem, jeśli prawdziwym jest stwierdzenie, że

„Jezus jest Chrystusem”, stwierdzenie odwrotne, a mianowicie że „Chrystus jest Jezusem”, jest fałszywe. Oto co pisze: „(...) chciałem pokazać w tej książce, że nawet jeśli chrześcijanin wierzy, iż stwierdzenie «Jezus jest Chrystusem» jest czymś więcej niż abstrakcyjnym stwierdzeniem, a mianowicie jest wyznaniem wiary, to zdanie to nie jest identyczne ze zdaniem «Chrystus jest Jezusem». W podobny sposób utrzymywałem, że stwierdzenie «Chrystus jest Panem» nie może być tak po prostu odwrócone”<sup>26</sup>. W opinii Panikkara zatem Chrystus oznacza *więcej* niż Jezus i Pan oznacza *więcej* niż Chrystus. Jego zdaniem, chrześcijanin „nie może powiedzieć, że Chrystus jest jedynie (*only*) Jezusem”. Nie może tego uczynić z dwóch powodów: najpierw z racji filozoficznych, bo „*jest (is)* nie potrzebuje oznaczać *jest-jedynie (is-only)*”; a następnie z racji teologicznych, bo „w rzeczy samej zmartwychwstały Jezus oznacza *więcej (aliud, nie alius)* aniżeli Jezus z Nazaretu, który jest jedynie identyfikacją praktyczną (*practical identification*) różną od tożsamości osobowej (*personal identity*)”<sup>27</sup>. W słowach tych mamy do czynienia z radykalnie pluralistyczną interpretacją stwierdzenia, iż Jezus z Nazaretu jest „*totus Deus*”, ale nie „*totum Dei*”. Rozróżnienie to spotykamy np. u J. Hicka, który argumentuje, iż Jezus Chrystus jest *totus Deus*, ponieważ jest On aktywną miłością Boga na ziemi, bez bycia jednak *totum Dei*, ponieważ nie wyczerpuje On w sobie miłości Boga<sup>28</sup>. Dla Panikkara natomiast Chrystus lub Logos był *totus Deus* i jako taki był całkowicie (*totus*) obecny i działający w Jezusie z Nazaretu, bez bycia jednak całkowicie (*totum*) w Nim zawartym i do Niego ograniczonym. Podobnie chrześcijanin nie może powiedzieć, że tylko Jezus jest Panem, gdyż – argumentuje Panikkar – jego poznanie Pana nie jest wyczerpujące. Nie oznacza to – stwierdza dalej Autor – że istnieje wielu Chrystusów czy Logosów. Główna afirmacja Panikkara dotyczy zatem radykalnego rozróżnienia – które zdaniem Dupuis prowadzi do oddzielenia<sup>29</sup> – między kosmicznym Chrystusem lub Logosem a Jezusem z Nazaretu. Konsekwencją tego jest stwierdzenie, że Chrystus lub Logos, którego chrześcijanie spotykają w Jezusie, oznacza „nieznaną Rzeczywistość”, „Tajemnicę” lub „rzeczywistość kosmoteondryczną”, która przyciąga wszystkich innych ludzi, która nazywana jest wielością imion i którą chrześcijanie nazywają „Chrystusem”<sup>30</sup>.

Stąd – zdaniem Panikkara – wyzwanie i dylemat jednocześnie, przed jakim się znajduje współczesny chrześcijanin, przedstawia się następująco: „albo zrezygnować z powszechności Chrystusa, gdyż współczesna świadomość nie może zaakceptować jednej ideologii (*a single ideology*) dla całej planety albo zrezygnować z chrześcijaństwa, gdyż istotą chrześcijańskiego samo-zrozumienia jest, że Chrystus to powszechny Zbawiciel, jedyny Pośrednik, jedyny Jednorodzony [Syn] Boga”<sup>31</sup>.

W perspektywie tak naszkicowanego dylematu Panikkar stwierdza, iż tezą „tej książki było i jest, że chrześcijanin, w uznaniu, wierze i w miłości Chrystusa jako centralnego symbolu Życia i Ostatecznej Prawdy, jest pociągnięty ku tej Tajemnicy samej w sobie (*that selfsame Mystery*), która przyciąga wszystkich innych ludzi, szukających, jak przekroczyć swoją obecną kondycję”<sup>32</sup>. Istotne w tym cytacie jest słowo „Tajemnica”. Panikkar tłumaczy, iż w języku chrześcijańskim paradygmatem dla tejże Tajemnicy jest Trójca. Natomiast w języku Indii tym paradygmatem jest intuicja *Advaity* (*the Advaitic intuition*), która odnosi się do czegoś, co nie może być nazwane ani „jedno”, ani „dwoje”. W przytoczonym fragmencie podkreślone jest również i to, że chrześcijanin wchodzi w kontakt z ową Tajemnicą w Chrystusie i przez Niego. Skoro tak jest – pyta w innym miejscu Panikkar – to czy mogę nadal utrzymywać, że istnieje ukryta i nieznaną obecność Chrystusa w hinduizmie? Czy w liturgii chrześcijańskiej nie mówi się: *per Christum Dominum nostrum* – przez Chrystusa naszego (a nie powszechnego) Pana? Czyż Pismo święte nie przedstawia Chrystusa jako Drogi? Jak też interpretować zdanie z Ewangelii Jana: „Filipie, kto Mnie zobaczył, zobaczył także i Ojca” (J 14,9)?<sup>33</sup>

Na te wszystkie pytania Panikkar odpowiada za pomocą metafory „drogi” i „celu”. Stwierdza, że choć nie można odłączać „drogi” od „celu”, to jednak cel nie może być utożsamiany z jakąkolwiek z dróg lub z jakimkolwiek ze środków do niego. „Chociaż Chrystus jest Tajemnicą – w tym sensie, że widzieć Chrystusa to dotrzeć do Tajemnicy – to jednak Tajemnica nie może być całkowicie utożsamiana z Chrystusem”<sup>34</sup>. Dla Panikkara Chrystus jest jedynie jednym z wielu aspektów Tajemnicy jako całości. Nadto uważa On, że „jedynie dla chrześcijan Tajemnica jest nierozzerwalnie związana z Chrystusem”<sup>35</sup>, podobnie jak dla wyznawców boga Wisznu Tajemnica jest nierozzerwalnie związana z Wisznu.

Kim zatem jest Chrystus dla Panikkara ze „Wstępu” do drugiego, poprawionego i poszerzonego, wydania? Czytając, ma się wrażenie, iż niekiedy jest to Chrystus wiary chrześcijańskiej związany z osobą Jezusa z Nazaretu. Innym zaś razem jest to bliżej nieokreślona rzeczywistość. Sam Autor podejmuje tę trudność. Najpierw pyta: „Dlaczego używam imienia «Chrystus», a nie np. imienia «Rama»?” Odpowiadając stwierdza, iż pierwszym powodem dla którego mówi o Chrystusie jest jarzmo tradycji. „Chrystus – pisze – był i nadal jest jednym z najbardziej mocnych symboli ludzkości”<sup>36</sup>. Jak widać, dla teologa indyjskiego imię Chrystus jest „symbolem”. W innym miejscu pisze: „Chrystus jest ciągle żyjącym symbolem dla całości rzeczywistości: ludzkiej, boskiej i kosmicznej. Bardziej niż na pozór neutralne symbole jak Bóg, Duch, Prawda...”<sup>37</sup>. Dlatego Panikkar twierdzi, iż owa „rzeczywistość kosmoteondryczna”, którą chrześcijanie nazywają „Chrystusem”, może także być nazwana *Rama, Kriszna, Iszwara* czy *Purusza*<sup>38</sup>. Chrystus jest zatem „symbolem” odnoszącym się do „rzeczywistości kosmoteondrycznej”. Każde imię jest jej nową manifestacją i wyraża na swój sposób niepodzielną Tajemnicę. Zasadniczym punktem w argumentacji teologa indyjskiego jest oddzielenie Chrystusa kosmicznego od Jezusa z Nazaretu. Panikkar pisze, iż z całą mocą należy stwierdzić, że imię Chrystus nie może być ograniczone i niejako zamknięte w imieniu Jezusa z Nazaretu.

Choć sam Autor zauważa, iż wewnątrz tradycji chrześcijańskiej Chrystus jest niezrozumiały bez Trójcy, nie wydaje się, by pojmował on Trójcę jako trzy oddzielne Osoby, bo i Chrystus nie jest dla niego drugą Osobą Trójcy. Trójca bardziej odpowiada u niego owej „rzeczywistości kosmoteondrycznej”. „Tezami Nieznanego Chrystusa – pisze Panikkar – jest to, że czy wierzymy w Boga lub bogów, czy też nie wierzymy, istnieje coś w każdym człowieku, co nie alienuje Człowieka, lecz raczej pozwala Człowiekowi osiągnąć pełnię bycia. Obojętnie czy drogą jest przemiana lub jakiś inny proces, czy zasadą jest boska zasada lub «ludzki» wysiłek, albo czy nazywamy ją tym czy innym imieniem (...). Naszym jedynym celem jest [pokazanie], że ta kosmoteodryczna lub trynitarna (*purishic* lub *isvaric*) zasada istnieje. Chrześcijanie nazwali ją – i słusznie – Chrystusem. Moją sugestią jest, iż nie powinni byli zrezygnować z niej zbyt lekko i zadowolić się Jezusem, choć ubóstwionym. To przez Jezusa i w Nim chrześcijanie doszli do wiary w rzeczywistość, którą nazywają

Chrystusem, lecz ten Chrystus jest ostateczną rzeczywistością (*the decisive reality*). Powtarzam: to nie jest tak, że ta rzeczywistość *ma* wiele imion, jakby była rzeczywistością poza imieniem. Ta rzeczywistość *jest* wieloma imionami i każde imię jest jej nowym aspektem, nową manifestacją i nowym objawieniem. Jednak każde imię uczy i wyraża, jak to było, niepodzielną Tajemnicę (*the undivided Mystery*)<sup>39</sup>.

### Krótkie podsumowanie w świetle Deklaracji *Dominus Iesus*

W liście do J. Dupuis, który przytoczony jest w książce *Jésus-Christ à la rencontre des religions*, R. Panikkar tak oto pisze: „(...) «Jezus jest Chrystusem» to wielki *mahavakya* (aksjomat) chrześcijański (...). Chrześcijanin jest tym, który odkrywa (...) Chrystusa w Jezusie i *przez* Niego, Syna Maryi (...). Bez Jezusa nie ma Chrystusa dla chrześcijanina (...). To przez Jezusa chrześcijanin zdolny jest odkryć Chrystusa obecnego w innych religiach (...). Relacją, której dotyczy Księdza pytanie, jest całkowita tożsamość w jednym kierunku: Jezus jest Chrystusem. Relacja ta otwarta jest w innym kierunku: Chrystus jest Jezusem. Skoro nikt nie może wyczerpać tajemnicy (w terminologii Pawłowej), Chrystus jest «więcej» (*aliud* lub *aliquid*, ale nie *alius*) aniżeli Jezus. To jest prawdziwe nawet w normalnej ekonomii chrześcijańskiej (...). Jezus zmartwychwstały jest Chrystusem. W tym sensie nie tylko Jezus, ale również Chrystus przynależą do historii. Ale Chrystus jest transhistoryczny (co nie oznacza, że jest mniej niż historyczny, lecz więcej niż historyczny)»<sup>40</sup>.

W swoim komentarzu Dupuis zgadza się ze stwierdzeniem Panikkara, że Chrystus jest transhistoryczny. Jezuita belgijski zauważa jednak, że to Jezus – dodać należy: i tylko On! – stał się owym transhistorycznym Chrystusem poprzez zmartwychwstanie. Jak to słusznie zauważa, głównym problemem dla Panikkara, szczególnie w jego późniejszej twórczości, jest osoba Jezusa historii. „Dla pierwszych chrześcijan, jak dla kerygmatu apostołski (por. Dz 2,36), Jezus historii był Chrystusem wiary; stał się Nim w swoim zmartwychwstaniu przez Ojca. Był również głoszona przez Pawła samą «Tajemnicą» (Rz 16,25; Ef 3,4; Kol 4,3; 2,2; 1 Tm 3,16). Jezus jest zatem częścią przedmiotu wiary. Jest nieoddzielny od Chrystusa, któremu nadaje swoje historyczne przeznaczenie»<sup>41</sup>. To samo znajdujemy w rozdziale II Deklaracji *Dominus Iesus*. Otóż Panikkar oddziela Jezusa historii od Chrystusa wiary.



## Jacques DUPUIS

Jacques Dupuis jest jednym z najbardziej znanych teologów katolickich zajmujących się chrześcijańską teologią religii. Napisał na ten temat wiele artykułów i kilka książek, wśród których najbardziej znane są: *Jezus Chrystus na spotkanie innych religii* (1989) i *Ku chrześcijańskiej teologii pluralizmu religijnego* (1997)<sup>42</sup>. Ta ostatnia wzbudziła duże zainteresowanie nie tylko teologów, ale również watykańskiej Kongregacji Doktryny Wiary. Dlatego jesienią 1998 roku poproszono teologa belgijskiego, by przygotował odpowiedzi na postawione mu pytania, a w styczniu br. Kongregacja wydała *Notyfikację* odnośnie tejże książki. W *Notyfikacji* tej czytamy, iż książka zawiera „poważne wieloznaczności i trudności odnośnie do istotnych punktów doktrynalnych, które [to wieloznaczności i trudności] prowadzić mogą czytelnika do błędnych i niebezpiecznych opinii”. Niemniej Kongregacja Nauki Wiary stwierdza także, że – po dokładnym przeanalizowaniu książki, po dialogu z samym Autorem oraz po wzięciu pod uwagę analiz i zdania konsultorów – podjęta przez J. Dupuis próba odpowiedzi na dotąd nie stawiane pytania mieści się „w granicach ortodoksji”.

Już sam tytuł książki – *Ku chrześcijańskiej teologii pluralizmu religijnego* – wiele mówi. Dupuis nie proponuje w niej „chrześcijańskiej teologii religii”, lecz proponuje „chrześcijańską teologią pluralizmu religijnego”. Jego zdaniem terminologiczne przejście od „teologii religii” ku „teologii pluralizmu religijnego” wskazuje na zmianę szerszej perspektywy teologicznej. Nowa perspektywa – stwierdza – nie ogranicza się do problemu «zbawienia» dla wyznawców innych tradycji religijnych, ale pyta o rację pluralizmu religijnego w planie Boga względem ludzkości. Ku takiej chrześcijańskiej teologii pluralizmu religijnego zmierza Dupuis w swojej książce.

Podobnie jak w przypadku J. Hicka, punktem wyjścia i istotę naszego omówienia stanowią będą kwestie chrystologiczne. Pytania, na które będą chciał odpowiedzieć, można by sformułować w następujący sposób: czy dla J. Dupuis Jezus Chrystus jest pełnym i ostatecznym objawieniem Boga? Czy jest On jedynym i powszechnym Zbawicielem wszystkich ludzi? Jakież też są według niego rola i miejsce chrześcijaństwa i innych religii w kontekście Bożego zbawienia w Jezusie Chrystusie? Omawiając



pozycję teologa belgijskiego, będę starał się ją odnieść z jednej strony do Deklaracji *Dominus Iesus*, a z drugiej strony do pozycji J. Hicka.

### **Tajemnica objawienia Boga w Jezusie Chrystusie w teologii pluralizmu religijnego J. Dupuis**

Na pytanie, w jakim sensie Jezus Chrystus jest pełnią objawienia Boga, Dupuis odpowiada: „To osoba Jezusa Chrystusa, Jego dzieła i słowa, Jego życie, śmierć i zmartwychwstanie, jednym słowem, całe wydarzenie Jezusa Chrystusa konstytuuje pełnię objawienia. W Nim Bóg powiedział światu swoje decydujące słowo (...). Jezus Chrystus jest osobiście pełnią objawienia”<sup>743</sup>. Do tego stwierdzenia Autor dodaje jeszcze jedno istotne doprecyzowanie, odnoszące się do rozróżnień znajdujących się u niektórych teologów, np. u J. Hicka, między pełnią natury „ilościowej” a pełnią natury „jakościowej”. Jezuita belgijski twierdzi, że pełnia objawienia Boga w Jezusie Chrystusie nie jest jedynie ani najpierw natury ilościowej, lecz natury jakościowej z racji tożsamości osobowej Jezusa z Nazaretu z drugą Osobą Trójcy Świętej<sup>44</sup>. Wiąże się to między innymi z tym, że Dupuis opowiada się za chrystologią ontologiczną<sup>45</sup>. Zdaniem teologa belgijskiego objawienie Boże osiąga w Jezusie Chrystusie swoją pełnię jakościową. A to oznacza, że żadne inne objawienie tajemnicy Boga nie może mu się równać. Tak też mówi Deklaracja *Dominus Iesus*.

Mniej jasne natomiast jest to, co Autor pisze w innym miejscu odnośnie objawienia Boga w Jezusie Chrystusie. „Objawienie to nie jest mimo wszystko absolutne; ono jest relatywne”<sup>746</sup> – stwierdza Dupuis. Jak to rozumieć? Jezuita belgijski tłumaczy to, powołując się na ludzką świadomość Jezusa. Wyjaśnia, że świadomość ta, będąc świadomością Syna Bożego, pozostaje wciąż świadomością ludzką, a zatem ograniczoną, co prowadzi do konkluzji: „Żadna świadomość ludzka, nawet świadomość ludzka Syna Bożego, nie może wyczerpać tajemnicy boskiej (*mystère divin*)”<sup>747</sup>. Trudno się zgodzić z tym stwierdzeniem. Mniej jednak zrozumiałe jest, dlaczego ograniczona ludzka świadomość Jezusa Chrystusa musi prowadzić do wniosku, że objawienie Boga w Nim nie jest absolutne, lecz relatywne, oraz co to znaczy. Czy tu Dupuis nie jest sprzeczny sam ze sobą? Jak bowiem pogodzić jego dwa twierdzenia, gdzie z jednej strony mówi, że w Jezusie Chrystusie mamy „pełnię” objawienia Bożego i że objawienie to ma charakter „ostateczny”<sup>748</sup>, a z drugiej,

że nie jest ono „absolutne”? Czy nie mamy tu do czynienia z pewnymi „wieloznacznościami”, które w swojej „Notyfikacji” Kongregacja Nauki Wiary zarzuca jezuitom belgijskiemu? Być może dla J. Dupuis poznanie „absolutne” jest poznaniem, które teologia klasyczna nazywała „wizją uszczęśliwiającą” (*visio beatifica*). Wówczas można by się z nim zgodzić, że objawienie Boga w Jezusie Chrystusie, będąc pełnym i ostatecznym nie jest absolutne. Nie mamy jednak pewności, że chodzi mu właśnie o takie rozróżnienie.

Zatem, choć uprawnione jest mówienie o „wieloznaczności” niektórych aspektów chrystologii trynitarniej J. Dupuis, to jednak jego pozycja w tym względzie jest radykalnie różna od wielu pluralistów, szczególnie J. Hicka. Jak widzieliśmy, dla tego ostatecznego objawienia Boga, a właściwie „ostatecznej Rzeczywistości”, w Jezusie Chrystusie nie jest ani ostateczne, ani pełne, ani normatywne. Podejmując tezy Hicka, jezuita belgijski pisze o swojej fundamentalnej z nimi niezgodzie. „Z punktu widzenia wiary chrześcijańskiej – pisze Dupuis – wydaje się koniecznym nie tylko stwierdzenie, że ostateczna Rzeczywistość, objawiająca się na różne sposoby rodzajowi ludzkiemu, jest Bogiem osobowym, ale nadto, że Trójjedyny Bóg chrześcijański przedstawia ostateczną Rzeczywistość *an sich*”<sup>49</sup>.

Podsumowując zatem ten pierwszy punkt, należy zaznaczyć, iż Dupuis nie tylko nie kwestionuje, lecz wręcz przeciwnie, staje w obronie afirmacji pełnego objawienia Boga w Jezusie Chrystusie. Staje też w obronie stwierdzenia, iż Jezus Chrystus objawia nam Boga jako Trójcę: Ojca, Syna i Ducha, ponad którą nie ma jakiegóż innej Rzeczywistości *an sich*, jak utrzymuje J. Hick. Jedynym punktem, który w tej części wydaje nam się wieloznaczny, jest rozróżnienie, przez Dupuis objawienia „pełnego” i objawienia „absolutnego”.

## Jezus Chrystus – jeden i powszechny Zbawiciel

To kolejne kryterium naszej oceny chrześcijańskiej teologii pluralizmu religijnego J. Dupuis. I tu, myślę, warto zacząć od stwierdzenia, iż podejmując w swojej książce temat zbawienia w Jezusie Chrystusie i jedyności Jezusa Chrystusa, Dupuis jednoznacznie przeciwstawia się tezom R. Panikara, który ma tendencję do oddzielania Chrystusa kosmicznego od Jezusa historycznego, oraz tezom J. Hicka, zdaniem

którego Boże synostwo Jezusa winno być rozumiane nie w sensie ontologicznym, ale w sensie funkcjonalnym i metaforycznym. Dupuis uważa, że proponowana przez niego perspektywa chrystologii trynitarniej pozwala na zrównoważone stwierdzenie jedyności i powszechności Jezusa Chrystusa, które „czyni miejsce dla otwartej teologii religii i pluralizmu religijnego”<sup>50</sup>. Jest to perspektywa, która chrystologicznie uzasadnia stwierdzenie o wielości „dróg” wiodących ku zbawieniu, wedle zamiaru Boga dla ludzkości w Jezusie Chrystusie, oraz pozwala na „uznanie «innych zbawczych postaci» w historii ludzkiej”<sup>51</sup>.

W tym miejscu ponownie Autor odwołuje się do kategorii „absolutności”. Pisze: „Tu jednak ominiemy mówienie o «absolutności» odnośnie Jezusa Chrystusa i a *fortiori* do chrześcijaństwa”<sup>52</sup>. Teolog belgijski uzasadnia to tym, że – cytuję – „«absolutność» jest atrybutem ostatecznej Rzeczywistości Bytu nieskończonego, który nie może być odniesiony do żadnej rzeczywistości skończonej, nawet jeśli jest to ludzkie istnienie Syna Bożego, który stał się człowiekiem. Być Zbawicielem «powszechnym» – stwierdza Dupuis – nie czyni z Jezusa Chrystusa «Zbawiciela absolutnego» – którym jest sam Bóg”<sup>53</sup>. Przyznam, że dla mnie osobiście rozróżnienie to pozostaje problematyczne.

Dupuis określa jedyność i powszechność zbawcą Jezusa Chrystusa za pomocą dwóch istotnych pojęć: „konstytutywność” i „relacyjność”. Z jednej strony mówi, że jedyność i powszechność Jezusa Chrystusa są – cytuję – „«KONSTYTUTYWNE» w tej mierze, że Jezus Chrystus ma znaczenie zbawcze dla całej ludzkości, a wydarzenie-Chrystus – zwłaszcza tajemnica paschalna śmierci i zmartwychwstania Chrystusa – jest «przyczyną» zbawienia”<sup>54</sup>. Określenie to wyraża przekonanie, że Jezus Chrystus jest Zbawicielem całej ludzkości – zbawicielem jedynym i powszechnym. Jest to stwierdzenie jasne, pokrywające się z tradycyjnym rozumieniem „jedyności absolutnej”.

Jednak problem w tym – problem dla mnie – że dla Dupuis jedyność konstytutywna nie jest równoznaczna „jedyności absolutnej”<sup>55</sup>. Mało jasne są dla mnie słowa Autora, wedle których „jedyność i powszechność Jezusa Chrystusa (...) nie są ani relatywne, ani absolutne”<sup>56</sup>, lecz „relacyjne”. „Są «RELACYJNE» – pisze Dupuis – w tej mierze, że osoba i wydarzenie wpisują się w generalny plan Boga wobec rodzaju ludzkiego, który ma przeróżne płaszczyzny i którego realizacja w historii

składa się z różnych momentów. Pośród różnych «postaci zbawczych», w których Bóg jest obecny i działający, lecz ukryty, Jezus Chrystus (...) jest «ludzką twarzą», w której Bóg, pozostając niewidzialnym, jest w pełni odkryty i objawiony»<sup>57</sup>.

Rozdział poświęcony zagadnieniom chrystologicznym w kontekście pluralistycznej teologii religii kończy się następującym stwierdzeniem: „«Jedyność» i «powszechność» Jezusa Chrystusa nie są ani absolutne, ani relatywne. Powiedzieliśmy, że były «konstytutywne» w tej mierze, w jakiej wydarzenie-Chrystus [czyli szczególnie wydarzenie paschalne] wywiera powszechny wpływ: w Nim Bóg zrealizował zbawienie powszechne; zmartwychwstałe człowieczeństwo Chrystusa jest zapewnieniem nierozłącznej jedności Boga z rodzajem ludzkim»<sup>58</sup>. Widać także i po tym cytacie: jeśli z jednej strony teolog belgijski odrzuca określenie „absolutności” w odniesieniu do jedyności i powszechności Jezusa Chrystusa, to z drugiej strony definicja Jego „konstytutywności” jest jak najbardziej tradycyjna, bo oznacza ona – parafrazuję tu jedynie J. Dupuis – że w Jezusie Chrystusie Bóg „zrealizował zbawienie powszechne”, że skuteczność zbawcza wydarzenia śmierci i zmartwychwstania Jezusa Chrystusa jest powszechna<sup>59</sup>.

To samo napisane jest w punkcie 14 *Dominus Iesus*, gdzie czytamy: „powszechna wola zbawcza Boga Trójjedynego została ofiarowana i spełniona raz na zawsze w tajemnicy wcielenia, śmierci i zmartwychwstania Syna Bożego”. Odnosząc zatem powyższe rozumienie J. Dupuis jedyności i powszechności Jezusa Chrystusa do trzeciego rozdziału Deklaracji *Dominus Iesus*, stwierdzić możemy dwie rzeczy, po pierwsze, iż tak samo jak *Dominus Iesus* teolog belgijski wyznaje „jedyność i powszechność tajemnicy zbawczej Jezusa Chrystusa”<sup>60</sup>. Po drugie zaś, że dla wyrażenia znaczenia i wartości zbawczej Jezusa Chrystusa Deklaracja używa określenia „absolutność”, natomiast jezuita belgijski je odrzuca. *Dominus Iesus* stwierdza: „Jezus Chrystus ma szczególne i jedyne, Jemu tylko właściwe, wyłączone, powszechne i *absolutne* znaczenie i wartość dla rodzaju ludzkiego i jego dziejów” (nr 15).

### **Dlaczego jedyność i powszechność „relacyjna”?**

Na podstawie tego, co powiedzieliśmy, wypada zapytać: dlaczego w swoim rozumieniu jedyności i powszechności Jezusa Chrystusa Dupuis

porzuca tradycyjne określenie ich jako „absolutne”? Dlaczego Dupuis upiera się przy pojęciu „relacyjności”, które sprawia nam – przynajmniej mnie – tyle problemów? Krótko mówiąc, dlaczego jedyność i powszechność „relacyjna” a nie „absolutna”?

Moim zdaniem wiąże się to z tym, iż teolog belgijski rozumie samą „konstytutywność” zbawcą Jezusa Chrystusa jako „relacyjną”. Cóż to oznacza? Oznacza to, że – cytuję – „w planie Bożym (...) inne tradycje religijne reprezentują rzeczywiste interwencje i autentyczne manifestacje Boga w historii ludów; tworzą one integralne części jednej historii zbawienia, której punktem kulminacyjnym jest Jezus Chrystus”<sup>61</sup>. Innymi słowy, odpowiedź na postawione pytania związana jest z uznaniem innych religii jako „drog zbawienia”. Taki zresztą jest tytuł jednego z rozdziałów omawianej tu książki – „Drogi zbawienia”. Dupuis pisze: „wyrażenie «drogi zbawienia», kiedy jest przypisane tradycjom religijnym, nie wskazuje jedynie na poszukiwanie Boga, które jest powszechnie obecne u ludzi (...), ale najpierw wskazuje na poszukiwanie ludzi przez Boga oraz na Jego bezinteresowną inicjatywę, która zaprasza ich do uczestnictwa w życiu Bożym”<sup>62</sup>.

### **Krótkie podsumowanie w świetle Deklaracji *Dominus Iesus***

Podsumowując to, co do tej pory powiedziane zostało o chrystologii J. Dupuis, stwierdzić możemy:

1. Tym, który zbawia, jest Bóg – Bóg Ojciec. On jest pierwszą przyczyną i źródłem zbawienia wszystkich ludzi w czasie i przestrzeni.

2. Zbawienie to dokonuje się w historii przez Jezusa Chrystusa (por. J 3, 16-17; 2 Kor 5,19)<sup>63</sup>. Dlatego On, i tylko On, jest jedynym i powszechnym Zbawicielem wszystkich ludzi. Dupuis wyraża to w słowach: „wiara w Jezusa Chrystusa nie polega na prostym przekonaniu, że jest On «dla mnie» drogą zbawienia; oznacza ona wiarę, że świat i ludzkość znajdują zbawienie w Nim i przez Niego. Jedynie to oddaje sprawiedliwość licznym stwierdzeniom Nowego Testamentu”<sup>64</sup>. Czyli skuteczność zbawcza wydarzenia śmierci i zmartwychwstania Jezusa Chrystusa jest powszechna. On jest jedynym i powszechnym Zbawicielem wszystkich ludzi.

3. Ludzi nie zbawia chrześcijaństwo jako religia, ani tym bardziej inne religie, ale zbawia sam Bóg przez Jezusa Chrystusa i w Nim, odwiecznym słowie Bożym, które stało się ciałem.

4. Skoro przyjmujemy – jak to czyni J. Dupuis – że z jednej strony religie świata są najpierw i głównie wyrazem poszukiwania ludzi przez Boga, a z drugiej strony, że „chrześcijanie i inni dzielą tę samą tajemnicę zbawienia w Jezusie Chrystusie...”<sup>65</sup>, to jednocześnie utrzymanie tych dwóch twierdzeń prowadzi do konkluzji, że powszechność zbawcza Jezusa Chrystusa musi być „relacyjna”, czyli – w tajemniczy sposób – związana nie tylko z poszczególnymi osobami (tak jak to utrzymuje tradycyjna antropologia chrześcijańska), ale także z tradycjami religijnymi.

5. To rozumienie jedyności Jezusa Chrystusa jako „konstytutywnej” i „relacyjnej” wiąże się u J. Dupuis także z dość specyficznym rozumieniem relacji między Słowem niewcielonym (*Logos asarkos*) a Słowem wcielonym (*Logos ensarkos*). W tej perspektywie zbawcza ekonomia Słowa wcielonego traktowana jest jako „sakrament” szerszej ekonomii Słowa niewcielonego, która to ekonomia odwiecznie towarzyszy historii ludzkości. Moim zdaniem, choć Dupuis nie oddziela tu – jak np. czyni to R. Panikkar – zbawczego działania Słowa niewcielonego (*Logos asarkos*) od zbawczego działania Słowa wcielonego (*Logos ensarkos*), to jednak niebezpiecznie te dwa działania wyodrębnia. Mieści się to jednak w granicach ortodoksji, skoro tak uważa sama „Notyfikacja” Kongregacji Doktryny Wiary.

6. Dla właściwej interpretacji tez J. Dupuis winno pamiętać się o tym, co on sam pisze we wstępie do swojej książki, mianowicie, że jej celem nie jest podanie definitywnych odpowiedzi na wszystkie postawione pytania. Natomiast jego nadzieją jest jasne naszkicowanie problematyki oraz zaproponowanie rozwiązań dla niektórych nowo powstałych pytań – rozwiązań będących w „zgodzie z wyznaniem wiary chrześcijańskiej”<sup>66</sup>.

### Kilka wniosków na zakończenie

1. Podobnie jak Deklaracja *Dominus Iesus*, a w przeciwieństwie do tez J. Hicka i R. Panikkara, J. Dupuis utrzymuje, że Jezus Chrystus jest pełnym i ostatecznym objawieniem Boga.

2. Również podobnie jak *Dominus Iesus*, a w przeciwieństwie do tez J. Hicka i R. Panikkara, utrzymuje on, że Jezus Chrystus jest jedynym i powszechnym Zbawicielem wszystkich ludzi.

3. W odróżnieniu do *Dominus Iesus* J. Dupuis nie mówi, że jedyność i powszechność Jezusa Chrystusa jest „konstytutywna i absolutna”, lecz

woli ją określić jako „konstytutywną” i „relacyjną”. Nie neguje on jednak konstytutywności Jezusa Chrystusa, co czynią J. Hick i R. Panikkar.

4. Choć chrześcijańska teologia religii J. Dupuis jest chrześcijańską teologią *pluralizmu religijnego*, która nie we wszystkich punktach wpisuje się w perspektywę naszkicowaną przez Deklarację *Dominus Iesus*, to jak widzieliśmy, teologia ta nie ma nic wspólnego, albo niewiele, z teologią pluralizmu religijnego zarówno J. Hicka, jak i R. Panikkar.

### Dyskusja

– Ks. Z. Morawiec: Dziękuję bardzo za to jasne i klarowne przedstawienie tez J. Hicka. Musimy być świadomi, że współcześnie publikujący teologowie lansują również tego rodzaju tezy. Nie można się na ten świat obrażać, tylko poznawać go takim jakim jest, również „świat teologii”. Słuchając tego, co ksiądz mówił, referując poglądy Hicka, w miejscu, gdzie padło twierdzenie, iż – według Hicka – Wcielenie należy rozumieć metaforycznie i język opowiadający o tym wydarzeniu jest przede wszystkim metaforyczny, a nie metafizyczny, zadałem sobie pytanie: czy i kiedy Hick zaneguje (wyraźnie bądź pośrednio) samo istnienie Boga. I chyba to się stało. Bo nie widzę u tego autora wyraźnego potwierdzenia istnienia Boga osobowego. Mówienie o „ostatecznej Rzeczywistości” jest – moim zdaniem – wybiegiem, aby nie mówić o Bogu objawienia. Przyszły mi na myśl słowa Waltera Kaspza z książki *Jezus Chrystus*. Mówi tam: „W Jezusie Chrystusie Bóg objawił się w sposób definitywny, bezwarunkowy i nieprzekraczalny, dlatego Jezus Chrystus wchodzi w samą definicję odwiecznej istoty Boga. Z eschatologicznego charakteru wydarzenia Chrystusa wynika, że Jezus odwiecznie jest Synem Boga i że Bóg odwiecznie jest «Ojcem Pana naszego Jezusa Chrystusa». Historia i los Jezusa znajdują więc swój fundament w istocie Boga; natura Boga objawiła się jako stawanie się. Stwierdzenia Nowego Testamentu na temat preegzystencji zmuszają nas do szerszej reinterpretacji samego pojęcia Boga”.

Teologia chrześcijańska nie jest po prostu nauką o jednym Bogu, ale jest teologią o Bogu jednym w trzech osobach, i kiedy chrystologia J. Hicka jest taka, jaka jest, czyli opowiadaniem o szlachetnym człowieku, to właściwie Bóg chrześcijański przestaje istnieć. Takie mogą być – według mnie – konsekwencje tych założeń chrystologicznych.



– Ks. Z. Kubacki: Takie są konsekwencje i jak powiedział jeden z teologów niemieckich, który też zajmował się Hickiem, „teologia Hicka jest bardzo ciekawa, interesująca, ale Jego problemem jest Biblia, której nie bierze pod uwagę”. Wszystko zasada się na metaforycznym podejściu najpierw do bóstwa Jezusa Chrystusa, z czego wynika koncepcja Boga. Hick mówi, że nie odrzuca Boga osobowego. Przyjmuje jednak założenia metodologiczne Kanta, gdzie istnieje rozróżnienie na *noumenon*, którego nie znamy, i fenomen. Różne fenomeny oświetlają nam rzeczywistość, która jest sama w sobie, ale jej w pełni nie wyrażają. Tak samo inne religie. Mówią nam coś o tej innej rzeczywistości – nazwijmy to Bogiem – rzeczywistości absolutnej i na płaszczyźnie doktryny mamy różne sprzeczne określenia. Jedne religie mówią, że to jest Bóg osobowy, a inne, że nieosobowy, a Hick uważa, że to jest problem tylko na płaszczyźnie fenomenologicznej. Natomiast jeśli chodzi o Boga w sobie, to skoro ostateczna rzeczywistość jest niepoznawalna, może być uznana za prawdziwe „to” i „tamto”, tyle tylko, że z różnej perspektywy. Stanowisko takie, widziane z punktu widzenia filozofii religii, jest ciekawe. Natomiast w perspektywie Objawienia mamy tu do czynienia z błędną teologią i równie błędną chrystologią.

– Ks. Z. Morawiec: Przychodzi mi na myśl stary problem, nad którym również w tej auli podczas wykładów z alumunami się zastanawiamy – problem języka. Czy np. pojęcie „Bóg Ojciec” dociera do pewnej oczywistości metafizycznej jak ojcostwo Boga, czy jest tylko jakąś figurą? W tym ostatnim przypadku stanowisko utrzymujące, że jedne religie mówiąc: „Bóg osobowy”, inne: – „nieosobowy”, mówią o tym samym, rozwiązuje problem. Ale wtedy nie traktujemy poważnie słów! Jeżeli bowiem mamy zaufanie do języka jako środka poznawczego czy opisującego poznanie, to słowa muszą dotyczyć pewnych oczywistości metafizycznych, i to nie może być jedynie konwencja czy umowa. Wyglądałoby to tak, że mówimy, iż to tak jest, ale jak to jest, nie wiadomo. Jeżeli mówimy: „Jezus Chrystus, Wcielony Syn Boży”, to rzeczywiście musimy dotyczyć jakiegoś istotnego rdzenia prawdy o Bogu i o Wcielaniu.

– Ks. Z. Kubacki: Problem przełożenia naszej wiary na język to rzeczywiście problem trudny. Podobało mi się to, co mówił poprzednio ks. prof. Rusecki, cytując Rahnera: „wiara polega na zawierzeniu i szukaniu potem zrozumienia tego, w co wierzymy”. Tak było z użyciem terminu



*homousios* na soborze nicejskim. Wzięto pojęcie z filozofii, chociaż większość Ojców na początku przeciwstawiała się temu, chcąc szukać w Biblii. Przyjęto jednak ten język, ponieważ odpowiadało to intencji wiary, ponieważ wierzymy, że Jezus jest Bogiem, Bóg prawdziwy z Boga prawdziwego.

– Ks. D. Kowalczyk: Chciałbym przekonać was – zwracam się w tej chwili głównie do kleryków – że to, o czym mówimy, nie jest teologią dla samej teologii, ale że jest to ważne i będzie coraz ważniejsze w ewangelizacji, katechizacji, duszpasterstwie. Jakiś czas temu czytałem pracę magisterską napisaną na naszym wydziale. Ktoś przebałał młodzież z kilku liceów ogólnokształcących z Warszawy pod kątem religijności. Z badań tych wynika, że prawie w każdym liceum na pytanie: „czy wszystkie religie są równe?” więcej niż połowa odpowiada twierdząco. Oczywiście trzeba by tu dopytać, co ta młodzież ma na myśli. Należy sobie jednak uświadomić, że dzisiaj tego rodzaju opinie, które głosi Hick, są bardzo chwytliwe. One oczywiście są podawane w prostej, zwulgaryzowanej formie; takie koncepcje krążą w różnego rodzaju programach dla młodzieży, związane są z hasłami tolerancji i równości. Teologia Hicka jest bardzo chwytliwa i myślę, że będziecie się spotykać z takimi poglądami nawet u młodych porządnym katolików, którzy chcą być katolikami i nie zamierzają przestać nimi być. Jednak zapytani powiedzą, że wszystkie religie prowadzą do tego samego Boga, o którym, jaki jest, tak naprawdę niewiele można powiedzieć.

Druga uwaga, Kościół się zmienia i wszyscy zastanawiamy się, jak się będzie zmieniał. Myślę, że ten Kościół będzie coraz mniej europejski. Niektórzy mówią, że młode nieliczne, ale szybko rozwijające się kościoły Azji będą w nim odgrywały coraz większą rolę. To by się potwierdzało na przykładzie naszej kongregacji, czyli zjazdu Jezuitów z całego świata. Starsi współbracia mówią, jak na przestrzeni 20 lat zmienił się jej skład. Teraz uczestnicy w większości mają żółtą skórę i skośne oczy. Wierzą w Pana Jezusa, są zakonnikami i księżmi, ale jest coś takiego, że język mają inny. Z opowiadań byłego prowincjała wiem, że gdy hindusi przygotowywali Mszę św., to tam nigdzie nie było krzyża, było jakieś kółko. Jeśli oni mówią o Panu Bogu, to wołają mówić o Duchu Świętym niż o Jezusie. Nie zanegują Jezusa Chrystusa, ale dla tamtej mentalności to jest jednak skandal, że Bóg objawił się w Jezusie

z Nazaretu, który narodził się w jakiejś podłej mieścinie Betlejem. Ci ludzie nie mają herezji wpisanej w krew, ale po prostu inaczej rozkładają akcenty. Może to doprowadzić do herezji, choć nie musi. Kościół będzie musiał więc dokonać wielkiego wysiłku na miarę tego, jakiego podjął się w V wieku, kiedy spotkał się z filozofią grecką. Teraz trzeba pójść do przodu, aby rozwinąć teologię, bo przecież można ją rozwinąć. Nie powiedziano jeszcze ostatniego słowa, niemniej nie wolno zatracić tego, co prawdziwego powiedziano przez dwa tysiące lat. Chciałem pokazać, że istnieje problem i że warto go rozważyć na różnych poziomach, bo to jest również problem duszpasterski.

– Ks. Z. Morawiec: Dziękuję za tę uwagę, trafną w tym środowisku. W końcu wszyscy jakoś spotykamy się z różnymi ludźmi, na katechezie, w konfesjonale i nie zawsze będą to tylko osoby proste i pobożne, czasami będą to ludzie, którzy postawią nam trudne pytania. Nie możemy wtedy utracić spokoju ducha. Bardzo proszę, oddaję głos na salę.

– Kl. J. Grzegorzcyk: Mam pytanie: jak przełożyć treść wykładu teologicznego na praktyczne życie i praktyczne postawy? Sądzę, że cały szum powstały wokół deklaracji *Dominus Iesus* skupił się wokół czwartego rozdziału, jeśli chodzi o sprawy ekumeniczne czy też o konkretnych teologów i sprawę pluralizmu religijnego, teologii pluralizmu. Chyba jednak zapomniano, że pisma tych teologów, ich poglądy powstały w konkretnej sytuacji, sytuacji Indii, w tamtejszym środowisku. Z tamtym obszarem kojarzą się nam przecież Panikkar, Dupuis. Przypomina się też tutaj postać księdza De Mello, który został w podobny sposób skrytykowany czy też pośmiertnie przywołany do porządku na płaszczyźnie teologii duchowości, a nie dogmatycznej. Moje pytanie idzie w tym kierunku: czy Deklaracja będzie miała jakieś znaczenie w dziele misji Kościoła?

– Ks. Z. Kubacki: Jeśli chodzi o adresata Deklaracji, to w numerze trzecim powiedziane jest, że adresatami są biskupi, teologowie i wszyscy wierni zainteresowani tym tematem, czyli skierowana jest ona głównie do biskupów i teologów, do tych, którzy zajmują się teologią pluralizmu religijnego. Zakreśla pewne granice – zarówno w chrystologii, jak i eklezjologii katolickiej – których przekroczyć nie należy i myślę, że to jest przełożenie praktyczne. Jest to więc naszkicowanie, bo bardziej praktyczna jest encyklika *Redemptoris missio*, czy też dokument *Dialog*

*i pojednanie* wydany przez Kongregację do spraw dialogu międzyreligijnego, w których mówi się o różnych rodzajach dialogu. Dialog teologiczny to właściwie ostatni, czwarty poziom. Najpierw jest jednak dialog życia – żyjemy po bratersku w jednej wspólnotcie; dialog dzieł, gdzie chrześcijanie i muzułmanie czy hindusi współpracują w dziełach charytatywnych – i to już jest dialog, a nawet ewangelizacja; czy też dialog modlitwy – to, co było w Asyżu. Dopiero potem, czwartym poziomem wymienionym we wszystkich wspomnianych dokumentach jest dialog teologiczny. Wspomniany dokument mówi, moim zdaniem, o granicach dialogu teologicznego.

– Ks. D. Kowalczyk: Niedawno byłem na spotkaniu laureatów nagrody „zasłużony dla tolerancji”. Choć nie wiem czy jest to powód do chwalenia się czy do smutku, bo to redakcja „Przeglądu Powszechnego”, w której pracuję, została nagrodzona i musieliśmy tam pójść. Wśród członków jury była pani Labuda i pan Zieliński. Pan Zieliński wyrażał kilka razy tezę, którą powtarzają media, iż tolerancja wymaga założenia, że w punkcie wyjścia wszyscy mamy rację, że jesteśmy równi. Owszem, jesteśmy równi, ale z jakiegoś punktu widzenia. Jeżeli spotykam się z muzułmaninem, buddystą czy protestantem, to on może być nawet lepszy ode mnie i bliższy Boga w tym sensie, że jest bardziej autentyczny, szczerzy, że szansę, którą dał mu Pan Bóg, lepiej wykorzystuje, a ja pomimo tylu łask marnuję je, jedną po drugiej i brnę w grzech. Ale to nie przekłada się na stwierdzenie, że wszyscy jesteśmy równi niezależnie od tego, co sądzimy np. o zmartwychwstaniu Jezusa. Jest to założenie nielogiczne, absurdałne. Deklaracja przypominała zasady logicznego myślenia i różnice, jakie między nami istnieją, których nie można nie widzieć w imię zasady „róbmy wszystko, aby każdemu było przyjemnie”. Prawdziwa tolerancja nie polega na zamazywaniu różnic, ale na stwierdzeniu, że chociaż się nie zgadzamy między sobą, to jednak znajdujemy poważne przyczyny, aby się szanować. Rozmawiajmy, choć może się nie przekonamy; to możemy rozmawiać w sposób tolerancyjny i pełen szacunku. Natomiast to, co próbuje wślaczać profesor Zieliński, to ideologia, która jest bez sensu i prowadzi do fatalnych skutków.

– Ks. Z. Morawiec: Kiedy wzięłem do ręki po raz pierwszy *Dominus Iesus*, głęboko odetchnąłem i z zadowoleniem stwierdziłem, że wiara w niej wyrażona jest moją wiarą. DI nie wniosło nic niesamowitego,

co by zamieszało, poróżniło ludzi. Tam jest *in extenso* tekst Wyznania Wiary. I to jest baza, fundament.

– Ks. Z. Kubacki: Nawiązując do tekstu Credo i kontekstu ekumenicznego IV rozdziału, chciałbym zauważyć, że w polskim tekście jest błąd w postaci zamieszczenia Filioque. Nie ma tego w wersji oryginalnej i innych tłumaczeniach. Reasumując, pierwszy punkt DI jest głębokim ukłonem w stronę prawosławia, co przypuszczalnie przez błąd komputerowy zostało wypaczone w polskim wydaniu.

– dk. P. Kozak: Czy do kontekstu powstania tej deklaracji można zaliczyć kwestię Antohonego De Mello i *Notyfikacji* Kongregacji Nauki Wiary na temat niektórych jego publikacji? Jak się mają do tego kontekstu wystąpienia teologa Balasurya?

– Ks. Z. Kubacki: Obydwu znam raczej słabo, ale De Mello raczej nie, ponieważ tu są kwestie dogmatyczne. De Mello tym sprawami się w ogóle nie zajmował, wątpię więc, aby jego pisma wyznaczały kontekst Deklaracji. Chyba że myślimy w szerokim znaczeniu o teologii uprawianej w Azji i w Indiach.

– Ks. D. Kowalczyk: De Mello był chyba początkiem sporu, który trwa i trwać będzie i mam nadzieję, że Duch Święty z tego sporu azjatyckiego jakieś owoce wyprowadzi. Trudno powiedzieć, iż Kongregacja stwierdziła, że De Mello w swoich książkach napisał jakieś herezje. Jego język jest tak poetycki, metaforyczny, psychologiczno-bajkowy, że tego się nie da powiedzieć. Z tego, co słyszałem, z De Mello było tak, że biskupi z Ameryki Łacińskiej pisali do Watykanu. Zwracali uwagę, iż De Mello jest wykorzystywany w różnych sektach, których tam jest bardzo dużo. Panuje tam takie pomieszanie, że ludzie chodzą i do Kościoła, i w jakiejś sekcje złożą ofiarę. De Mello dla sekciarzy był doskonałą pożywką, gdyż z jego tekstów można wyczytać to, co się chce. Stąd interwencja Kongregacji zwracająca uwagę, że te teksty mogą być niebezpieczne, że mogą być szkodliwe, ale to nie znaczy, że w tekście, *de facto* znajdziemy zdania, które są herezjami. Jeżeli chodzi o Balasuryję, to jest to człowiek przez całe lata zajmujący się ekonomią, którą skończył na Oxfordzie. Teologią nigdy się nie zajmował. I o ile z Hickiem nie można się oczywiście zgodzić, to jeśli zrozumiemy jego założenia, okaże się, że jest to logicznie interesujący wywód. Natomiast Balasurya napisał taką książkę, która przez nikogo nie została wzięta

poważnie, gdyż jest to swoisty „bełkot” teologiczny.

– Ks. A. Dobrzyński PAT: Chciałem wrócić do tematyki związanej z czwartym rozdziałem Deklaracji. Z punktu widzenia eklezjologicznego mówiąc o chrystologii, rozwój dialogu ekumenicznego dokonywał się w miarę pogłębiania pneumatologii, widzenia Chrystusa totalnego. Stąd też Chrystusa poznajemy w Kościele, i to Duch Święty daje nam poznać Słowo i Nim żyć. Chciałem też zwrócić uwagę na problem związku pneumatologii z chrystologią i eklezjologią. Postęp w dialogu z protestantami, do którego tak wydatnie przyczynił się Yves Congar, dokonywał się w miarę pogłębiania pneumatologii. Próbując określić początek Kościoła, wskazywał on na Wcielenie, Paschę i Pięćdziesiątnicę jako element bardzo ważny. Istotne jest też to, co zostało tu powiedziane na początku o związku chrystocentryzmu i antropocentryzmu: o człowieku należy myśleć w perspektywie Chrystusa, co ksiądz podkreślił, cytując Ojca Świętego, że „Chrystus jest kluczem do poznania człowieka.” Antropologia chrystologiczna jest dzisiaj elementem bardzo podkreślanym w teologii. Widzę również potrzebę zaakcentowania elementu pneumatologicznego: Chrystusa poznajemy we wspólnocie Ducha Świętego, jaką jest Kościół.

– Ks. Z. Kubacki: Jednak moja wrażliwość jest taka, że ten czwarty rozdział nie jest konieczny, a argument znajduję u samego Księdza. Ksiądz mówi, że istnieje ścisła więź między chrystologią a eklezjologią i ja tego nie neguję, ale jest też ścisła a może nawet ściślejsza – bo w Trójcy samej – więź między chrystologią a pneumatologią. A tego tutaj nie ma. Czyli nie wszędzie należy wszystko mówić. Po drugie, gdyby nie było IV rozdziału, to i tak byłaby więź między chrystologią a eklezjologią, bo rozdziały V i VI o Kościele mimo wszystko mówią. Tylko nie byłoby tego wewnętrznochrześcijańskiego rozróżnienia ekumenicznego na wyznania chrześcijańskie i Kościół Chrystusowy. To jest ważne, ale można było poświęcić temu osobny dokument – takie jest moje osobiste zdanie.

– Ks. Z. Morawiec: Pozwolę sobie na uwagę. Dobrze że prezentujemy różne punkty widzenia, ale nie chciałbym, żebyśmy teraz rozwiązywali problem, czy Kongregacja zrobiła dobrze, publikując dokument w takim kształcie. Dokument jest i należy się nim cieszyć i wyprowadzić z tego wszystkie konsekwencje. To w nawiązaniu do wypowiedzi ks.

Kubackiego. Jeśli chcemy odpowiedzialnie używać słowa „teologia” i rozumieć je jako dyscyplinę poznawczą, która nas prowadzi do Boga, to musimy przyjąć, że kontekstem, środowiskiem takiego poznania jest Kościół; wiara to nie jest poznanie jakiegokolwiek.

– Dk. P. Kozak: Zostało już powiedziane, że deklaracja *Dominus Iesus* nie zawiera w sensie merytorycznym nic nowego, są tam cytowane teksty soborowe itd. Więc skąd ten szum, jaki się wobec niej zrobił? Czym on jest spowodowany? Bo mnie nasuwają się dwie odpowiedzi: pierwsza, którą sam osobiście odrzucam, że nauka soborowa straciła na aktualności, i druga, że przyzwyczailiśmy się do inicjatyw ekumenicznych choćby Ojca Świętego, że ten czwarty rozdział otworzył nam oczy i przypomniał nam jako katolikom prawdy oczywiste, które wywołują nawet w naszym środowisku dyskusje.

– Ks. Z. Kubacki: Myślę, że ta druga odpowiedź jest słuszna, choćby dlatego, że sam Ojciec Święty i jego postępowanie osobiste oraz encyklika *Ut unum sint* są bardziej profetyczne, natomiast deklaracja to przypomnienie doktryny.

– Ks. D. Kowalczyk: Chciałbym zwrócić uwagę na jedną rzecz. Z teologicznego punktu widzenia zgadzam się całkowicie z powiązaniem chrystologii z eklezjologią i sam tego wielokrotnie broniłem, ale myślę, że istnieje jeszcze coś takiego jak „przebiegłość ewangeliczna”, która ma na celu nie tyle powiedzenie prawdy, np. do luteran – „wy jesteście dla nas wspólnotą kościelną, a nie Kościołem.” To jest prawda, z naszego punktu widzenia. Powstaje jednak pytanie w perspektywie owej „przebiegłości ewangelicznej”, która chce wejść drzwiami przeciwnika, a wyjść drzwiami przyjaciela: czy w Roku Jubileuszowym warto było, i jakie były tego owoce? Zerwano kilka spotkań, powstał spór, ktoś na kogoś się obraził. Owoce nie są takie, jakich oczekiwano, nie o to chyba chodziło. Można sobie bowiem wyobrazić, że powstaje mocny dokument chrystologiczny, pod którym obiema rękami podpisują się wszystkie kościoły chrześcijańskie, a za rok powstaje dokument eklezjologiczny. Taka jest moja krytyczna refleksja na ten temat, czy można było lepiej to rozegrać w imię „ewangelicznej przebiegłości”.

– Ks. Mira Michliszin: Jestem doktorantem ks. Jaskóły, stąd moja obecność tutaj, za co jestem wdzięczny Panu Bogu i organizatorom. Jeśli można postawić problem, w nawiązaniu do wypowiedzi diakona Koza-

ka, co jest przyczyną nieporozumienia w IV rozdziale Deklaracji. Jako przedstawiciel Kościoła wschodniego uważam, że przede wszystkim jest to kwestia ścisłości pojęć. Najpierw ustalono, że są Kościoły siostrzane, natomiast w Roku Jubileuszowym uściśla się, że właściwie nie ma Kościołów siostrzanych, tylko jest Kościół jeden. W jednym ze swoich artykułów zamieszczonych w „Tygodniku Powszechnym” ks. Kamykowski używa pojęcia Kościół Prawosławny, czyli jednak są Kościoły. Jako przedstawiciel Kościoła wschodniego, konkretnie greckokatolickiego, mam podwójny problem. W takiej sytuacji czuję się jak ktoś, kto stoi na moście w Mitrowicy i chciałby, żeby przeszli i jedni, i drudzy, ale jedni drugich nie chcą wpuszczać, stojąc przy swoich prawdach, w naszym przypadku przy prawdzie, że tylko my jesteśmy Kościołem. Mówię to, odnosząc się do zapytania ks. Kałużnego o możliwość wspólnego soboru. Myślę, że znowu trzeba wrócić do uściślenia pojęć. Bo jeżeli my rozumiemy katolicyzm i prawosławie jako przeciwstawne sobie bieguny, to wiadomo, że do takiego soboru nie dojdzie. Ja dziś mówię o sobie, że jestem prawosławnym katolikiem, czyli kimś, kto prawdziwie sławi Pana Boga, a jednocześnie należy do jednego, powszechnego Kościoła. O tym, że mam prawo tak mówić utwierdza mnie Jan Chryzostom, który opracował w IV wieku liturgię obowiązującą do dnia dzisiejszego. Znajduje się tam modlitwa: „Módlmy się za biskupstwo prawosławne”, a potem niżej, „i za jeden powszechny Kościół katolicki” (cytuję to z pamięci) czyli Kościół jest katolicki, a biskupstwo prawosławne. I tu pojawia się swego rodzaju herezja, o której mówi ks. profesor Hryniewicz, a właściwie złe używanie słów „prawosławny”, „katolicki”. Wróćmy do źródeł, w myśl zasady, że dobry lekarz nie daje tabletek, tylko najpierw zapyta, gdzie śpiz? co jesz?, czyli szuka przyczyny choroby. Prawosławny może być człowiek, żaden przedmiot nie może być prawosławny i na to musimy zwrócić uwagę, bo nie ma prawosławnej ikony, czy prawosławnej kołedy; tak nie można mówić. Chciałem się tymi sprawami podzielić, a gdyby ktoś z przedmówców chciał coś dodać, to chętnie posłucham.

– Ks. Z. Kubacki: Dziękuję za tą wypowiedź bardzo interesującą, ale chciałbym się wrócić do IV rozdziału w Deklaracji. Dzięki temu rozdziałowi mamy taką dyskusję jak dzisiaj i to jest pozytywne. Ale jednak zaproszono mnie tu tutaj z referatem na temat chrystologii, omawiałem rozdziały I, III, VI a po tym referacie skupiamy się na rozdziale IV. Gdyby



to było tylko tutaj... Ale to nie jest tylko mój problem. Gdy kard. Ratzinger dyskutuje z różnymi teologami o Deklaracji, to też na temat rozdziału IV i wszyscy mówią na temat tego rozdziału, a tytuł jest najpierw o jedyności zbawczej Jezusa Chrystusa, a dopiero potem Kościoła.

– Ks. Z. Morawiec: No, nie wiem co powiedzieć! (śmiech na sali). Chociaż powiem księdzu, że z mojego punktu widzenia i zainteresowań z dużą przyjemnością słuchałem tej części referatu, która poświęcona była problematyce czysto chrystologicznej i zarówno w tym, co odnosiło się do stanowiska J. Hicka jak J. Dupuis. Zresztą moim współbracia klerycy wiedzą, że byłem jego studentem i pamiętam, co wtedy mówił. To nie było tak, żeby studenci, którzy gromadzili się w głównej auli w liczbie ponad stu osób wychodzili z poczuciem zagrożonej wiary czy integralności doktryny. Faktem jest, że dużo mówił o dialogu międzyreligijnym, o Panikkarze, o Hicku itd. Proszę jednak mi jednak pomóc w kwestii, którą wydawało mi się już wielokrotnie, że rozumiem, ale zawsze przychodziły potem wątpliwości, np. „Żadna świadomość nie może wyczerpać tajemnicy Boga, (i w dopowiedzeniu: także ludzka świadomość Jezusa Chrystusa)”. Według mnie są dwa rozwiązania. Jeżeli przyjąć na serio prawdę o tajemnicy uniżenia Syna Bożego i jeśli ten hymn z listu do Filipian: „On, istniejąc w postaci Bożej, nie skorzystał ze sposobności, aby na równi być z Bogiem, lecz ogołocił samego siebie, przyjąwszy postać sługi, stawszy się podobnym do ludzi. A w zewnętrznym przejawie, uznany za człowieka, uniżył samego siebie, stawszy się posłusznym aż do śmierci i to śmierci krzyżowej” (Flp 2, 6-8), znaczy to, co znaczy, to to się zgadza. Jezus nie udaje, że się wcielił, tylko wcielił się aż po śmierć, aż po modlitwę na krzyżu: „Boże mój, Boże, czemuś mnie opuścił?”. To jest logiczne wyprowadzenie konsekwencji z danych biblijnych. Z drugiej strony, takie zdanie rzucone bez żadnego „sосу”, że Jezus poznaje Ojca na sposób skończony właśnie ze względu na swą ludzką świadomość, też jest trudne do przyjęcia. Tu rzucam pewne hasła, gdyby mogli księża profesorowie się wypowiedzieć...

– Ks. Z. Kubacki: Chodzi o objawienie Boga w sposób pełny, choć nie absolutny. Tylko Bóg jest absolutem, a Jezus był Synem Bożym wcielonym, to znaczy miał świadomość człowieka. Jeżeli więc spojrzymy na to w perspektywie kenozy, uniżenia, w perspektywie biblijnej, musimy to zaakceptować. I ja się tym zgodzę, natomiast powstaje pytanie: jak



z jednej strony można mówić, że Bóg objawił się w Jezusie w sposób pełny i ostateczny, a z drugiej nie w sposób absolutny? Wszystko co dotyczy Boga, naszego poznania Boga zostało powiedziane w Jezusie Chrystusie. Jest to pełnia, ale tajemnicy Boga, to znaczy, że prawdy o Bogu nie szukamy gdzie indziej, tylko w Jezusie, bo w Nim jest cała pełnia, którą zgłębiaamy cały czas i dlatego dany nam został Duch Święty, który doprowadzi nas do całej pełni. I to jest historia Kościoła i cały czas będziemy zgłębiać tę pełnię i dochodzić do niej. Co nie znaczy, że jej nie posiadamy; posiadamy ją jako tajemnicę do zgłębiania. Natomiast gdyby to znaczyło, że pełnię absolutną należy rozumieć jako definicję, to wtedy, bym się zgodził z Dupuis. I teraz chodzi o to, jak on rozumie to rozróżnienie między pełnią a ostatecznością z jednej strony i absolutnością z drugiej strony. Niestety tego nie wyjaśnia, dlatego przypomnijcie sobie *Notyfikację*, która nie mówi, że Dupuis jest heretykiem, lecz że Jego poglądy są wieloznaczne – ja zacytowałem jedną wieloznaczność – ale mieszczą się w granicach ortodoksji. Jak on to rozumie? Jeżeli mówi, że nie w sposób absolutny, tzn. że obok Jezusa, trzeba tej absolutności szukać np. w Buddzie, to wtedy jesteśmy poza ortodoksją, moim zdaniem. Natomiast jeżeli on rozumie, że ta absolutność to jest to, co w teologii nazywa się wizją uszczęśliwiającą, no to wtedy się zgodzimy.

– Ks. D. Kowalczyk: Ja nie mam takich kłopotów z tym słówkiem „relacyjny” i nie rozumiem, dlaczego Ty masz takie problemy. Bo przecież Jezus sam w sobie nie jest absolutem, absolutem jest Bóg, czyli wspólnota trzech osób: Ojca, Syna, Ducha Świętego. Jezus objawia, wskazuje, prowadzi do Ojca, ale sam w sobie, bez relacji, nie jest absolutem, On jest cały czas w relacji do Ojca w Duchu Świętym. Jego misja zbawcza jest w sensie trynitarnym – relacyjna. To nie jest zbawiciel sam w sobie i dla siebie, który coś robi w imieniu własnym.

– Ks. Z. Kubacki: Dziękuję mojemu koledze, że tutaj mi to powiedział. Oczywiście że z taką interpretacją się zgadzam, z tym że nie wiem, czy zrozumiałeś mój problem dotyczący absolutności. Bo można ją rozumieć tak: Jezus nie sam w relacji do Ojca, tylko Jezus, Budda i bóg Sziwa w relacji do Ojca. I tutaj mamy relacyjność różnych pośredników w relacji do Ojca.

– Ks. Z. Morawiec: Nawiązując do wypowiedzi księdza, myślę, że trzeba przypomnieć aksjomat teologiczny mówiący, iż Bóg działający

w historii, jest tym samym Bogiem, jakim jest sam w sobie. Bóg działa jako Trójca i istnieje jako Trójca i dlatego też dzieło zbawcze jest odzwierciedleniem pochodzenia osób w Trójcy Świętej. Ojciec posyła Syna – sam Jezus mówi, że jest posłany – i to w Ojcu jest prażródło.

– Ks. Z. Kubacki: Jeszcze jedno zdanie. W moim referacie mówiłem, że mam niejaki problem z tą relacyjnością, ale kolega Darek rzuca pewne światło i znowu można by dyskutować, zgłębiać itd. Ale mi chodziło o podkreślenie, że pewne tezy J. Dupuisa są ortodoksyjne i cytowałem *Dominus Iesus*, aby pokazać, że się ze sobą zgadzają. W pewnych punktach są być może wieloznaczne, ale ta wieloznaczność nie jest tak jednoznaczna, bo kolega daje już inną interpretację.

– dk. P. Kozak: Pytanie do ks. Kowalczyka: czy można pomyśleć Jezusa Chrystusa jako byt nierelacyjny? Nawet na krzyżu, gdy mówi: „Boże mój, Boże mój czemuś mnie opuścił?”, to tak naprawdę nie zostaje opuszczony przez Ojca. Nie ma chwili, kiedy Jezus nie jest w relacji do Ojca.

– Ks. D. Kowalczyk: Wszystko obraca się wokół pytania, kto jest przyczyną naszego zbawienia? Czy Jezus Chrystus, czy Bóg Ojciec, czy miłość Boża, bo mówimy o różnych przyczynowościach. Mówimy: Jezus nas zbawił, ale Jezus został posłany przez Ojca, więc kiedy szukamy przyczyny naszego zbawienia, to kto jest przyczyną ostateczną? To są pytania, na które można odpowiadać różnie. Choć może rzeczywiście to użyte przeze mnie: „Jezus w relacji do Ojca”, jest zbyt proste.

– Ks. Z. Kubacki: Moim zdaniem Hick, mając problem ze rozumieniem trzech osób w jednym Bogu, mówi: zróbmy z Jezusa człowieka napełnionego Duchem Świętym i wtedy mamy jeden absolut. Na dodatek nie wiadomo, czy jest to Bóg osobowy czy nieosobowy, ale dla rozumu wszystko jest jasne. Jednakże dane Objawienia nie pozwalają na takie łatwe rozwiązanie. Dupuis jednoznacznie mówi o tożsamości osoby Jezusa z drugą osobą Trójcy Świętej i próbuje to teologicznie zrozumieć, wprowadza więc kategorie konstytutywności, absolutności, relacyjności – trudne to jest do określenia.

– Ks. Z. Morawiec: Może jeszcze raz wrócę do ważnego, według mnie, motywu. Mówimy teraz o historycznej misji Jezusa Chrystusa. Trzeba nam pamiętać o podstawowej zasadzie teologicznej: Bóg w historii jest takim Bogiem, jaki jest sam w sobie. Trójca immanentna

i Trójca ekonomiczna są tożsame. To nas powinno uspokoić, tożsamość Jezusa z Nazaretu z drugą osobą Trójcy Przenajświętszej ustawia nas na właściwym poziomie zrozumienia doktryny katolickiej. Myślę, że warto to przypomnieć.

– Ks. T. Kałużny: W moim odczuciu, jeśli chodzi o czwarty rozdział, ma on ma swoje uzasadnienie, natomiast jego treść może budzić kontrowersje. Biorąc rzecz od strony ekumenicznej, i odwołując się do refleksji ks. prof. Hryniewicza, treść zwarta w tym rozdziale wydaje się być nie do końca wyciągnięciem konsekwencji pozytywnych, idących do przodu z eklezjologii II Soboru Watykańskiego, ale jakby idących wstecz. Dla przykładu, gdy podczas obrad soborowych na wspólnoty powstałe w czasie reformacji używa się określenia „kościół i wspólnota”, to w Deklaracji mamy sugestię, że tylko wspólnota. Później pojawia się cała kwestia Kościołów siostrzanych, gdzie ta nazwa też była używana przez papieży w różnym kontekście, np. kontekst encykliki *Ut Unum Sint*. W związku z tym wynika niedosyt ze strony ekumenicznej w dobie dialogu ekumenicznego. Stąd te ożywione dyskusje wokół czwartego rozdziału.

– Ks. D. Kowalczyk: Jeśli chodzi o prawosławnych, to cały problem polega na tym, że oni z tą deklaracją się zgadzają, gdyby tylko wstać w IV rozdziale zamiast „katolicki” – „prawosławny”; oni go wtedy w całości akceptują.

– Ks. Z. Morawiec: Niniejszym ogłaszam przerwę do jutra.

## Przypisy

<sup>1</sup> O rewolucji kopernikańskiej w chrystologii Hick pisze najpierw [w:] *God and the Universe of Faiths: Essays in the Philosophy of Religion*, London 1973; następnie [w:] *God Has Many Names*, London 1980, s. 1-5, 70-71.

<sup>2</sup> Por. J. Hick, *The Metaphor of God Incarnate*, s. 2.

<sup>3</sup> Zob. tamże, s. ix.

<sup>4</sup> Zob. J. Hick, *The Metaphor of God Incarnate*, s. 33.

<sup>5</sup> Zob. J. Hick, *Jesus and the World Religions*, [w:] *The Myth of God Incarnate*, ..... 1977, s. 171.

<sup>6</sup> Tamże, s. 170.

<sup>7</sup> Tamże, s. 171.

<sup>8</sup> Tamże, s. 172.

<sup>9</sup> J. Hick, *The Metaphor of God Incarnate*, s. 101.

<sup>10</sup> J. Hick, *The Metaphor of God Incarnate*, s. 48.

- <sup>11</sup> Tamże, s. 102.
- <sup>12</sup> Tamże, s. 48.
- <sup>13</sup> Zob. tamże, s. 104.
- <sup>14</sup> W artykule z 1977 r. Hick mówi o sensie mitologicznym. Zob. J. HICK, *Jesus and the World Religions*, s. 178.
- <sup>15</sup> J. HICK, *The Metaphor of God Incarnate*, s. 105.
- <sup>16</sup> Tamże, s. 105.
- <sup>17</sup> Zob. J. HICK. *Jesus and the World Religions*, s. 179.
- <sup>18</sup> Książka ta ma dwa wydania, które wskazują na zasadniczą zmianę w chrystologii Panikkar. Zob. R. PANIKKAR, *The Unknown Christ of Hinduism*, London, Darton, Longman and Todd, 1964.
- <sup>19</sup> R. PANIKKAR, *The Unknown Christ of Hinduism*, 1968, s. VIII.
- <sup>20</sup> Tamże, s. IX.
- <sup>21</sup> Zob. J. DUPUIS, *Jésus-Christ à la rencontre des religions*, Paris 1989, s. 238.
- <sup>22</sup> J. DUPUIS, *Vers une théologie chrétienne du pluralisme religieux*, Paris 1997, s. 227.
- <sup>23</sup> R. PANIKKAR, *The Unknown Christ of Hinduism: Towards an Ecumenical Christophany*. Revised and Enlarged Edition, Maryknoll, Orbis Book, New York, 1981.
- <sup>24</sup> Tamże, s. 2.
- <sup>25</sup> Tamże, s. 8-9.
- <sup>26</sup> Tamże, s. 14.
- <sup>27</sup> Tamże, s. 14.
- <sup>28</sup> Zob. J. HICK, *God and the Universe of Faiths. Essays in the Philosophy of Religion*, London 1973. Hick pisze: „Chcemy powiedzieć, że Jezus był *totus deus*, «całkowicie Boży», w sensie, że jego *agape* było prawdziwie *Agape* Boga w pracy na ziemi, ale nie był [On] *totum dei*, «całym Bogiem», w sensie, że boskie *Agape* zostało wyrażone w całej pełni w każdym z Jego czynów czy nawet we wszystkich Jego czynach łącznie” (s. 159). Choć można dopatrywać się podobnego rozróżnienia u J. Dupuis, szczególnie tam, gdzie pisze on, że objawienie Boga w Jezusie Chrystusie będąc pełne i ostateczne nie jest absolutne, lecz relatywne, niemniej, naszym zdaniem, jego rozumienie jest całkowicie inne, jak to pokażemy w dalszej części tego omówienia.
- <sup>29</sup> Zob. J. DUPUIS, *Jésus-Christ à la rencontre des religions*, Paris 1989, s. 238-245.
- <sup>30</sup> Zob. R. PANIKKAR, *The Unknown Christ of Hinduism: Towards an Ecumenical Christophany*, s. 20.
- <sup>31</sup> Tamże, s. 21.
- <sup>32</sup> Tamże, s. 23.
- <sup>33</sup> Zob. tamże, s. 24.
- <sup>34</sup> Tamże, s. 24-25.
- <sup>35</sup> Tamże, s. 25.
- <sup>36</sup> Tamże, s. 26.
- <sup>37</sup> Tamże, s. 27.
- <sup>38</sup> Zob. tamże, s. 27.
- <sup>39</sup> Tamże, s. 29.
- <sup>40</sup> Cyt. [w:] tamże, s. 241.
- <sup>41</sup> J. DUPUIS, *Jésus-Christ à la rencontre des religions*, Paris 1989, s. 241.
- <sup>42</sup> Książka ukazała się jednocześnie w języku angielskim: *Toward a Christian Theology of Religious Pluralism*, 1997 i francuskim: *Vers une théologie chrétienne du pluralisme religieux*, Paris 1997, 655 s. My opieramy się na wydaniu francuskojęzycznym.

- <sup>43</sup> Tamże, s. 378.
- <sup>44</sup> Zob. tamże, s. 378.
- <sup>45</sup> Zob. tamże, s. 290.
- <sup>46</sup> Tamże, s. 379.
- <sup>47</sup> Tamże, s. 379.
- <sup>48</sup> Zob. tamże, s. 388.
- <sup>49</sup> J. Dupuis, *Vers une théologie chrétienne du pluralisme religieux*, s. 392-393. Przypomnijmy, że dla Hicka „ostateczna Rzeczywistość *an sich*” pozostaje całkowicie niepoznawalna i nieosiągalna.
- <sup>50</sup> Tamże, s. 426.
- <sup>51</sup> Tamże, s. 426.
- <sup>52</sup> Tamże, s. 427.
- <sup>53</sup> Tamże, s. 427.
- <sup>54</sup> Tamże, s. 428.
- <sup>55</sup> Zob. tamże, s.428.
- <sup>56</sup> Tamże, s.428.
- <sup>57</sup> Tamże, s. 428.
- <sup>58</sup> Tamże, s. 460.
- <sup>59</sup> Por. tamże. s. 463, 480.
- <sup>60</sup> Taki jest właśnie tytuł owego trzeciego rozdziału Deklaracji.
- <sup>61</sup> J. Dupuis, *Vers une théologie chrétienne du pluralisme religieux*, s. 460.
- <sup>62</sup> Tamże, s. 463.
- <sup>63</sup> Por. tamże, s. 464.
- <sup>64</sup> Tamże, s. 444.
- <sup>65</sup> Tamże, s. 522.
- <sup>66</sup> Tamże, s. 24.

**Ks. dr Dariusz Kowalczyk SJ**

## **POMIĘDZY INKLUZYWIZMEM A PLURALIZMEM, CZYLI SCHUBERTA OGDENA MÓWIENIE O JEZUSIE CHRYSZTUSIE**

Deklaracja *Dominus Iesus* – choć krytykowana z różnych stron – przyczynia się jednak do ożywienia owocnej dyskusji na temat zbawienia człowieka w Jezusie Chrystusie. Czasem wydawało się, że oto powróciliśmy do IV wieku, kiedy to ponoć przekupki na targu w Konstantynopolu kłóciły się o chrystologiczne prawdy. Deklaracja przypomniła to, co Paweł Apostoł wyraził następująco: „Jeden jest Bóg, jeden też pośrednik między Bogiem a ludźmi, człowiek, Chrystus Jezus, który wydał siebie samego na okup za wszystkich” (1 Tm 2,5). Jak jednak rozumieć tego rodzaju naukę? A co ze zbawieniem ludzi niewierzących, a nawet werbalnie odrzucających Jezusa jako Zbawiciela? Co chrześcijanin powinien myśleć o innych religiach oraz ich wartości w perspektywie zbawienia? Wśród wielu udzielanych odpowiedzi warto zwrócić też uwagę na propozycję Schuberta Ogdena. Aby jednak lepiej ją zrozumieć, zarysujmy najpierw panoramę opinii w interesującej nas kwestii.

### **Kościół, Jezus i Bóg**

Opinie dotyczące relacji pomiędzy różnymi religiami a Jezusem Chrystusem i Kościołem można by uporządkować – za Peterem Schinellerem<sup>1</sup> – poprzez odniesienie do czterech zasadniczych perspektyw:

1. uniwersum eklezjocentryczne, chrystologia ekskluzywna;
2. uniwersum chrystocentryczne, chrystologia inkluzywna;
3. uniwersum teocentryczne, chrystologia normatywna;
4. uniwersum teocentryczne, chrystologia nie-normatywna.

— W powyższym schemacie mamy do czynienia z trzema światopo-

głądami: eklezjocentrycznym, chrystocentrycznym i teocentrycznym, oraz z czterema chrystologiami: ekskluzywną, inkluzywną, normatywną i nie-normatywną<sup>2</sup>, przy czym te dwie ostatnie można by określić jako dwa typy chrystologii pluralistycznej.

Opcja „uniwersum eklezjocentryczne, chrystologia ekskluzywna” – w swojej skrajnej postaci – ogranicza możliwość zbawienia do tych, którzy wyznają Jezusa Chrystusa w Kościele. W tej perspektywie jedynym autentycznym poznaniem Boga byłoby poznanie Go w Jezusie Chrystusie głoszonym w sposób nieomylny przez Kościół. Bóg innych religii byłby w gruncie rzeczy idolem. Tego rodzaju ekskluzywizm, oparty na restrykcyjnej interpretacji aksjomatu: „Poza Kościołem nie ma zbawienia”, został przez Magisterium Kościoła oficjalnie odrzucony. Warto tutaj wspomnieć list świętego Oficjum do arcybiskupa Bostonu (8 VIII 1949) w sprawie członków „St. Benedicts Center” i „Boston College”, którzy w sposób rygorystyczny tłumaczyli zasadą *extra Ecclesiam nulla salus*, a mianowicie twierdzili, że nie może być zbawienia dla tych, którzy nie są katolikami lub katechumenami. Święte Oficjum stwierdza m.in., że jeśli człowiek znajduje się w stanie nieprzezwycięzalnej ignorancji co do roli i misji Kościoła, to Bóg przyjmuje dobre czyny i pragnienia człowieka jako pośredni (*implicite*) wyraz woli podążania za Bogiem i Jego zbawczym planem (zob. DS 3866-3873). Innymi słowy, zbawienia nie można ograniczać do tych, którzy bezpośrednio i wyraźnie (*explicite*) wyrażają swoją przynależność do wspólnoty Kościoła. Jeden z rygorystów-ekskluzywistów, Leonard Feeney, został nawet ekskomunikowany w roku 1953. Jako reprezentanta chrystologii ekskluzywnej wymienia się często Hendricka Kraemera, holenderskiego protestanta, który uważał, że religie niechrześcijańskie nie są przygotowaniem do Ewangelii, ale przeszkodą do przewyciężenia<sup>3</sup>.

Perspektywa eklezjocentryczna nie musi jednak wiązać się z heretyckim ekskluzywizmem. Można podkreślać konieczną i konstytutywną „mediację” (pośrednictwo) Kościoła w ekonomii zbawienia i w ten sposób stawiał Kościół w centrum, choć trzeba przy tym pamiętać, że takie eklezjalne centrum jest zawsze czymś zależnym od Chrystusa jako głowy, czymś podtrzymywanym przez Niego. W tym sensie niektóre fragmenty Deklaracji *Dominus Iesus* są – zresztą za II Soborem Watykańskim – eklezjocentryczne.

Kategoria „uniwersum chrystocentryczne, chrystologia inkluzywna”

odrzuca jednak czynienie z Kościoła miary zbawienia innych ludzi. Zwolennicy tej opcji podkreślają, że Kościół jest misterium całkowicie względnym wobec tajemnicy Chrystusa. A zatem to Jezus Chrystus musi stać w centrum refleksji nad zbawieniem człowieka. Chrystocentryzm oraz inkluzywizm znajdujemy na przykład w transcendentalnej teologii Karla Rahnera. Zauważa on, że chrześcijanin wierzy, iż Jezus jest zbawieniem wszystkich, a zatem nie może uważać, że zbawienie niechrześcijan dokonuje się – jeżeli się dokonuje – za sprawą Bożego miłosierdzia, ale niezależnie od Chrystusa<sup>4</sup>. Z drugiej strony trzeba pamiętać o powszechnej i rzeczywiście działającej w świecie nadnaturalnej Bożej woli zbawienia. Powstaje zatem pytanie: W jaki sposób Jezus Chrystus jest obecny w niechrześcijanach? Rahner odpowiada, że Jezus jest obecny poprzez swojego Ducha: „Możemy słusznie powiedzieć – zauważa teolog – że w tej mierze, w jakiej powszechne działanie Ducha jest z założenia ukierunkowane na kulminacyjny punkt swojego historycznego pośrednictwa, innymi słowy, w tej mierze, w jakiej wydarzenie Chrystusa jest przyczyną celową udzielenia Ducha światu, ów Duch jest z założenia i wszędzie Duchem Jezusa Chrystusa, wcielonego Słowa Bożego”<sup>5</sup>. Dlatego Rahner stara się na różne sposoby pokazać obecność Chrystusa wszędzie tam, gdzie człowiek jest rzeczywiście religijny, co więcej, również tam, gdzie człowiek nie jest w sposób świadomy religijny, ale dokonuje fundamentalnych aktów, jak np. bezwarunkowa miłość lub nadzieja przyszłości absolutnej.

Rahner stwierdza: „Chrześcijanie nie uważają niechrześcijan za ludzi, którzy przyjęli błąd za prawdę, bo byli głupszy, gorszy lub nieszczęśliwszy, lecz za tych, którzy mocą powszechnej, Boskiej woli zbawienia są już w głębi swego wnętrza lub mogą być ułaskawieni łaską, których łaska ta już w głębi ducha pyta, czy chcą przyjąć Boga, i którzy tylko nie uświadomili sobie jeszcze refleksyjnie tego, że są już powołani przez Boga wiekuistego do trynitarnego żywota”<sup>6</sup>. Ta obecność Boga – Jezusa Chrystusa w sercach tych, którzy Go jeszcze nie rozpoznali, Rahner nazywa chrześcijaństwem anonimowym. Wielu dostrzegło w tej koncepcji swego rodzaju „konja trojańskiego”, który miał się przyczynić do rozwodnienia chrześcijańskiego orędzia i osłabienia ducha ewangelizacji. Ale Rahnerowi zupełnie nie o to chodziło. Opisał on natomiast teologicznie sytuację człowieka, który nie uważa się za wierzącego



chrześcijanina, a nawet werbalnie odrzuca chrześcijaństwo, ale pomimo to działa w nim łaska Boża, która zawsze jest łaską Chrystusową. Na tym właśnie polega chrystocentryzm i chrystologia inkluzywna, za którą opowiada się również Deklaracja *Dominus Iesus*.

Jednak coraz częściej tradycyjnemu chrystocentryzmowi przeciwstawia się perspektywę teocentryczną, a inkluzywizm chce się zastąpić pluralizmem. Zwolennicy tej „kopernikańskiej rewolucji” w teologii twierdzą, że uczciwy dialog chrześcijaństwa z innymi religiami wymaga od chrześcijan odrzucenia przekonania o dziele Jezusa jako konstytutywnym i uniwersalnym elemencie zbawienia. Zbawienie byłoby więc możliwe również poza oddziaływaniem Chrystusowej łaski. Innymi słowy, zbawia Bóg, ale nie zawsze poprzez Chrystusa. W tej teocentrycznej opcji można – jak już powiedzieliśmy – wyróżnić dwie chrystologie: normatywną i nienormatywną. W pierwszym przypadku „Jezus Chrystus, nie będąc uznawanym za koniecznego do zbawienia, uważany jest za wzorzec pośrednika zbawienia”<sup>7</sup>. Teocentryczną chrystologię normatywną głosili np. Paul Tillich<sup>8</sup> czy też Ernst Troeltsch. Ten ostatni stwierdził, że chrześcijaństwo posiada absolutny charakter dla chrześcijan, tak jak inne religie są absolutne dla swoich wyznawców<sup>9</sup>.

Jednak dla innych, jak np. dla Johna Hicka, misja Jezusa nie tylko nie jest konstytutywna dla zbawienia każdego człowieka, ale nie jest też normatywna<sup>10</sup>. Jezus nie tylko nie jest żadną normą dla np. buddystów, hinduistów czy też muzułmanów, ale nawet dla chrześcijan nie może być normą absolutną. Centrum, wokół którego krążą wszystkie religie głoszące zbawienie, jest Bóg, o którym niewiele możemy powiedzieć. Ten Bóg objawia się na wiele równorzędnych sposobów, między innymi objawił się w historii Jezusa z Nazaretu. Hick stwierdza – nawiązując do filozofii Kanta – iż nie można dotrzeć do ostatecznej rzeczywistości samej w sobie. Człowiek może ją jedynie widzieć przez różne „okulary”. Jednak to, co widzi, nie jest rzeczywistością taką, jaka ona naprawdę jest w sobie, ale jedynie pewnym jej odbiciem, możliwym do ujęcia przez nasze władze poznawcze. Stąd Hick wyprowadza tezę, że Jezus Chrystus jest jedynie jedną z wielu manifestacji ostatecznej Rzeczywistości w sobie, czyli Boga. Utożsamianie historycznej postaci Jezusa z Nazaretu z Bogiem żyjącym nie może – zdaniem Hicka – być inaczej rozumiane niż swego rodzaju metafora. Chrystus jest zatem tylko figurą – tak jak

wielu innych geniuszy religijnych – tego, co absolutne. W ten sposób Hick chce przezwyciężyć wszelkie chrystologie inkluzywne, które uważa za bezużyteczne.

Podsumowując nasze dotychczasowe rozważania, można stwierdzić, że jedynie paradygmat chrystologii inkluzywnej czyni zadość dwóm fundamentalnym aksjomatom chrześcijańskiej wiary, a mianowicie powszechnej woli zbawczej Boga oraz koniecznej mediacji Jezusa Chrystusa, będącego nieodwołalnie Głową Kościoła. Ekskluzywizm podkreśla tę drugą prawdę, ale zapomina o pierwszej; pluralizm zaś czyni na odwrót.

### **Czwarta droga Schuberta Ogdena**

Schubert Ogden, profesor teologii w Southern Methodist University, odrzuca ekskluzywizm i pluralizm, ale nie jest też do końca usatysfakcjonowany inkluzywizmem typu rahnerowskiego. Proponuje czwartą drogę. Zauważa, że jeśli to, co zazwyczaj nazywa się inkluzywizmem, określiłoby się jako „*monistyczny inkluzywizm*”, to jego propozycję można by nazwać „*pluralistycznym inkluzywizmem*”<sup>11</sup>.

Dlaczego jednak Ogden jest krytyczny wobec inkluzywizmu? Autor przyznaje, że opcja ta różni się znacząco od ekskluzywizmu tym, że przyjmuje możliwość zbawienia każdej istoty ludzkiej bez względu na jej przynależność do takiej czy innej religii. Z drugiej jednak strony, inkluzywizm jest podobny do ekskluzywizmu w swoim – zdaniem Ogdena – monistycznym przekonaniu, że tylko chrześcijaństwo jest formalnie prawdziwą religią. A zatem, jeśli nawet mówi się, że niechrześcijanie mogą być zbawieni przez Chrystusa w sposób anonimowy poza widzialnymi granicami Kościoła i że każda religia przemieniona wewnątrz przez łaskę Chrystusa może być – w pewnym sensie – drogą zbawienia, to jednak ostatecznie istnieje tylko jedna możliwość zbawienia, a mianowicie ta związana konstytutywnie z chrześcijaństwem. I to właśnie nie podoba się Ogdenowi. Czy tego rodzaju wątpliwości i zarzuty nie prowadzą jednak do pluralizmu? Ogden twierdzi, że nie. Aby nie popaść w to, co autor odrzuca jako monizm, nie trzeba – jego zdaniem – twierdzić, że obecnie *jest* wiele prawdziwych religii, ale wystarczy przyjąć, że *może być*... Innymi słowy, może być tak, że jakaś inna niż chrześcijaństwo religia jest formalnie prawdziwa.

Wyjaśniając tę tezę, Ogden odwołuje się do chrystologii. Chrześcijański monizm widzi w Jezusie kogoś, kto konstytuuje możliwość zbawienia, gdy tymczasem dla Ogdena Jezus nie konstytuuje takiej możliwości, ale jest jej reprezentantem. Nasz teolog odwołuje się zatem do rozróżnienia pomiędzy reprezentatywnym i konstytutywnym wydarzeniem. Rozumienie wydarzenia Jezusa jako konstytutywnego dla zbawienia zakłada, że nie było żadnej możliwości zbawienia, dopóki to wydarzenie nie nastąpiło. Jeśli jednak rozumiemy historię Jezusa jako wydarzenie reprezentatywne, to przyjmujemy, że możliwość zbawienia istniała przed tą historią. Śmierć i zmartwychwstanie Jezusa nie tyle ukonstytuowały możliwość zbawienia, co stanowią ostateczną deklarację takiej możliwości.

Ogden odwołuje się tutaj do rzeczywistości sakramentalnej. Na przykład przy zawieraniu małżeństwa rolą księdza (pastora) nie jest konstytuowanie małżeństwa, ale zadeklarowanie (reprezentowanie) zaistnienia więzi małżeńskiej. Nasz teolog odwołuje się też do chrztu św. Powstaje pytanie: czy w sakramencie chrztu stajemy się dziećmi Bożymi, którymi nie byliśmy wcześniej? Czy nie jest raczej tak, że chrzest nie mógłby mnie uczynić dzieckiem Boga, jeśli nie byłbym nim już z racji swego człowieczeństwa? Dla Ogdena nasze dziecięctwo Boże nie jest ukonstytuowane w sakramencie chrztu, ale jest zadeklarowane. Analogicznie następcą króla nie staje się królem dopiero w momencie koronacji, ale zaraz po śmierci poprzednika, nawet jeśli uroczysta koronacja jest wymagana do zatwierdzenia tego faktu. Chrzest czyni realnym to, co – choć w swej istocie jest już rzeczywistością przed chrztem – nie stanowi realności dla ludzi, którzy nie zobaczą znaku. Chrzest wprowadza nas w to, co już istnieje, ale jest dla nas niewidoczne. Bóg nie ukochał nas w momencie śmierci swego Syna, ale w tej śmierci objawił nam miłość istniejącą od początku. Innymi słowy, Jezus Chrystus nie jest konstytuowaniem miłości Boga do człowieka, ale jej manifestacją. Chrześcijanie są zatem świadomi sytuacji, w której tak naprawdę znajdują się wszyscy ludzie. Nie jest natomiast tak, że chrześcijanie znajdują się w radykalnie innej sytuacji niż niechrześcijanie<sup>12</sup>.

Ogden podkreśla, że jedyną przyczyną zbawienia jest odwieczna miłość Boga, która jest źródłem i celem wszystkiego, co możliwe. Żadne zatem historyczne wydarzenie, nawet wydarzenie Jezusa Chrystusa, nie

może być przyczyną zbawienia w sensie koniecznego warunku samej możliwości zbawienia. Na odwrót, każde wydarzenie zbawcze jest konsekwencją tego jedyne go koniecznego warunku możliwości zbawienia, jaką jest Boża wszystko-ogarniająca miłość<sup>13</sup>. Ogden za Tillichem odrzuca taką interpretację krzyżowej śmierci Jezusa, która w jego posłuszeństwie upatruje przyczynę zbawczej przychylności Boga wobec człowieka. Bóg Ojciec nie jest kimś, kto musi zostać pojednany. Wręcz przeciwnie, Bóg jest kimś, kto jest odwiecznie pojednany i jako taki pragnie, abyśmy to my pojednali się z Nim. Ogden zauważa, że również opowiadający się za inkluzywizmem K. Rahner widzi w Passze Jezusa raczej konsekwencję niż przyczynę powszechnej zbawczej woli Boga. Rzeczywiście, Rahner podkreśla, że teoria zadośćuczynienia nie może prowadzić do idei jakiegś fundamentalnej zmiany w nastawieniu Boga Ojca do ludzi w wyniku męki i śmierci Syna<sup>14</sup>.

Ogden przyznaje jednak, że Rahner trwa przy nauce o możliwości zbawienia *intuitu meritorum Christi* (ze względu na przewidziane zasługi Chrystusa). Tym samym opowiada się za chrystologią konstytutywną, w której Jezus Chrystus jest przyczyną zbawienia. Rahner powiada, że chociaż wydarzenie Jezusa nie jest przyczyną sprawczą zbawczej woli Boga, to jednak jest tej woli – jak już zauważyliśmy – przyczyną celową i dlatego konstytuuje ostateczny i nieodwracalny prasa krament zbawienia całego świata. Ogden z uznaniem odnosi się do koncepcji Rahnera, widząc w niej najbardziej dojrzały owoc chrystologii konstytutywnej oraz opcji inkluzywnej. Jednak nie jest przekonany do końca. Zauważa po prostu, że werbalne konstrukcje Rahnera w gruncie rzeczy odpowiadają koncepcji chrystologii reprezentatywnej: „Jeśli istnieje jakaś realna, a nie tylko werbalna różnica pomiędzy tym, że wydarzenie Chrystusa nie jest sprawcą przyczyną zbawczej woli Boga, a tym, iż jest ono przyczyną celową, to uważam – pisze Ogden – że wydarzenie Chrystusa nie jest prawdziwie konstytutywne dla zbawienia, ale jedynie reprezentatywne, podobnie jak wszystkie sakramenty są w istocie reprezentatywne”<sup>15</sup>.

Nasuwa się tu jednak pytanie, które stawia sam Ogden: czy wobec tego Jezus nie jest w sensie ścisłym Zbawicielem, a jedynie prorokiem głoszącym zbawienie pochodzące od Boga? Czy chrystologia reprezentatywna nie redukuje osoby Jezusa do świadka niosącego wieść o zbawieniu? Odpowiadając na te pytania, Ogden po raz kolejny odwołuje

się do sakramentu chrztu św. Wydarzenie Chrystusa tak jak chrzest nie konstryuuje samej możliwości zbawienia (brak rozumienia tej kwestii doprowadził np. do teorii limbusu), ale ostatecznie reprezentuje tę możliwość. Różnica między chrztem a wydarzeniem Chrystusa jako takim polega na tym, że chrzest reprezentuje możliwość indywidualnego zbawienia jednostce, a Chrystus reprezentuje taką możliwość w sposób uniwersalny całemu światu. Z tego ponadto wynika, że chrzest jest czymś zależnym od Chrystusa. Można powiedzieć, że wydarzenie Chrystusa konstryuuje chrzest. Jezus Chrystus jest prasakramentem. Nie znaczy to, że Jezus jest konstytutywny dla możliwości zbawienia, ale – z drugiej strony – nie musimy negować tego, iż Chrystus jest konstytutywny dla specyficznie chrześcijańskiego rozumienia tej możliwości.

Dlatego Jezus nie jest tylko prorokiem lub świętym, gdyż żaden prorok lub święty nie może być konstytutywny dla wiary lub religii w taki sposób, w jaki Chrystus jest konstytutywny dla chrześcijaństwa. Założyciele innych religii głosili jakąś naukę, prawo, mądrość, i ta nauka stała się podstawą religii. W przypadku Jezusa jest inaczej: On sam jako taki konstryuuje chrześcijaństwo. Jezus Chrystus reprezentuje miłość Boga, konstryuuując słowo i sakramenty: chrześcijańskie „środki zbawienia”. Dlatego – zdaniem Ogdena – nie trzeba uważać Jezusa jedynie za proroka, ale można i należy mówić o Nim jako o Zbawicielu w tym właśnie znaczeniu, że Jego rola w specyficznie chrześcijańskiej ekonomii zbawienia nie jest tylko reprezentatywna, ale konstytutywna.

Ogden podsumowuje: „Istota czwartej opcji polega na podkreślanii, że sama możliwość zbawienia, którą należy odróżnić od specyficznie chrześcijańskiej reprezentacji zbawienia, jest ukonstryuuowana jedynie i w sposób wystarczający przez pierwotną i odwieczną miłość Boga. (...) Możliwość zbawienia, która jest ostatecznie re-prezentowana przez Jezusa Chrystusa, jest od zawsze już ukonstryuuowana dla każdego grzesznika przez Boże bycie miłością”<sup>16</sup>. Jeśli chrześcijańskie świadectwo o tej miłości jest prawdziwe, wówczas nie tylko chrześcijaństwo, ale i inne religie mogą być prawdziwe w tej mierze, w jakiej reprezentują tę Bożą miłość. W tej perspektywie chrześcijanie mogą nazywać ludzi doświadczających Bożej miłości „anonimowymi chrześcijanami”. Chodzi bowiem o miłość, którą ostatecznie reprezentuje Chrystus. Czwarta opcja Ogdena różni się zatem od inkluzywizmu tym, że nie przyjmuje

wydarzenia Jezusa Chrystusa jako konstytutywnego dla samej możliwości zbawienia, a od pluralizmu tym, że nie głosi, iż *de facto* istnieje wiele prawdziwych religii. Z tego, że może być wiele prawdziwych religii, nie wynika bowiem, że właśnie tak jest. Jeśli jednak to, co reprezentuje Chrystus, jest prawdziwe, wówczas istnieje przynajmniej jedna prawdziwa religia, a skoro tak, to może ich być wiele.

### **Bóg stał się człowiekiem, aby człowiek stał się Bogiem...**

Czy rzeczywiście propozycja Ogdena jest oryginalna i stanowi rzeczywistą alternatywę dla inkluzywizmu i pluralizmu? Od pluralizmu dzieli czwartą opcję cienka granica zawieszenia sądu co do prawdziwości innych religii. Sam jednak Ogden zauważa, że jego opcja może przejść w pluralizm, jeśli okazałoby się, iż rzeczywiście inne religie też reprezentują odwieczną i powszechną miłość Boga. W gruncie rzeczy ogdenowska teoria jest bardzo bliska teocentryzmowi i chrystologii normatywnej. Koncepcji chrystologii inkluzywnej Ogden przeciwstawia przede wszystkim swoją chrystologię reprezentatywną. Jednak z jednej strony chrystologia ta ma kłopoty ze wskazaniem, czym istotnie różni się obecność Boga w Chrystusie od jakiegokolwiek innej obecności<sup>17</sup>. Z drugiej strony zaś – jeśli chrystologię tę rozumieć w duchu Chalcedonu – to czy rzeczywiście różni się ona w sposób istotny od modelu zaproponowanego np. przez Rahnera. Można się zgodzić z Ogdenem, że ostatecznym Źródłem zbawienia jest odwieczna miłość Boga. Ale cóż oznacza właściwie mówienie o tej Bożej miłości? Czyż nie to, że Bóg ma możliwość wejścia we wspólnotę miłości z człowiekiem, czyli zbawienia go, ponieważ odwiecznie miał możliwość Wcielenia? Ojcowie Kościoła nie bali się mówić: „Bóg stał się człowiekiem, aby człowiek stał się Bogiem”. A zatem, jeśli Bóg nie mógłby stać się człowiekiem, nie przestając być Bogiem, jak to się *de facto* dokonało w Jezusie, to człowiek nie mógłby stać się Bogiem, a więc nie mógłby zostać przeobstwiony, czyli zbawiony. Miłość Boga do grzeszników, o której tak wiele mówi Ogden, byłaby pustym słowem, gdyby odwiecznie nie oznaczała tego, co historycznie zrealizowało się w Jezusie, czyli możliwości, jaką ma Bóg, bycia solidarnym z człowiekiem aż do końca. W tej perspektywie Jezus Chrystus reprezentuje miłość Boga, ale ta reprezentacja jest zarazem

warunkiem możliwości tej miłości, czyli jej elementem konstytutywnym. Czyż nie o tym mówi nam np. List do Efezjan: „W Nim bowiem wybrał nas przed założeniem świata, abyśmy byli święci i nieskalani przed Jego obliczem. Z miłości przeznaczył nas dla siebie jako przybranych synów przez Jezusa Chrystusa (...). Nam oznajmił tajemnicę swej woli według swego postanowienia, które przedtem w Nim powziął dla dokonania pełni czasów, aby wszystko na nowo zjednoczyć w Chrystusie jako Głowie” (1,4-5.9-10).

Czwarta opcja Ogdena w niedostatecznym stopniu uwzględnia trynitarny wymiar historii zbawienia, w tym prawdę o relacjach w Trójcy immanentnej jako odwiecznym fundamencie historii zbawienia. Jezus Chrystus reprezentuje w sposób definitywny te relacje, ale może to czynić, ponieważ jest zarazem jednym z Trzech w Bogu, którzy je konstytuują. H. Ott zauważa, że jeśli kwestia zbawienia dotyczy w gruncie rzeczy prawdy o możliwości naszego spotkania z Bogiem, to jeżeli spotkanie z Jezusem oznacza spotkanie z Bogiem, to rozróżnienie na to, co „reprezentatywne”, i to, co „konstytutywne”, przestaje być realne<sup>18</sup>. W perspektywie międzyosobowego spotkania, spotkania pomiędzy Bogiem a człowiekiem, to, co reprezentatywne, jest zarazem konstytutywne. Nie można się spotkać z substytutem osoby. Jeśli spotykając Jezusa, rzeczywiście spotykamy Boga, to Jezus jest Bogiem, a zatem konstytuuje zbawienie. To prawda, że źródłem relacji jest Bóg Ojciec, ale nie byłby On tym źródłem bez Syna, który mógł i *de facto* stał się człowiekiem. To Bóg zbawia człowieka, ale nie mógłby tego czynić, gdyby jeden z Trzech w Bogu nie miał możliwości stania się człowiekiem. A zatem odwieczna możliwość Wcielenia, która zrealizowała się w nikim innym, jak tylko w Jezusie Chrystusie, jest konstytutywnym elementem zbawienia. Jezus reprezentuje tę możliwość stania się przez Boga człowiekiem, ale skoro człowiekiem nie może stać się ani Bóg Ojciec, ani Duch Święty, to tym samym Jezus konstytuuje samą możliwość zbawienia.

Trzeba docenić dobre intencje Ogdena, który – jak wielu innych teologów – szuka języka dialogu we wspólnym z członkami innych religii mówieniu o Bogu i zbawieniu. Nasz autor jest zaangażowany w dialog pomiędzy chrześcijanami i buddystami. Kiedy ma się przyjaciół buddystów, trudno powiedzieć im, że ich religia nie jest prawdziwa, a jedynie posiada pewne ziarna prawdy. Czy z tego jednak wynika, że trzeba im



mówić, iż ich religia jest albo może być prawdziwa? Chrześcijańska teologia religii szuka na to pytanie zadowalającej odpowiedzi...

## Przypisy

- <sup>1</sup> Zob. J. P. Schineller, *Christ and Church. A Spectrum of Views*, [w:] *Theological Studies* 37 (1976), 545-566.
- <sup>2</sup> Zob. J. Dupuis, *Gesu Cristo incontro alle religioni*, Assisi 1989, s. 140.
- <sup>3</sup> Zob. H. Kraemer, *The Christian Message in a non-Christian World*, London 1947.
- <sup>4</sup> Zob. K. Rahner, *Podstawowy wykład wiary*, Warszawa 1987, s. 255.
- <sup>5</sup> Tamże, s. 259.
- <sup>6</sup> K. Rahner, *O możliwości wiary dzisiaj*, [w:] id., *O możliwości wiary dzisiaj*, Kraków 1965, s. 26.
- <sup>7</sup> Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Chrześcijaństwo a religie*, nr 12, [w:] *Chrześcijaństwo a religie*, red. I. Ledwo, K. Pek, Lublin – Warszawa 1999, 17.
- <sup>8</sup> Zob. P. Tillich, *Systematic Theology*, vol. II, Chicago 1957.
- <sup>9</sup> E. Troeltsch, *The Place of Christianity among the World Religions*, [w:] *Christianity and Other Religions*, red. J. Hick, B. Hebblethwaite, Philadelphia 1980.
- <sup>10</sup> Zob. J. Hick, *God Has Many Names*, London 1980; *Problem of Religious Pluralism*, London 1985.
- <sup>11</sup> Zob. Sch. M. Ogden, *Is There Only One True Religion or Are There Many?*, Dallas 1992, X.
- <sup>12</sup> Ogden odwołuje się tutaj do C. Boff, *Theology and Praxis: Epistemological Foundations*, Maryknoll, 1987, s. 122. Clodovis Boff pozostaje jednak dla Ogdena tradycyjnym inkluzywistą, gdyż podkreśla, że Jezusa trzeba opisywać w porządku konstytutywnym, a nie tylko reprezentatywnym.
- <sup>13</sup> Zob. Sch.M. Ogden, *Is There Only...*, s. 92.
- <sup>14</sup> K. Rahner, *Schriften zur Theologie*, vol. XII, Zurich 1975, s. 262.
- <sup>15</sup> Sch.M. Ogden, *Is There Only...*, s. 95.
- <sup>16</sup> Tamże, s. 99.
- <sup>17</sup> Zob. W. J. Hill, *The Three-Personed God. The Trinity as a Mystery of Salvation*, Washington 1988, s. 200.
- <sup>18</sup> Zob. H. Ott, *Ogden Schubert M.: Is There Only One True Religion or Are There Many*, [w:] *Theologische Literaturzeitung* 11 (1994), 975-976.





ks. dr hab. Jerzy Szymik

**WCIELONY LOGOS I DUCH ŚWIĘTY  
W DZIELE ZBAWIENIA**  
**II rozdział Deklaracji *Dominus Iesus***  
**– treść, kontekst, próba interpretacji**

**1. Wstęp**

W Pierwszym Liście do Tymoteusza, liście pasterskim, skierowanym w latach sześćdziesiątych I wieku do „młodego biskupa o wątłym zdrowiu”<sup>1</sup>, znajdują się słowa o „naszym Zbawicielu”, Bogu, „który pragnie, by wszyscy ludzie zostali zbawieni i doszli do poznania prawdy. Albowiem jeden jest Bóg, jeden też pośrednik między Bogiem a ludźmi, człowiek, Chrystus Jezus, który wydał siebie samego na okup za wszystkich jako świadectwo we właściwym czasie” (1 Tm 2,3b-6).

Oto jedna z licznych nowotestamentalnych formuł zawierająca tak charakterystyczny dla chrześcijaństwa chrystocentryzm soteriologii. Polega on na jednoznacznym utożsamieniu „Bożego daru zbawienia z jego stworzonym zakorzenieniem w człowieku, Jezusie z Nazaretu”<sup>2</sup> i jako nieredukowalnie istotny dla chrześcijaństwa, jest absolutnie oryginalnym rysem chrześcijańskiej soteriologii i w ogóle teologii, oryginalnym na tle innych wielkich religii świata oraz wszelkich innych systemów filozoficznych i światopoglądowych. *Redemptor hominis et Salvator mundi*, Jezus Chrystus jest zbawieniem człowieka, ludzkości, świata, wszechświata – głosi chrześcijańska soteriologia. Co oznacza, że Boskie medium zbawienia jest tożsame z jego stworzonym pośrednikiem, stając się widzialne w przygodności wydarzenia Jezusa Chrystusa<sup>3</sup>. Dlaczego? Jak to możliwe? To skutek wolnej decyzji Boga – odpowiada chrześcijańska soteriologia. Rzecz przekracza możliwości *ratio*. Stajemy tu na

krawędzi bezdennej, niepojętej przepaści Boga-Miłości. *Ratio* podprowadza na jej próg i niknie w czci<sup>4</sup>– dodaliby mistycy.

Tak rozumiem istotę soteriologicznego przesłania *Dominus Iesus*, deklaracji podpisanej przez Kardynała Ratzingera 6 sierpnia, a ogłoszonej w Watykanie 5 września 2000 roku.<sup>5</sup> Dokumentowi zdążono już zarzucić prawie wszystko, m.in. i to, że jest wyrazem nareszcie bez ogródek ujawnionej, a chytrze w ostatnich latach kamuflowanej imperialnej agresji rzymsko-katolickiego Kościoła wobec odmiennych niż jego doktryna przekonań, a która to imperialna agresja polega na przyjęciu postawy tyleż aroganckiej, co groteskowej: pseudoposiadacza nieistniejącej prawdy. Tymczasem główne przesłanie deklaracji – soteriologiczny chrystocentryzm doktryny chrześcijańskiej – dobitnie wyrażone na medialnym areopagu współczesnego świata, jest (w moim przekonaniu) dokładnym zaprzeczeniem agresywnej arogancji wobec inaczej myślących. Nie jest to bowiem ryk cynicznego imperium, obojętnego na wszystko, co nie jest nim samym, ale głos matki-prorokini. A płynie on nie z buty, ale z troski o człowieka i świat. Także z determinacji, z odwagi. Tak myślę.

Nie mam bowiem żadnych podstaw, by nie wierzyć w czystość intencji i szczerość takich oto zdań Jana Pawła II, wypowiedzianych 1 października 2000 roku: „Nasze wyznanie Chrystusa jako jedyne Syna, przez którego my sami widzimy oblicze Ojca (por. J 14,8), nie jest arogancją dyskredytującą inne religie, ale radosnym uznaniem, że Chrystus ukazał się nam bez jakiegokolwiek zasługi z naszej strony. On jednocześnie każe nam wciąż dawać to, co otrzymaliśmy, oraz oznajmiać innym to, co zostało nam dane, aby ofiarowana nam Prawda i Miłość, którą jest Bóg, należały do wszystkich ludzi”<sup>6</sup>. Tak też rozumiem soteriologiczne przesłanie II rozdziału.

## 2. Treść rozdziału

Rozdział nosi tytuł „Wcielony Logos i Duch Święty w dziele zbawienia”. Zawiera cztery z dwudziestu trzech punktów składających się na całość dokumentu. Struktura rozdziału jest prosta. Całość punktu 9. oraz początek 12. są artykulacją opinii błędnych, zaś cała reszta tekstu, czyli jego zdecydowana większość, jest poświęcona teologicznej argumentacji wykazującej „błąd” błędowi – przede wszystkim – pomocnej w konstruowaniu pozytywnej wykład-

ni nauki na dany temat. Owe trzy tezy (opinie, poglądy), zdaniem deklaracji „głęboko sprzeczne z wiarą chrześcijańską”(10), są następujące:

1/ Jezus z Nazaretu jest „jedną z wielu postaci, jakie Logos przyjmował w ciągu dziejów, aby łączyć się zbawczą więzią z ludzkością”, postacią pozbawioną w tej dziedzinie wyłączności, tylko jedną z wielu historycznych, w jakich objawia się ludzkości „Nieskończoność, Absolut, ostateczna tajemnica Boga” (9).

2/ Istnieją dwie zakresowo różne zbawcze ekonomie Słowa: wiecznego i wcielonego. Druga jest „zastrzeżona jedynie dla chrześcijan”, niejako „węższa”. Pierwsza zaś, obdarzona walorem powszechności, obdarzona pełniejszą obecnością Boga, ma „moc także poza Kościołem i w oderwaniu od niego” (9).

3/ Istnieją dwie zakresowo różne ekonomie zbawcze dwóch Osób Trójcy: „wcielonego Słowa, ukrzyżowanego i zmartwychwstałego” i Ducha Świętego. Ta druga ma charakter bardziej uniwersalny (12).

Tych trzech (hipo)tez nie da się pogodzić z wiarą chrześcijańską (katolicką) – opiniuje kilkakrotnie (wprost i nie wprost) deklaracja. Argumentację dla uzasadnienia swojego stanowiska czerpie z dokumentów Urzędu Nauczycielskiego Kościoła oraz z pism patrystycznych. Pojawiają się więc cytaty, zapożyczenia i parafrazy dokumentów soborów (Nicejskiego I, Chalcedońskiego, Trydenckiego, Watykańskiego II), papieży (Leona Wielkiego, Jana Pawła II) oraz ojców (Justyna i Ireneusza). Co z owej argumentacji i w ogóle z całego wywodu II rozdziału wynika?

Deklaracja *Dominus Iesus* nie mówi niczego nowego; jedynie „porządkuje i przypomina” – jak to wyraził Walter Kasper<sup>7</sup>. W II rozdziale, w ramach porządkowania, przypomina prawdę o jedyności i jedności zbawczego działania Trójjedynego Boga, działania, które ma swe źródło i centrum we Wcieleniu Słowa w Jezusa z Nazaretu<sup>8</sup>. Istnieje bowiem jedyna w swoim rodzaju osobowa tożsamość człowieka Jezusa z Przedwiecznym Słowem Bożym – Boskie *sarkosis* (*incarnatio*, wcielenie) dotyczyło jednego i jedyne go człowieka: Jezusa<sup>9</sup>. Więc „razem z całym Kościołem wierzymy mocno, że Bóg Zbawiciel objawił się zupełnie i do końca w życiu, śmierci i zmartwychwstaniu jednego, jedyne go człowieka – Jezusa z Nazaretu, Syna Bożego. Wierzymy, że prawda o miłości Boga do każdego człowieka, zawarta w tym objawieniu, na bardzo wiele sposobów [nieznanych nam i niepojętych dla nas, dla Kościoła – przyp.

J. Sz.] odzwierciedla się w dziejach poszczególnych ludzi i ludzkich społeczności – ale całą jej pełnię można znaleźć tam, gdzie została nam wszystkim **raz na zawsze** dana: w życiu, śmierci i zmartwychwstaniu Jezusa, do którego mamy dostęp przez sakramenty Kościoła”<sup>10</sup>.

Jako chrześcijanie nie wierzymy więc (a wierzyć znaczy „zawiesić” swoje życie i swoje wszystko na „wierzonej” prawdzie), że istnieje jakakolwiek nietożsamość Logosu wiecznego i wcielonego. Albo że Logosową ekonomię zbawczą poszerza jakościowo i zakresowo Duch Święty. Albo że istnieją rzekomo inne, „poza-Jezusowe” wcielenia Logosu. Albo że istnieje zbawcze działanie Boga inne – szersze, głębsze i skuteczniejsze – niż inkarnacyjne. I – co być może najważniejsze – wyznanie to nie jest w żaden sposób produktem ciasnoty rozumu i serca („znamy prawdę, jesteśmy lepsi”) czy soteriologicznego ekskluzywizmu („my się zbawimy, wy – niekoniecznie”). Bóg bowiem „pragnie, by wszyscy ludzie zostali zbawieni i doszli do poznania prawdy” (1 Tm 2,3b), o czym była już mowa.

Uniwersalizm soteriologiczny proponowany przez deklarację *Dominus Iesus* mieści się bowiem nie „poza” Prawdą, a „w” Niej; nie „obok” Niej, a raczej w Jej głębi. Szukać go należy nie tyle w wymiarze horyzontalnym soteriologicznej doktryny chrześcijaństwa – poszerzając ją „sztucznie”, ile raczej w jej wymiarze wertykalnym – pogłębiając ją. Nie my bowiem posiadamy Prawdę, ale to o wiele bardziej Prawda posiada nas<sup>11</sup>. Nie w naszej więc mocy majstrowanie przy jej treści, ani też jakiegokolwiek przykrawanie jej do naszych aktualnie modnych pomysłów, ani też instrumentalne jej wykorzystanie przeciwko komuś bądź czemuś. Nie mamy nad Prawdą władzy. Rośniemy, szukając jej, odkrywając jej przebliski i okruchy, przyjmując ją w darze.

Ów „głębinowy” uniwersalizm soteriologiczny, obecny bardzo mocno i wyraźnie w literze i duchu dokumentu, został wyrażony przy pomocy takich choćby sformułowań: „zbawcze działanie, jakie Jezus Chrystus prowadzi ze swoim Duchem i przez Niego, rozciąga się na całą ludzkość ponad widzialnymi granicami Kościoła” (12). Dotyczy to „wszystkich ludzi dobrej woli, w których sercu działa w sposób niewidzialny łaska. 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 wiadomy do uczestnictwa w (...) paschalnej tajemnicy” (12)<sup>12</sup>. Już od

odbiorcy tego typu komunikatu zależy, czy uzna go za owoc arogancji ciasnoty płynącej z zawłaszczania objawienia<sup>13</sup> i prawdy, czy też za próbę odkrycia najgłębszego wymiaru uniwersalizmu miłości Wcielonej Prawdy. Dodajmy: próbę człowieczą, czyli ułomną z definicji, nigdy do końca nie udaną w pełni.

Kreśląc uniwersalny horyzont chrześcijańskiej soteriologii, dokument odwołuje się do słynnej zasady „ziaren Słowa” (12), zasady wypracowanej przez św. Justyna Męczennika w II w. po Chrystusie. Według niej, *logoi spermatikoi*, zasiane w różnorodnych obrzędach i kulturach, są formą uczestnictwa tego, co w ludzkim świecie i sercu dobre i święte, mądre i nadziejorodne w Pełni Logosu; są partycypacją ludzkich „słów” w Jedynym Słowie<sup>14</sup>. W komentarzu do *Dominus Iesus*, na łamach „Die Tagespost”, kardynał Ratzinger przypomina również patrystyczną zasadę *praeparatio evangelica*<sup>15</sup>. Jej twórcą był Euzebiusz z Cezarei (263-339), a służyła ona również rozumieniu uniwersalności chrześcijaństwa. W okołodeklaracyjnym kontekście pojawia się rozumienie *praeparatio evangelica* w interpretacji encykliki *Redemptoris missio*: „przygotowaniem do Ewangelii” jest to w kulturach świata i w religiach niechrześcijańskich, co zostało w nich zrodzone przez działanie Ducha Świętego<sup>16</sup>.

Ogólny, podsumowujący wniosek II rozdziału jest taki: „działanie Ducha Świętego nie dokonuje się poza działaniem Chrystusa ani obok niego. Jest to jedna i ta sama ekonomia zbawcza Boga Trójjedynego, urzeczywistniona w tajemnicy wcielenia, śmierci i zmartwychwstania Syna Bożego, spełniona przy współdziałaniu Ducha Świętego i ogarniająca swym zbawczym zasięgiem całą ludzkość i cały świat” (12).

Czyli jedność Bożego działania, uniwersalność zbawczych skutków. Wielkości te (jedność i uniwersalność) nie są w chrześcijańskiej soteriologii rywalkami ani też nie są odwrotnie proporcjonalne.

Pora na kontekstualny, interpretujący komentarz. Kilka intuicji.

### 3. Uwagi lektora

#### A. Istota sporu: prawda

Wrzawa, jaką podniosły światowe media (wylączęm krytyczne głosy Kościołów chrześcijańskich) wokół deklaracji *Dominus Iesus*, może

irytować teologa (polskiego) sporą dawką ignorancji, ale uważam, że należy ją potraktować bardzo poważnie z wielu względów. Między innymi dlatego, że ma ona „na samym spodzie” swoją głęboką przyczynę. Świadomie bądź nieświadomie tumult ów jest artykulacją fundamentalnego problemu naszej cywilizacji, a mianowicie pytania o istnienie obiektywnej ostatecznej prawdy i o nasz do niej dostęp. Oto, moim zdaniem, istota skandalu: Kościół rzymsko-katolicki nie tylko głosi, że prawda jest, i że jest jedna, i nie tylko, że można do niej dotrzeć, ale że to zrobił! I tu podnosi się wrzawa, dalej Kościół nie jest już słuchany, choć mówi rzeczy równie ważne, a teologicznie nawet ważniejsze: że prawda jest osobowa, że jest nią Chrystus, bezbronny Bóg, który się wykrwawił dla każdego (bez jakiegokolwiek wyjątku!), że nie jest ona przeciwko komukolwiek (kłamstwo jest przeciwko człowiekowi; prawda czyniona poza przestrzenią miłości jest kłamstwem, tym groźniejszym, że w szatach kamuflażu).

Pytanie o prawdę jest pytaniem o być albo nie być współczesnej kultury – w tym duchu i w tych mniej więcej słowach wypowiedział się we wrześniu i październiku kilkakrotnie kardynał Ratzinger, główny „odpowiedzialny” za deklarację. I nie wolno z pytania tego rezygnować pod żadnym pozorem<sup>17</sup>. Trzeba rezygnować – powiadają oponenti – bo wpadniemy w szpony fanatyzmu, fundamentalizmu i szatańskiej pychy<sup>18</sup>. Nie wolno – powiadają oponenti oponentów – bo alternatywą jest świat Piłata. Do pozornie sterylnej przestrzeni tolerancji, którą funduje pytanie: „Cóż to jest prawda?” (J 18,38), prędzej czy później wtargnie zbrodnia: zabójstwo Jedynego Sprawiedliwego. Rezygnacja z pytania o prawdę rozwali nam nasz świat – przestrzegają. Nie, uratuje przed stosami – twierdzą oponenti. Relatywizm nie jest przyjazną człowiekowi filozofią, jest dyktaturą, prowadzi bowiem do marginalizacji tych, którzy nadal starają się bronić swojej chrześcijańskiej, chrystocentrycznej tożsamości – powiadają oponenti oponentów<sup>19</sup>.

Oto, moim zdaniem, istota sporu.

Wszystko inne jest w tej dyskusji konsekwencją fundamentu (bądź jego braku...): pytanie o istotę, kształt i cel dialogu międzyreligijnego i jakiegokolwiek; pytanie o to, czy zbawienie jest darem i czy na sposób jego otrzymania nie mamy żadnego wpływu, czy też da się ustalić jego zakres i „miejsca występowania” drogą demokratycznego konsensusu

itp. itd. To są już sprawy wtórne. Oczywiście, rzecz dzieje się kilka wieków po Kartezjuszu, czyli ostrze sporu skierowane jest bardziej na sposób myślenia o prawdzie niż na samą prawdę. Ale to nie zmienia, choć niuansuje, podstawowy problem.

## B. Istota sprzeciwu: Chrystus

Spór wokół deklaracji *Dominus Iesus* toczy się na różnych poziomach zgody i rozbieżności w kwestiach soteriologicznych. W dużym uproszczeniu: niektórzy z oponentów jako zwolennicy autosoterii są w ogóle przeciwnikami „od-Boskiej dar-mowości” zbawienia; inni spodziewają się zbawienia po Bogu, ale religijnie i konfesyjnie nieokreślonym; jeszcze inni po Jezusie Chrystusie, ale niekoniecznie w rzymskokatolickim modelu i Kościele. Rozróżniam głównie dlatego, ponieważ odnoszę wrażenie, że w ferworze obrony tez soteriologicznych dokumentu wszyscy jego krytycy łądają w tym samym worku...

Jakkolwiek by nie było, jedno zdaje się być pewne: idea soteriologicznego chrystocentryzmu napotyka w globalnej wiosce na silny sprzeciw. Jak trafnie powiedział niedawno M. Przeworski: „Główną prawdą tego dokumentu jest przypomnienie, że nie ma zbawienia poza Chrystusem, że zbawienie dokonuje się wyłącznie poprzez Niego. Ta sprawa wywołała najwięcej polemik”<sup>20</sup>. Jak przypomniał niedawno W. Hryniewicz w znakomitym studium „Niepojęty Bóg”: „Istnieje wiele dróg zbawienia, które zna tylko Bóg”. Ten, który jest „Bogiem wszystkich, Bogiem prawdziwie ekumenicznym”. Ale też – jak czytamy w tym samym tekście – kiedy Klemens Aleksandryjski w *Protreptikos* naucza, iż „Zbawiciel jest polifoniczny (*pol phonos*) i działa na wiele sposobów (*pol tropos*) dla zbawienia ludzi, to mimo iż chodzi tu, oczywiście, o „wszystkich ludzi, a nie tylko chrześcijan”, to jednak Autor „Kobierców” twierdzi, iż zbawi ich Zbawiciel – Jezus Chrystus<sup>21</sup>.

Bo główną tezę deklaracji nie jest to, iż zbawią się jedynie „ludzie Kościoła” czy chrześcijanie, ale że ktokolwiek się zbawi, zbawi się w Chrystusie i przez Chrystusa. Zbawia nie idea, koncepcja czy „religia”, ale Chrystus, Jego osoba i dzieło. Rzecz jasna: zbawia Bóg. Ale – w świetle chrześcijańskiej wiary i doktryny – chrystocentryzm jest teocentryzmem. Bóg jest Bogiem Jezusa Chrystusa. Można to, oczywiście, nazwać „zawłaszczaniem Objawienia”, ale chrześcijaństwo nie może nie być sobą... Powtarza więc:



istnieje wiele niepojętych dla nas dróg zbawienia, ale wszystkie one wiodą (nie wiemy, jak...) przez Chrystusa. Inaczej byłyby ślepe.

### C. Istota zgorzenia: Wcielenie

Jestem gotów bronić tezy, że jednym z najważniejszych źródeł (nie jedynym, ale jednym z najgłębszych) odrzucenia treści *Dominus Iesus* jest coś, co od dwudziestu wieków (patrz: Celsus) niezmiennie budzi opór i zgorzenie, a mianowicie inkarnacyjna kenoza Boga. Z obecnymi w soteriologii chrześcijańskiej kenotycznymi skutkami Inkarnacji. Stąd wniosek wielu: „ze względu na ograniczenia wynikające z ludzkiej natury Jezusa objawienie się w Nim Boga nie może być uważane za pełne i ostateczne”<sup>22</sup>. Oto – według tej linii myślenia – ze względu na wieloraką ograniczoność Wcielenia (czasową, przestrzenną, kulturową, cywilizacyjną itp. itd.) ogromne połacie przestrzeni świata i historii ludzkiej wydają się znajdować poza „zasięgiem zbawczym”, a przynajmniej w sytuacji soteriologicznie znacznie trudniejszej niż ta, w której znajdował się rybak znad Jeziora Galilejskiego dwa tysiące lat temu. Czy tego może chcieć Bóg? Stąd ów wniosek: nie można się zgodzić na gorsząca jedynność zbawczą ułomnego Wcielenia. Należy – proszę wybaczyć szczyptę ironii – podpowiedzieć Najwyższemu, jak należy zbawić świat.

W ten sposób jesteśmy w samym środku doketystycznych i ariańskich sporów, a właściwie resentymentów. Dodajmy wszak, że bardzo często u podstaw powyższych „trudności z Wcieleniem” leżą dobre intencje, rzadko zła wola. Rozwiązania takie płyną, owszem, z troski o człowieka, ale też świadczą o błędnym pojęciu Boga. Chrześcijaństwo broniąc łaski zbawienia najdotkliwiej inkarnowanej (ze szczytem zgorzenia, Kościołem, w tle, Kościołem, którego zgrzebną cielesność razi szczególnie!), broni tezy, że nie mamy żadnej władzy nad sprawą zbawienia. Jest ono darem z Wysoka, a wtargnęło w ten świat w Osobie Boga-Człowieka, spotykanego dwa tysiące lat temu w okolicach Judei i Galilei, znanego jako Jezus z Nazaretu, który zresztą zginął nędznie jako trzydziestoparolatek na peryferiach świata. *Absolutum concretissimum*. Oto próba naszej pokory, oto wyzwanie dla naszej pychy.

Oczywiście, bywa, że na chrześcijańskiego teologa spadają najsubtelniejsze wersje powyższej pokusy. Na przykład szlachetny opór przed zawłaszczaniem całego piękna, dobra i prawdy tego świata „w naszym

Chryście”; albo strach przed odpowiedzialnością i losem wezwanych („przywołał do siebie tych, których sam chciał”, Mk 3,13), strach znany doskonale prorokom... Niemniej, istota sprawy pozostaje: spodobało się Bogu zbawić nas przez słabość Wcielenia i głupstwo Krzyża.

#### **D. Istota różnicy: uniwersalizm, ekskluzywizm**

Chrześcijaństwo funkcjonujące w paradygmacie Wcielenia dokonuje na wszystkich poziomach swego funkcjonowania swoistej „materializacji” pierwiastka duchowego (sakramenty, Kościół, charytatywność). Zgorzenie tym procesem (czyli ostatecznie Wcieleniem!) często w historii popychało zgorzonych w ramiona gnozy: mniej siemieżnej, bardziej duchowej, mądrzejszej niż odpychająca dosłowność chrześcijańskiego dogmatu. Pewna ścieżka toczącego się sporu wokół deklaracji zdaje się być współczesną wersją tamtych, z apogeum w II wieku, procesów. Różnice stanowisk przebiegają bowiem przez pojęcia „uniwersalizm” i „ekskluzywizm”, a polegają nie na innym sposobie rozumienia tych słów, ale na użyciu ich w stosunku do innych desygnatów. O ile bowiem z treści dokumentu wynika następujące stanowisko doktryny chrześcijańskiej: „wszystkich zbawić, ale sposób jest jeden”, o tyle uproszczona wersja stanowiska pewnej przynajmniej części opozycji brzmi: „wszystkie drogi uznać za równe, ale dostępne są one jedynie dla wiedzących”.

Upraszczam, wiem. Ale próbuję pokazać w ostrym świetle różnicę stanowisk. Bo też błędy, z którymi zmagają się II rozdział deklaracji, są w podszewce swej gnostyckie. Słowo wieczne mocniejsze od wcielonego, Duch Święty uniwersalniejszy od Logosu – to prosta droga do Marcjona, Manesa i pogańskiej mariologii: Starotestamentalny Bóg mściwy, nowotestamentalny – miłosierny; Ojciec – mroczny, matka – promienna.

Jedność, powiada chrześcijaństwo. Bóg jest Jeden, poza wszelką liczbą, bez jakiegokolwiek sprzeczności. Człowieczeństwo Jezusa nie jest zawadą dla Jego uniwersalnej wszechmocy zbawczej, ani też troistość Osób nie jest przeszkodą dla jedności Jego Natury.

#### **E. Istota nieporozumienia: język**

Nieśmiertelny problem języka... Owszem, należy się zgodzić z o. Sa-lijem, że w dokumencie „brak jakiegokolwiek ducha konfrontacji, a tym

bardziej agresji”<sup>23</sup>, ale też jego język jest wyjątkowo – jak to wyraził bp Walter Kasper – „cięty”, co nie ułatwia debaty o subtelnych, trudnych i drażliwych kwestiach. I rzecz tak skomentował: „moja wrażliwość jest inna, szczególnie w kwestii języka tego dokumentu oraz rozłożenia akcentów (...). Podstawowym problemem, gdy patrzę na powszechną krytykę tego dokumentu, wydaje mi się problem języka i komunikacji. Język deklaracji tak bardzo różni się od języka codziennego i dziennikarskiego, a także od normalnego języka, w jakim Kościół naucza i głosi katechezę, że nieporozumienia czy nawet niezrozumienie są wręcz nieuniknione”<sup>24</sup>. Niedopracowana stylistyka, braki redakcyjne<sup>25</sup>, wielki „rozziew komunikacyjny” między nadawcą a odbiorcą (np. przeciętnym dziennikarzem wielkonakładowej gazety) – to inne zarzuty, ale z tej samej beczki. Dlatego sądzę, że trzeba nam z pokorą i namysłem wysłuchać takiego choćby poglądu wytoczonego przy okazji ogłoszenia deklaracji: „Kościół rzymskokatolicki (inne również) nie dopracował się jeszcze języka, którym może mówić zrozumiale do zwykłych wiernych i ‘niewiernych’ naszego czasu”<sup>26</sup>.

Owszem, spór jest w pewnej mierze zderzeniem dwóch (albo więcej) mentalności, które posługują się różnymi językami. Ale zrzućcie całą winę na nierozumiejącego odbiorcę byłoby skandalicznym uproszczeniem i dowodem arogancji. Nie wystarczy, że Kościół ma – jak zawsze – do powiedzenia światu rzeczy ważne. Musi to robić zrozumiale, pracując nad językiem. Kod językowy nie może budzić oporu, rodzić sprzeciwu, budować muru. Jeśli mówimy o sprawie zbawienia człowieka i świata.

#### 4. Zakończenie

Deklaracja *Dominus Iesus*, jej tezy i ich recepcja, dyskusja wokół dokumentu i całość tego wydarzenia, są dla nas, ludzi Kościoła, wielką lekcją. Nie wolno jej treści zmarnować. Wszak chodzi o istotę bycia Kościołem: o dzieło zbawienia.

Rozpoczęliśmy nasze rozważania od fragmentu z Pierwszego Listu do Tymoteusza. W Drugim Liście do Biskupa Efezu znajdują się słowa bezdyskusyjnie prawdziwe, które przytacza się nieraz w związku z „oporem” świata wobec słów Kościoła: „Głoś naukę, nastawaj w porę, nie w porę, w razie potrzeby wykaż błąd, poucz, podnieś na duchu z całą

cierpliwością, ilekroć nauczasz” (2 Tm 4,2). I bardzo słusznie. Ale wiadomo również, że roztropność jest królową cnót. I że nie zawsze mamy w sobie na tyle Bożego światła, by wiedzieć, jak w konkretnych sytuacjach te prawdy pogodzić, lepiej: połączyć. Wiadomo, że bez prawdy nasz świat zginie i że to jej poznanie – wyzwala (J 8,32). Ale bywało już w historii, że prawdą zabijano. Bo prawda jest na pewno dobrem, ale człowiek jest na pewno grzesznikiem.

Chcemy rozróżnić między prawdą (skarbem) a nami-grzesznikami (glinianymi naczyniami). Chcemy i potrafimy to robić. Ale w praktyce grozi nam triumfalizm i mylenie skarbu z naczyniem. Niestety, podobnie jak miłość – pycha niejedno ma imię. Jesteśmy grzeszni, po prostu. Broniąc prawdy, wpuszczamy diabła boczną furtką: budzi się w nas mały inkwizytor. Widać to w ostrości naszych reakcji na uwagi tych, którzy się odważają nas nie rozumieć bądź stawiać nam naiwne albo przewrotne (naszym zdaniem) pytania. Widać to w potępieniach, którymi rozrzutnie szafujemy. Z zaciśniętymi ustami „mających rację” i walczących w słusznej sprawie strzeżemy prawdy przed zakusami zsekularyzowanego świata... Oto pokusa, której grzeszna realizacja w zamierzeniach szatana ma zdyskredytować prawdę w oczach świata. O. Hryniewicz przestrzega jeszcze przed tym, „że może istnieć tak zachłanna troska o siebie, która prowadzi do samozatraty: «Bo kto chce zachować swoje życie, straci je; a kto straci swe życie z powodu Mnie i Ewangelii, ten je zachowa» (Mk 8,35)”<sup>27</sup>. I zaczyna się piekielny kołowrót: narcyzm, małostkowość, pogarda, warcholstwo, podziały. Sądzę, że zadaniem teologii-prorokini jest o tym przypominać. Upominać, przestrzegać.

Nie wolno nam deklaracją wywoływać wojny religijnej. Nie wolno nam kunktatorsko rezygnować z prawdy, ale też nie wolno „używać” jej jako taranu przeciw człowiekowi. Bez euforii i paniki. Głosić i rozumieć; rozmawiać i szukać. Pokornie i cierpliwie.

Więc jeśli chrystocentryzm soteriologiczny jest naprawdę, to znaczy jeśli jest on prawdą naszego umysłu i serca, to trzeba się nam również, głosząc go, zachować na Jezusowy sposób, w stylu Jego uczniów. Bez zaciśniętych warg i zwężonych źrenic, bez strzelania słowami, które nieuleczalnie zranią. Wierząc Bogu Jezusa Chrystusa, to znaczy ufając mocy kenozy, czyli sile bezbronnej prawdy, która skutecznie przekonuje do siebie wówczas, gdy jest czyniona w miłości.

## Przypisy

- <sup>1</sup> Por. wstęp redakcyjny do 1 Tm w Biblii Tysiąclecia (Poznań – Warszawa 1984, s. 1346).
- <sup>2</sup> G. L. Mueller, *Chrystologia – nauka o Jezusie Chrystusie. Podręcznik teologii dogmatycznej, traktat V*, red. W. Beinert, tłum. W. Szymona, Kraków 1998, s. 156-157.
- <sup>3</sup> Tamże, s. 156.
- <sup>4</sup> Por. J. Danielou, *Bóg i my*, tłum. A. Urbanowicz, Kraków 1965, s. 62.
- <sup>5</sup> Polska edycja: Wydawnictwo „Pallotinum”, Poznań 2000.
- <sup>6</sup> Jan Paweł II, *Przemówienie przed modlitwą „Anioł Pański”*, 01.10.2000, „Tygodnik Powszechny”, 2000 nr 41(2674), s. 2.
- <sup>7</sup> *Ekumenizm drogą Kościoła*, tłum. W. Pięciak, „Tygodnik Powszechny”, 2000, nr 41(2674), s. 11.
- <sup>8</sup> H. Seweryniak, *Nasza wiara, nasze zakłopotanie*, „Więź”, 43(2000), nr 10(504), s. 7.
- <sup>9</sup> Mueller, dz. cyt., s. 277, 281.
- <sup>10</sup> T. Węclawski, *Głos naukę*, „Gość Niedzielny”, 2000, nr 39, s. 10.
- <sup>11</sup> A. Nossol, homilia wygłoszona w KUL 6 listopada 2000 r.: „nigdy dość przypominania, że Prawda objawiona, która ostatecznie jest Prawdą osobową, bo na imię jej Jezus Chrystus, nas bierze w posiadanie”. J. Salij, *Pana Jezusa traktuje się poważnie. O deklaracji Dominus Iesus Kongregacji Nauki Wiary rozmawiają G. Górny, M. Przciszewski, J. Salij, P. Kozacki*, „W drodze”, 2000, nr 10(326), s. 24.
- <sup>12</sup> Fragment ten autorzy deklaracji żywcem spisują z konstytucji *Gaudium et spes* II Soboru Watykańskiego (KDK 22).
- <sup>13</sup> Por. A. Pacholski, *Zawłaszczanie Objawienia*, „Gazeta Wyborcza”, 14 IX 2000, s. 14-15.
- <sup>14</sup> Por. C. S. Bartnik, *Historia ludzka i Chrystus*, Katowice 1987, s. 152-156.
- <sup>15</sup> J. Ratzinger, *Prawda w Chrystusie*, tłum. P. Dardziński, „Azymut”, 2000, nr 11(32), s. 2 (za: „Die Tagespost”, 2000 nr 36; 9 IX 2000).
- <sup>16</sup> Tamże.
- <sup>17</sup> Ratzinger, art. cyt., s. 2.
- <sup>18</sup> Pacholski, art. cyt., s. 14.
- <sup>19</sup> Ratzinger, art. cyt., s. 2.
- <sup>20</sup> „Okazuje się bowiem, że we współczesnym świecie ta prawda nie bardzo funkcjonuje mimo Wielkiego Jubileuszu, który wszyscy urocząście obchodzą”. (...) Kontestacja tej prawdy świadczy wyłącznie o tym, że zarówno dziennikarze, jak i sami ludzie Kościoła nie znają albo zapomnieli, jakie są podstawowe prawdy wiary chrześcijańskiej”. M. Przciszewski, *Pana Jezusa...*, s. 25, 17.
- <sup>21</sup> W. Hryniewicz, *Niepojęty Bóg*, „Tygodnik Powszechny”, 2000 nr 41(2674), s. 10.
- <sup>22</sup> Ratzinger, art. cyt., s. 1.
- <sup>23</sup> Salij, *Pana Jezusa...*, s. 19.
- <sup>24</sup> Kasper, art. cyt., s. 11.
- <sup>25</sup> Przciszewski, *Pana Jezusa...*, s. 18, 27.
- <sup>26</sup> J. Turnau, b.t., „Gazeta Wyborcza”, 9-10 IX 2000, s. 25.
- <sup>27</sup> Hryniewicz, art. cyt., s. 10.

**ks. dr hab. Krzysztof Gózdź, KUL**

## **UNIWERSALIZM ZBAWCZY JEZUSA CHRYSYTA**

*Dominus Iesus* – Jezus jest Panem – brzmi radośnie w słowach Jana Pawła II jako zaproszenie wszystkich chrześcijan, aby w świadomości swojej wiary „odnowili przylgnięcie” do Jezusa Chrystusa,<sup>1</sup> który „wczoraj i dziś, ten sam także na wieki” (Hbr 13,8) jest „drogą, prawdą i życiem” (J 14,6). Jest to wyznanie Chrystusa jako jedynego Syna, przez którego widzimy nie tylko oblicze Ojca (J 14,8), ale też doświadczamy spełnianie się odwiecznego zamiaru Ojca względem nas: ofiarowanie Prawdy i Miłości w Jego Synu, czyli dzieło zbawienia. Odwaga św. Piotra jest dziś wezwaniem do świadectwa, że Jezus Chrystus jest uniwersalnym Zbawcą całej ludzkości, ponieważ „nie ma w żadnym innym imieniu zbawienia” (Dz 4,12).

Objawiona prawda o Jezusie Chrystusie, uniwersalnym Zbawicielu, nie odmawia zbawienia niechrześcijanom, lecz pokazuje, że ostateczne źródło zbawienia tkwi w Jezusie Chrystusie. Prawda ta nie hamuje też dialogu ekumenicznego, lecz wskazuje na fundament tego dialogu ze strony katolickiej. Jeżeli Kościół katolicki chce być wierny swemu posłannictwu, to nie może odstąpić od swego fundamentu, bo inaczej „runie” jak mityczne mury Jerycha przy grzmieniu trąb wroga. Zasadniczym fundamentem jest rozumienie Objawienia Chrystusowego, które w sprawach zbawienia jest pełne i ostateczne. Streszcza się ono w dwóch aksjomatach: Jezus Chrystus jest jedynym zbawcą i pośrednikiem oraz wyłaniający się z Jego działalności i życia Kościół jest jedynym i dla wszystkich sakramentem zbawienia.

Gdyby dzisiaj, na progu nowego tysiąclecia chrześcijaństwa, wiara katolicka odstąpiła od tych prawd Chrystusa i Kościoła, to zniszczyłaby całkowicie siebie samą. Wynikałoby, że podstawowa prawda soteryjna jest relatywna i zupełnie błędna! Byłby to kres nie tylko Kościoła katolickiego, ale i całego chrześcijaństwa. Całe bowiem chrześcijaństwo

wywodzi się z tego samego pnia katolickiego. Gdyby ten pień zanegował samego siebie, odrzuciłby całe Objawienie chrześcijańskie. Czy na tym ma polegać głoszenie Prawdy, że wkracza się w ogólne zamieszanie, gdzie każdy uważa, iż głosi prawdę? Nie! Należy głosić prawdę objawioną przez Boga, a nie przez ludzi: zbawienie oferowane jest wszystkim, ponieważ Jezus Chrystus jest jedynym Zbawicielem wszystkich ludzi.

Temat jedyności i powszechności zbawczej Jezusa Chrystusa jest zarazem podtytułem, jak i ideą przewodnią całej Deklaracji mówiącej o trzech nierozłącznych płaszczyznach: o jedyności Objawienia, jedyności Pośrednika między Bogiem a światem i o jedyności Kościoła. Płaszczyzny te skupiają się na dwóch nierozłącznych drogach: Chrystusa i Jego Kościoła. Drogi te są jednocześnie spotkaniem dwóch podporządkowanych sobie części, chrystologii i eklezjologii. Oczywiście interesuje nas tu droga nadrzędna, jaką jest chrystologia, a w szczególności wyrażenie tajemnicy zbawczej Boga w jedynym i powszechnym Pośredniku i Zbawcy, Jezusie Chrystusie. Nie ma bowiem misji Kościoła bez misji Jezusa Chrystusa.<sup>2</sup> Każdy wierzący jest też powołany do tej misji (1 Kor 9,16), do misji Chrystusa i Kościoła. Należy jednak zaznaczyć, że Deklaracja nie porusza kwestii jedyności i powszechności zbawczej tajemnicy Jezusa Chrystusa w sposób pełny, lecz przedstawia ogólną naukę wiary katolickiej w tej materii, wskazując na pewne problemy, a przy tym odrzuca niektóre błędne poglądy. Jest to nic innego, jak pozostanie na płaszczyźnie dotychczasowej nauki Kościoła, co z kolei oznacza zarazem potwierdzenie jego doktryny i dziedzictwa wiary.

Jednym z najważniejszych punktów tej doktryny i dziedzictwa jest jedynność i powszechność tajemnicy zbawczej Jezusa Chrystusa. Chrześcijaństwo nie może być pozbawione tej zasadniczej prawdy, że w Jezusie Chrystusie została objawiona przez Boga absolutna i ostateczna prawda o zbawieniu. Prawda ta ma bardzo mocne korzenie biblijne: 1 Tm 2,4-6; Dz 4,12; 1 Kor 8,5-6; J 3,16-17; Ef 1,3-14; Kol 1 19-20; 2 Kor 5,15; 1 J 4,14; J 1,29; Ap 22,13. Teksty te wskazują na wyjątkowość Jezusa Chrystusa i w ten sposób nadają Mu znaczenie absolutne i powszechne (DI 15).

Prawda wiary o jedyności i powszechności zbawczej Jezusa Chrystusa staje dziś wobec nowych problemów współczesności, jak nowe religie, rozszerzanie się działalności sekt, mamienie obietnicą „zbawienia”



wszystkich przez wszystko, nagminne zaprzeczanie pod różną postacią Boga, lansowanie na Jego miejsce tzw. „wyzwolonego człowieka”, albo tworzenie nowych, tzw. „uniwersalnych wartości” przez różne centra polityczne, jak np. Unia Europejska. Tym bardziej konieczne jest promowanie chrześcijańskiej prawdy objawionej o zbawieniu, nie tyle – jak można sądzić – dla zwykłej tylko konfrontacji, ile przede wszystkim dla wyrażenia jednoznacznej świadomości swojej wiary i ostrożności przed synkretyzmem religijnym.

Chrześcijaństwo ma całkiem inną strukturę zarówno zbawienia, jak i misji. Dąży ono przede wszystkim do ukazania jedyne Boga, który jest Bogiem uniwersalnym całej rzeczywistości. Bóg ten ukazuje się w Chrystusie nie tylko jako „Bóg dla nas”, czyli jako „Bóg chrześcijański”, i nie może być „Bogiem chrześcijańskim”, ale jest „Bogiem wszystkich”. I tu rodzi się zasadniczy problem: chrześcijaństwo jest historyczne, narodziło się w historii, jest faktem samo w sobie partycularnym, a ma roszczenia uniwersalne i ekskluzywistyczne, uważając, że tylko ono przynosi zbawienie. Jak to rozwiązać? Inne wyznania i religie oczywiście negują te roszczenia chrześcijańskie, ale chrześcijaństwo nie może z nich zrezygnować, chcąc pozostać sobą. Dlatego głosi, że wprawdzie tylko ono ma jedyne Pośrednika Jezusa Chrystusa i jedyny prawdziwy Kościół, to jednak inne religie i wyznania partycypują w tym pośrednictwie na różne sposoby, które powinny być badane przez teologów. Ekskluzywizm soteriologiczny, chrześcijański, eklezjalny należy rozumieć w ten sposób, że nie ma zbawienia prywatnego bez Kościoła, bez jego wiary, bez sakramentów, bez kerygmy, a nie jest to negacją możliwości zbawienia w innych religiach i wyznaniach.

Dzisiejszy świat szuka innego rozwiązania, odrzucając tzw. ekskluzywizm katolicki. Szuka rozwiązania przez przyjęcie wielu pośredników i zbawców, przez równouprawnienie różnych religii, kultów i kościołów, przez mnogość ekonomii zbawczych i etycznych, aby różnymi drogami dojść do Boga. Tak rodzą się błędy. Pogłębienie tej błędnej drogi widnieje jeszcze w tym, iż tę wielość środków i metod zbawczych stawia się na równi z rolą i miejscem Jezusa Chrystusa w dziejach zbawienia.

Dla szkicu postawionego problemu należy krótko uwypuklić samą myśl o zbawieniu w Jezusie Chrystusie (I), przedstawić zasięg zbawienia Chrystusowego (II), podać idee pośrednictwa w ogóle, a w szczególności



w chrześcijaństwie (III) i wreszcie ukazać rolę jedyne i uniwersalnego Pośrednika zbawienia, Jezusa Chrystusa (IV) jako jedyną w swoim rodzaju, spełniającą powszechną wolą zbawczą Boga i w sposób absolutny realizującą powszechne zbawienie ludzkości.

## I. Zbawienie w Chrystusie

Rzeczywistość zbawcza ma swoje zasadnicze miejsce i podstawowe znaczenie w religii, a dla nas – konkretnie w chrześcijaństwie. Jednak na różnych płaszczyznach życia ludzkiego mówi się o treściach, które wchodzi w ten bogaty termin, jakim jest „zbawienie”. Głównie chodzi tu o inne pojęcie zbawienia, jak „wybawienie”, „wyzwolenie”, „uratowanie” i inne. Tym samym „zbawienie” jest tu rozumiane na sposób „świecki”. Nie trzeba sięgać daleko w przeszłość, aby przywołać głos Lenina, Stalina czy innych przywódców komunistycznych, którzy uważali siebie za „wybawicieli”, czyli „zbawców” ludzkości. Pojęcie chrześcijańskie zbawienia zostało przyjęte przez rzeczywistość świecką, a nawet ateistyczną, i z czasem też stało się synonimem walki o emancypację polityczną czy o wolność w ogóle.

Podobnie rzecz ma się na płaszczyźnie innych religii, które mają swoje własne wyobrażenie zbawienia i w różny sposób oferują to „zbawienie”. Najogólniej „zbawienie” jest tam rozumiane jako indywidualne lub zespołowe doświadczenie Boga czy otrzymanie zbawczych dóbr. Nie można jednak stawiać na równi zbawienia oferowanego przez Jezusa Chrystusa ze „zbawieniem” w innych religiach czy „zbawieniem” proponowanym przez różne systemy społeczne i socjoterapeutyczne, np. Carla Rogersa. Należy unikać prób tworzenia jednej wspólnej religii świata. Należy też unikać dążności do synkretycznego pojęcia zbawienia. Trzeba bardziej respektować różnorodne kształtowanie się wyobrażenia zbawienia i tym samym ukazać swoisty charakter każdej religii, a nie ulegać pokusie sprowadzenia wszystkich religii do jednego schematu zbawienia. Przykładem może być buddyzm, który proponuje inny rodzaj „zbawienia” niż chrześcijaństwo. W tym odróżnieniu odbija się cały stan rzeczy, że chrześcijaństwo nie jest buddyzmem i na odwrót, buddyzm nie jest chrześcijaństwem.

W swojej nauce o zbawieniu chrześcijaństwo jest oryginalne i jedyne w swoim rodzaju.<sup>3</sup> Owa swoistość chrześcijańskiego zbawienia leży

w dwóch zakresach obiektywnym i subiektywnym. Pierwszy określa, że odkupienie jest realizowane w trynitarnej ekonomii zbawczej, czyli leży w tajemnicy wcielenia, śmierci i zmartwychwstania (DI 14). Drugi, subiektywistyczny, wyraża zbawienie jako jego realizację przez chrześcijan. Oczywiście jest, że podstawą wszelkich działań subiektywnych jest podstawa obiektywna, na której spoczywa cała tradycja chrześcijańska wszystkich epok historycznych. Posługiwała i nadal posługuje się ona swoim charakterystycznym pojęciem zbawienia, które opiera na wydarzeniu Jezusa Chrystusa, tj. Jego wcieleniu, śmierci i zmartwychwstaniu.

## II. Zasięg zbawienia w Chrystusie

Zbawienie realizowane przez Jezusa Chrystusa ma swój również specyficzny zasięg. Z jednej strony zbawienie w Chrystusie jest uniwersalne, a z drugiej strony byłoby interpretowane ekskluzywistycznie.

Prawda o uniwersalności zbawienia (1 Tm 2,4-6) głosi, że jest jedna powszechna wola zbawcza Boga, która obejmuje wszystkich ludzi. Nie można jednak rozciągać wyobrażenia zbawienia na wszystkich w ten sposób, że bez znaczenia jest, czy ktoś słucha i przyjmuje Ewangelię Jezusa Chrystusa, czy też ją odrzuca. Tak sformułowany ogólnie pogląd spoczywa na błędnym rozumieniu Orygenesa, który w swoim dziele *De principiis* uważa, że wszyscy będą zbawieni. Nauka ta opierała się na teorii cyklicznej światów. Na końcu ostatniego cyklu Bóg zwycięży szatana i w ten sposób ustanowi na nowo porządek stwórczy, czego owocem będzie powrót stworzenia do Boga. Tak wszyscy osiągną szczęśliwość.

W czasach najnowszych poglądy te sformułował na nowo A. T. Robinson.<sup>4</sup> Oparł się on na tezie „miłości Bożej” jako wyznaczniku uniwersalizmu zbawienia. Na końcu historii miłość zwycięży wszystko w ten sposób, że nawet uczyni niemożliwym egzystencję piekła.

Nowy Testament opiera naukę o zbawieniu na dwóch głównych tezach. Pierwszą jest przyjęcie powszechnej woli zbawczej Boga (uniwersalizm). Drugą jest natomiast wyrażenie konieczności wiary i chrztu: „Kto uwierzy i przyjmie chrzest, będzie zbawiony, a kto nie uwierzy, będzie potępiony” (Mk 16,16). Warunek ten był interpretowany tak, że tylko ci będą zbawieni, którzy uwierzą w Jezusa Chrystusa. Wybit-

nym przedstawicielem tej nauki był św. Augustyn. Biskup Hippony, dystansując się od błędnie pojmowanego uniwersalizmu Orygenesesa, zaproponował konieczność wiary chrześcijańskiej jako niezbędnego warunku do otrzymania zbawienia. Klasycznym tekstem jest tu J 6,51: „Ja jestem chlebem żywym, który zstąpił z nieba. Jeśli kto spożywa ten chleb, będzie żył na wieki. Chlebem, który Ja dam, jest moje ciało na życie świata”. Za takim rozumieniem poszedł też św. Tomasz, który potwierdził, że akt wiary jest koniecznym warunkiem zbawienia dla wszystkich (nie tylko dla chrześcijan). Nawet dzieła świeckich myślicieli, jak np. „Boska Komedia” Dante Alighieriego w 19 pieśni z trzeciej i ostatniej części swojej trylogii, „Paradiso”, wyraża konieczność wiary do zbawienia w ten sposób:

„Nie siadł między orła pióry  
Nigdy człek ziemi nie wierzący w Chrysta,  
Przed czy po wzięciu człowieczej natury.”<sup>5</sup>

Dziś jednak rozumiemy, że wiara i chrzest są tylko warunkami subiektywnymi dla ludzi, którzy zetknęli się z orędziem ewangelicznym, a nie oznaczają obiektywnego ekskluzywizmu soteriologicznego.

### III. Rozumienie pośrednictwa w chrześcijaństwie

Słowo „pośrednik” (grec. *mesidios*, *mesistes*) pochodzi z zakresu języka świeckiego i oznacza arbitra w sporze, głównie politycznym, który należy rozstrzygnąć między przedstawicielami dwóch różnych partii. W użyciu religijnym słowo to wyraża również dwie odmienne płaszczyzny, gdzie jedną jest Bóg, a drugą człowiek. Między nimi istnieje absolutna przepaść. Problem pośrednika sprowadza się zatem do kogoś, kto potrafi obie płaszczyzny ze sobą połączyć. W religii egipskiej była to osoba faraona, który był uważany za istotę boskiego pochodzenia. Od V Dynastii (2460-2320) faraon był uważany za „syna boga słońca”.

Inaczej wyrażali ideę pośrednika Żydzi. Posiadali oni wyobrażenie Boga, którego od VIII wieku przed Chrystusem przedstawiali jako Stwórcę całej rzeczywistości. Drugą płaszczyzną, równie absolutnie oddzieloną od Boga, było stworzenie. Osobą, która najpierw pośredniczyła między Jahwe a narodem wybranym, był Mojżesz (Wj 19; Pwp 5,5). Działanie pośrednika Mojżesza dokonuje się na rozkaz samego Boga. Tak Mojżesz

wyprowadza naród wybrany z niewoli egipskiej, nadaje mu od Boga Prawo i zawiera w jego imieniu Przymierze z Bogiem.

W późnym judaizmie rolę pośrednika, głównie w dziedzinie egzekwowania Prawa Bożego ze strony Boga, ale i zarazem wstawiennictwa za narodem wybranym, przejmuje Anioł Jahwe (Dn 6,2). Na ok. 1000 lat przed narodzeniem Chrystusa pojawiają się pośrednicy między Bogiem a ludem w postaci konkretnych ludzi powołanych przez Boga i posiadających Jego moc. Są to królowie: Saul (+1004), Dawid (+965) i Salomon (+926), którzy zostali namaszczeni od Boga przez proroka. Z kolei sami tzw. prorocy więksi, a następnie kapłani sprawujący kult świątynny, pełnią rolę pośredników, wyprasząc u Boga łaskę lub przekleństwo dla swego ludu przez modlitwy i składane ofiary kultowe. Deuteroizajasz wprowadza nową, wizjonerską postać pośrednika. Jest nim „cierpiący sługa Jahwe”, który wstawia się u Boga za ludem.

Nowy Testament wprowadza całkiem nową ideę pośrednictwa. Spoczywa ona na tajemnicy Wcielenia Boga w Jezusie Chrystusie (1 Tm 2,5). W oparciu o tak rozumiane pośrednictwo teologia chrześcijańska buduje w swojej tradycji trzy zasadnicze jego rozumienia.<sup>6</sup>

## **1. Jezus Chrystus jest pośrednikiem między Bogiem a ludźmi jako Syn Ojca**

Nie można w pełni mówić o rzeczywistości Jezusa z Nazaretu bez jego Boskiego pochodzenia w Trójjedynym Bogu. Biblia określa Chrystusa jako Syna Bożego, jako Słowo Boże w trzech odsłonach:

a) jest On „Bogiem prawdziwym z Boga prawdziwego”, współistotnym Ojcu (J 1,1); DH 125) jednorodzonym Synem, który jest przedwieczny jak Ojciec (Flp 2,6);

b) jako Syn odróżnia się On od Ojca według Osoby; jest Słowem, w którym Ojciec wypowiada się odwieczne;

c) gdyby w Trójcy nie było Syna, to nie byłoby miłości między Nim a Ojcem, upostaciowionej w Duchu Świętym.

W pełny sposób pośrednictwo Syna ukazuje się we właściwy sposób zwłaszcza w Trójcy ekonomiozbawczej. Autorzy biblijni ujmowali tajemnicę odkupienia w ramach działania Trójjedynego Boga. „Z miłosierdzia swego zbawił nas przez obmycie odradzające i odnawiające w Duchu Świętym, którego wylał na nas obficie przez Jezusa Chrystusa Zbawi-

ciela naszego, abyśmy, usprawiedliwieni Jego łaską, stali się w nadziei dziedzicami życia wiecznego” (Tt 3,5b-7). Drugi List do Koryntian kończy się pięknym zwieńczeniem tej prawdy: Łaska naszego Pana Jezusa Chrystusa (wysłuzona przez wcielenie, śmierć i zmartwychwstanie), miłość Boga Ojca (która z istoty jest u samego Ojca) i wspólnota Ducha Świętego – niech będzie z wami (13,13).

Święty Augustyn ujął tę prawdę pośrednictwa trynitarnego w oparciu o 1 Tm 2,5 następująco: „Co oznacza pośrednik między Bogiem a człowiekiem? Kim jest Bóg? – Ojciec, Syn i Duch Święty. Kim jest człowiek? – grzesznik, bezbożnik i śmiertelnik. Między Trójcą a tymi słabościami i grzesznością człowieka jest Człowiek – Chrystus jako pośrednik; jest On nie jako grzesznik, lecz jako słaby (*infirrus*), aby przez to, że nie jest On grzesznikiem (*inignuus*) pojednać ciebie z Bogiem, przez to, że jest On słaby, jest tobie równy.”

## **2. Jezus Chrystus jest pośrednikiem między Bogiem a ludźmi jako Bóg-Człowiek, jako wcielony Syn Boży**

Na nauce o Trójcy Świętej buduje Nowy Testament naukę o stworzeniu, chrystologii i soteriologii. Objawienie mówi o Chrystusie, że przez Niego „wszystko się stało, co się stało” (J 1,3). „Dla nas istnieje tylko jeden Bóg, Ojciec, od którego wszystko pochodzi i dla którego my istniejemy, oraz jeden Pan, Jezus Chrystus, przez którego wszystko się stało i dzięki któremu także my jesteśmy” ( 1 Kor 8,6; por. Kol 1,16-17; Hbr 1,2). Apokalipsa doda, że Chrystus jest „początkiem stworzenia Bożego” (3,14).

Z tych tekstów wynika, że misterium stworzenia nie jest zrozumiałe bez Chrystusa i w ogóle bez nauki o Trójcy. Należy łączyć trzy tajemnice: osobowego stwórczego słowa Bożego, czynności stwórczej Boga przez Słowo i bycie Boga Stwórcy w stworzeniu. Tajemnice te odzwierciedlają całą historię zbawienia od stworzenia, przypadku grzechu i odkupienia, czyli od świata skażonego grzechem stworzenia aż po ustanowienie „nowego stworzenia” w Chrystusie. „Jeśli ktoś pozostaje w Chrystusie, jest nowym stworzeniem. To, co dawne, minęło, a oto wszystko stało się nowe” (2 Kor 5, 17). Stąd zrozumiałe jest, dlaczego Apostoł mówi o końcu historii zbawienia: „A gdy już wszystko (dobro i zło stworzenia) zostanie Mu (Bogu) poddane, wtedy i sam Syn zostanie poddany Temu

(Ojcu), który Synowi poddał wszystko, aby Bóg (Trójca) był wszystkim we wszystkim” (1 Kor 15,28).

Rzeczywistość i spełnienie historii zbawienia mogło się dokonać, ponieważ do tajemnicy Trójjedynego Boga należy nie tylko zrodzenie Syna i tchnienie Ducha, lecz także posłanie Syna i Ducha. Tak więc wewnątrzświatowa (inkarnacyjna) rzeczywistość Chrystusa jako pośrednika jest umożliwiona przez tajemnicę wcielenia Boga, o czym jasno mówi Pismo: „Słowo (Boże) stało się ciałem (stworzeniem) (J 1,14); Syn został objawiony w ciele (1 Tm 3,16). „On, istniejąc w postaci Bożej, nie skorzystał ze sposobności, aby na równi być z Bogiem, lecz ogołocił samego siebie, przyjąwszy postać sługi, stawszy się podobnym do ludzi” (Flp 2,6-7). Mimo wcielenia pozostał On słowem Bożym, Synem Bożym, Bogiem.

Osoba Boga-Człowieka, Jezusa Chrystusa, stanowi tajemnicę pośrednika Jezusa Chrystusa, bowiem pośredniczy On ontologicznie między rzeczywistością Boga a rzeczywistością człowieka. Podobnie jak Trójjedyny Bóg nie jest rzeczą czy socjologiczną jednością Trzech Osób, lecz osobowym Bogiem w trzech osobach, tak też i Chrystus musi być zrozumiały nie jako osobowa rzeczywistość, składająca się z dwóch natur, lecz jako rzeczywistość dwóch natur, która jest zjednoczona w jedności osoby Logosu.

### **3. Jezus Chrystus jest pośrednikiem między Bogiem a ludźmi jako nasz „zastępca” i „reprezentant” przed Bogiem**

Według św. Pawła Chrystus jest zawsze pośrednikiem naszego odkupienia: „wszystko zaś to pochodzi od Boga, który pojednał nas z sobą przez Chrystusa i zlecił nam posługę jednania. Albowiem w Chrystusie Bóg jedną z sobą świat, nie poczytując ludziom ich grzechów, nam zaś przekazując słowo jednania” (2 Kor 5,18-19). Między Trójjedynym Bogiem jako Źródłem jednania a nami (ludźmi) stoi Chrystus jako pośrednik tego jednania, jednoczący nas z Bogiem przez swoje wcielenie i przez paschę. „On to dla nas grzechem uczynił Tego, który nie znał grzechu, abyśmy się stali w Nim sprawiedliwością Bożą” (5,21). Chrystus jest tu pośrednikiem, ponieważ jest Synem Bożym. Ale jest On pośrednikiem dopiero od momentu wcielenia, a nie już przed wcieleniem, jak błędnie uważał Tertulian. „Albowiem jeden jest Bóg, jeden też pośrednik między

Bogiem a ludźmi, człowiek, Chrystus Jezus, który wydał samego siebie na okup za wszystkich jako świadectwo we właściwym czasie” (1 Tm 2,5-6). Tym pośrednikiem pojednania jest „krew Chrystusa” (Rz 3,25; Ef 1,7; Kol 1,14), „krew Przymierza” (Hbr 10,29; 13,20; 1 Kor 11,25; J 5,6), przez którą wybrani otrzymują zbawienie.

Potrzeba pośrednictwa między Bogiem a człowiekiem nie jest czymś dowolnym, konwencjonalnym lub narzuconą koncepcją teologiczną, ale wynika z natury samej rzeczywistości, z sytuacji człowieka jako stworzenia. Stworzenie jest bowiem skończone, ograniczone, śmiertelne z istoty, przemijające w nicłość samo z siebie, i dlatego, aby osiągnąć realną i pełną relację do Boga, musi mieć być pośredni. Pełna relacja człowieka jako osoby do Boga osobowego musi zatem również mieć osobowego pośrednika. Dlatego chrześcijaństwo nie może istnieć bez struktury Chrystusa jako Pośrednika.

#### **IV. Chrystus jedynym Pośrednikiem zbawienia**

Określenie funkcji soteriologicznej Jezusa Chrystusa, że jest On Zbawcą świata, każe widzieć w Nim jedynego Pośrednika między Bogiem a ludźmi. Powszechna wola zbawcza Boga łączy się tu ściśle z jedynym pośrednictwem Jezusa Chrystusa (DI 13). Oznacza to, że u podstaw i w centrum chrześcijańskiej wiary i wspólnoty kościelnej stoi konkretna, historyczna osoba Jezusa Chrystusa, do której wszystko się odnosi i z Niej też wynika, ponieważ Jezus Chrystus jest ostatecznym (eschatycznym) Bożym Posłańcem i Jego Objawicielem. On objawia prawdziwą istotę Boga i prawdziwą istotę każdego człowieka jako Bożego dziecka stworzonego na obraz Trójcy (Rdz 1,26n) i uczestniczącego w naturze Bożej (J 10,34n). Jako pełne objawienie Boga i model „bycia człowiekiem”, osoba Jezusa Chrystusa jest punktem orientacyjnym wiary chrześcijańskiej i stanowi klucz do rozumienia Boga, człowieka i świata, objawienia, łaski i odkupienia, wspólnoty eklezjalnej i jej sakramentalnego oddziaływania ukierunkowanego na przyszłość (eschaton), na chrześcijańską etykę i na praktyki życia. Wiara chrześcijańska jest więc centralną wiarą w „Jezusa, który jest Chrystusem”, na Niego jest zorientowana i całkowicie do Niego się odnosi. Jezus Chrystus bowiem ukazuje właściwą relację „odniesienia” człowieka do Boga i właściwą



ludzką, solidarną relację człowieka do całego stworzenia oraz stanowi jedyną drogę do Boga i do zbawienia (Dz 4,12; J 14,6), ponieważ w Nim, dla Niego i przez Niego wszystko zostało stworzone (Kol 1,16). Po prostu jest On początkiem i końcem wszelkiego stworzenia.

Podobnie jak jest jedno (pełne i ostateczne) Objawienie (DI 5), jedna Boża historia zbawienia i jedno dzieło zbawienia całej Trójcy (DI 10), tak też jest jeden Pośrednik (DI 14) tych rzeczywistości, nieba i ziemi, Boga i człowieka, a jest nim sam Bóg-Człowiek, Jezus Chrystus, nasz Pan i Zbawiciel (1 Tm 2,4-6). Nie ma zatem ani wielu „Chrystusów”, ani wielu „zbawicieli”. Jedyne sam Jezus Chrystus jest pełnym Objawicielem i pełnym Zbawcą wszystkich ludzi. Żaden z założycieli czy twórców religii – Zaratusztra, Budda, Lao-cy, Konfucjusz, Mahomet czy inni – nie stoi na równi z Chrystusem. Jeżeli w ogóle Chrystusa można nazwać „twórcą” religii, to jest On założycielem religii absolutnej, ponieważ jedynie w Nim jest zbawienie świata (Dz 4,12), dzięki przebłagalnej i złożonej „raz na zawsze” ofierze odkupieńczej (Hbr 10,12). Tak Jezus Chrystus ma „szczególne i jedyne, Jemu tylko właściwe, wyłączone, powszechne i absolutne znaczenie i wartość dla rodzaju ludzkiego i jego dziejów. Jezus jest bowiem słowem Bożym, które stało się człowiekiem dla zbawienia wszystkich” (DI 15). Ta jedyna w swoim rodzaju wyjątkowość Chrystusa nadaje Mu znaczenie absolutne i powszechne.

Nie ma też wielu ekonomii zbawienia, lecz jest jedna, uniwersalna, obejmująca wszystkie religie (DI 9) i wszystkich ludzi ekonomia słowa Bożego. Jedno jest bowiem i to samo Słowo przedwieczne i Słowo wcielone (J 1,2; Kol 1,13-20). Nie ma więc dwóch osobnych działań zbawczych, jednego Logosowego i drugiego – Logosu wcielonego. Jest jedna uniwersalna działalność zbawcza, która nie dokonuje się poza naturą ludzką Chrystusa, lecz w niej i poprzez nią. Tak istnieje jedna zbawcza wola Boża, którą realizuje cała Trójca, ale swe centrum ma ona w tajemnicy Wcielenia (DI 11). Według nauki katolickiej zbawienie jest jedynie w imieniu Jezusa Chrystusa, jedyne Pośrednika, „który przez wydarzenie swego Wcielenia, śmierci i zmartwychwstania doprowadził do końca historię zbawienia, mającą w Nim swoją pełnię i centrum” (DI 13; por. Dz 4,12; 1 Kor 8,5-6; 1 Tm 2,4-6; GS 10).

Natomiast inne religie, które posiadają pewne elementy zbawcze, mają również jakiś „współdział” w pośrednictwie Chrystusowym,



który to współudział wszędzie musi być podporządkowany zasadzie jednego pośrednictwa Chrystusowego (DI 14). Także każdy inny rodzaj i porządek pośrednictwa musi czerpać swe znaczenie i wartość wyłącznie z pośrednictwa Chrystusa. Nie można bowiem pojmować ich za równoległe lub jako uzupełniające się pośrednictwa (DI 14; *Redemptoris missio* 5). Jedyność, powszechność i absolutność wydarzenia Jezusa Chrystusa wypływa z wyjątkowości, absolutności i powszechności osoby Jezusa Chrystusa.

Zbawienie pochodzi jedynie od Boga i jest przyrzeczone wszystkim ludziom bez wyjątku, ponieważ jest On Bogiem wszystkich ludzi. Tak samo jedyny Pośrednik między Bogiem i ludźmi – Jezus Chrystus – jest pośrednikiem dla wszystkich ludzi bez ograniczeń, gdyż podstawą tego pośrednictwa jest królowanie Boga nad ludźmi i posiadanie przez Chrystusa natury, jaką mają wszyscy ludzie. Chrystus nie byłby pośrednikiem wszystkich ludzi, gdyby nie przyniósł wszystkim możliwości zbawienia, a jednak nim jest i to w sposób nie wykluczający żadnego człowieka.<sup>7</sup> Od momentu Wcielenia, którego celem było wyzwolenie i zbawienie ludzkości, pełny udział człowieka w Boskiej naturze, „nowe stworzenie”, poznanie miłości Boga i danie wzoru świętości – zbawienie – związane jest nierozłącznie z osobą i historią Jezusa Chrystusa. W Nim Boży plan zbawienia osiągnął swoje ostateczne spełnienie.

Prawdę tę Jezus Chrystus, prawdziwy Bóg i prawdziwy człowiek, uczynił centrum swojego przepowiadania. On sam jest jedynym i uniwersalnym Zbawicielem: „Albowiem jeden jest Bóg, jeden jest też pośrednik między Bogiem a ludźmi, człowiek, Chrystus Jezus, który wydał siebie samego na okup za wszystkich jako świadectwo we właściwym czasie” (1 Tm 2,5-6; por. też J 4,42; Hbr 5,9; 9,26). Właśnie przez to, że jest jeden, Chrystus stał się gwarantem powszechnej woli zbawczej Boga. Nie ma więc uniwersalności zbawienia bez jedyności. Tkwi ona w Jezusie Chrystusie: „I nie ma w żadnym innym zbawienia, gdyż nie dano ludziom pod niebem żadnego innego imienia, w którym moglibyśmy być zbawieni” (Dz 4,12).

Tylko w Jezusie Chrystusie ludzie mogą być zbawieni (por. 1 Tm 4,10). Zbawienie Chrystusa obejmuje całą ludzkość – od początku do końca, wszelkie istoty rozumne w kosmosie. Tak też wszelkie inne sposoby i modele zbawienia (inne religie, inne wyznania) są jedynie

w relacji do zbawienia wysłużonego przez Jezusa Chrystusa. On jest jedynym i uniwersalnym Zbawicielem. Uniwersalność ta nie jest wynikiem światopoglądowych skłonności do generalizowania i upowszechniania, lecz rezultatem koncentracji w szczególności na ukrzyżowanym i zmartwychwstałym Synu Bożym.

### Wnioski ogólne

Centrum Wielkiego Jubileuszu jest chyba najwłaściwszym miejscem i czasem przypomnienia uniwersalnej prawdy o jedynym i powszechnym Zbawicielu – Jezusie Chrystusie. Jest to autentyzm Kościoła! A przy tym jest to „walka” o jego godność i słuszną postawę służby Duchowi Świętemu. W związku z tym może zrodzić się pytanie, dlaczego Kościół tak mocno i jednoznacznie staje w obronie prawdy objawionej? Czy takie – jak sądzą niektórzy – „sztywne” stanowisko, jakie obecnie prezentuje Kościół w swej Deklaracji *Dominus Iesus*, nie jest dla wielu nie tylko mało dyplomatyczne, ale przede wszystkim i „nietolerancyjne” względem innych?

Wszyscy wiemy, że w Kościele nie powinno być miejsca ani na przesadną „dyplomację”, ani tym bardziej na demokrację, która w imię takich wartości ludzkich, jak pluralizm i wolność, niszczy ideę Boga chrześcijańskiego, sama stając się bożkiem pseudonowoczesnych społeczeństw. W chrześcijaństwie nie chodzi przecież o żadną atrakcyjność, lecz o zbawienie ludzi! Dlatego wiara katolicka pilnie strzeże naczelných swoich prawd: Objawienie Chrystusowe jest w sprawach zbawienia pełne i ostateczne; Chrystus jest jedynym zbawcą i pośrednikiem oraz wpływający z Jego działalności i życia Kościół jest jedyny i jest dla wszystkich ludzi sakramentem zbawienia. Gdybyśmy dzisiaj odstąpili od tych prawd, to zniszczylibyśmy całkowicie swoją wiarę. Wynikałoby z tego, że podstawowa prawda soteryjna jest relatywistyczna i całkowicie błędna. Byłby to kres nie tylko Kościoła katolickiego, ale i całego chrześcijaństwa, które wywodzi się z tego samego pnia katolickiego. Gdyby ten pień zanegował samego siebie, odrzuciłby całe Objawienie chrześcijańskie.

Deklaracja *Dominus Iesus* – jak można się łatwo przekonać – nie narusza żadnego z dokumentów soborowych czy papieskich.<sup>8</sup> Kontrowersje

wybuchają jedynie w związku z niezrozumieniem ostrzeżenia „przed fałszywym i utopijnym entuzjazmem ekumenicznym”. Deklaracja nie „zatrzaśkuje drzwi” przed dialogiem ekumenicznym. Zaangażowanie ekumeniczne Kościoła katolickiego jest nieodwołalne (Jan Paweł II). Ekumenizm jest drogą Kościoła. Ale z drugiej strony nie można prowadzić do utopii, że w imię ekumenizmu Kościół będzie ustępował z prawdy. Stąd Kościół katolicki ukazuje swoją doktrynę, ale przy tym nikogo nie lekceważy i przeciw nikomu nie występuje. Ważne jest tu stwierdzenie samego kardynała Ratzingera, który mówiąc o chrześcijaństwie w relacji do innych religii, twierdzi, że „spotkanie religii jest możliwe nie dzięki rezygnacji z prawdy, lecz jedynie dzięki jej głębszemu zrozumieniu. Sceptycyzm nie łączy, podobnie jak i czysty pragmatyzm. Stają się one tylko okazją do rozwoju ideologii, które wówczas są bardziej pewne siebie. Rezygnacja z prawdy i przekonań nie nobilituje człowieka, lecz wydaje go rachunkowi korzyści, pozbawia go jego wielkości”.<sup>9</sup>

Na podstawie lektury Deklaracji nie można również uważać, że Wielki Jubileusz Roku 2000 przyniósł jedynie wymowne, ale sztuczne i nawet puste gesty. Tym bardziej nie może być miejsca na rozczarowania czy kontrowersje. Nie powinno się więc sprowadzać Deklaracji do czegoś w rodzaju „sporu grupowego” o to, kto jest najlepszy. Deklaracja nie wyklucza ani zbawienia ludzi w innych religiach, ani zbawienia dokonywanego na innych drogach. Jedynie określa pełnię drogi zbawienia, jaką oferuje Kościół katolicki. Czy Jubileusz ma być ubolewaniem nad swoimi brakami, czy raczej donośnym głosem radości z pielęgnowanej prawdy, za którą stoi sam Bóg? Nie chcemy rezygnować z głoszenia objawionej nam przez Jezusa Chrystusa prawdy, nawet w imię największych korzyści i przywilejów w nowych, tworzących się wspólnotach ludzkich! Nie chcemy rezygnować z przekonań, które nas nobilitują do rangi prawdziwych i wiernych uczniów Chrystusa! Chcemy natomiast poszukiwać głębi, która kryje się w innych religiach i tym samym przekraczać własny próg lepszego i rzetelnego poznania nie tylko tego, co własne, ale też i tego, co jest dziedzictwem innych.

U podstaw takiego „wyznania wiary”, jakim jest Deklaracja, leży nadzieja, że chrześcijanie najlepiej przysłużą się ekumenizmowi, gdy każde wyznanie będzie jak najbardziej wierne swojej wierze i nauce, gdy będzie się doskonaliło i wówczas wszyscy będą się mogli otworzyć na działanie Ducha Świętego.

## Dyskusja

– Ks. Z. Morawiec: W wystąpieniu księdza profesora zwróciło moją uwagę wielokrotnie używane słowo „pośrednik”. Z czasów studenckich pamiętam, jak jeden z wykładowców mówił, iż właściwie przez te dwadzieścia wieków teologia zachodnia próbuje opisać postać Jezusa właśnie za pomocą tego słowa, to jest słowo-klucz, słowo-wytrych – idea pośrednictwa. Zresztą bardzo głęboko biblijna, bo to z Pisma świętego.

Potem ksiądz profesor pokazał, jak ta idea pośrednictwa w Nowym Testamencie nabiera nowej jakości, chociaż już korzeniami tkwi w Starym Testamencie. Tutaj przypominam sobie słowa rzeczonego profesora – wykładowcy, który prowokował nas na egzaminie. Mówił tak: A może wymyśliłbyś jakąś inną kategorię? Powiedzieć o Panu Jezusie, ale nie jako o Pośredniku. Czy jest coś, co byłoby równie nośne, albo równie sensowne i istotne? I nie było łatwo to zrobić.

Z historii dogmatu pamiętamy, że wielka kontrowersja wokół osoby Ariusza i całe zagadnienie soboru Nicejskiego I w tym słowie miały swe źródło. Dla niego Jezus Chrystus nie był Pośrednikiem, bo Ariusz nie dostrzegł komplementarnej prawdy o całej tajemnicy Wcielenia, a więc „Prawdziwy Bóg – Prawdziwy Człowiek”. Z Pośrednika zrobił *byt pośredni* zawieszony w próżni – między niebem a ziemią.

To wszystko ładnie się układa w taką mozaikę, że z ontologii, z samej wewnętrznej struktury misterium Wcielenia nabiera kształtu historia zbawienia. Dobrze jest, jeśli będziemy umieli uchwycić te przejścia, jeśli będziemy umieli zobaczyć łączność całego ciągu rozumowania teologicznego i kiedy ucząc się soteriologii, nie zapomnimy, kim był Pan Jezus, nie zapomnimy chrystologii, kiedy ucząc się sakramentologii czy eklezjologii nie zapomnimy, dlaczego tak wyglądają te tajemnice wiary. Wszystko się zaczyna w Bogu, który tak działa, jak jest. I tutaj się przypomina to, co nam jeden z wykładowców ciągle powtarzał, że *operatio sequitur esse*.

– Ks. J. Szymik: W całości się zgadzam z tym, co usłyszałem. Chciałbym zwrócić uwagę na coś bardzo fundamentalnego, to znaczy na ogólną tonację referatu księdza Krzysztofa, na to coś, czego mi czasem w naszej dłubaninie teologicznej brakuje na co dzień. Mianowicie na radość, pewien entuzjizm z opowiedzenia się po stronie ortodoksji. My się nie musimy nauczania naszego Kościoła płynącego z Rzymu wstydzić, nie musimy za nie przeproszać świat. Możemy radośnie je

pogłębiać, rozumieć, próbować zrozumieć, interpretować, ale nie musimy przeproszać współczesnego świata za to, co płynie z Watykanu. Jest możliwa dobra, głęboka teologia w ramach ortodoksyjnego nauczania Kościoła. Pozornie to, co mówię brzmi banalnie, ale to wcale nie jest banalne w sytuacji współczesnego świata i tych wszystkich napięć. Jest możliwe być dobrym teologiem, zajmować się głębokimi teologiczno-antropologicznymi sprawami w ramach ortodoksji. Myślę, że ten referat księdza Krzysztofa, był tego znakomitym przykładem.

– Ks. Z. Morawiec: Oczywiście się z tym zgodzę, zresztą też takie wrażenia miałem. One były już jakoś zapowiedziane, kiedy ksiądz profesor mówił, że będzie bronił *Dominus Iesus*. To nie jest tak, że bronimy straconej sprawy, to jest właśnie to, co ksiądz profesor Jerzy mówi, że można mieć radość z tego, iż mamy solidną doktrynę, którą sensownie można eksplikować.

Jeszcze jedno zdanie, które mi się narzuciło z referatu księdza profesora. Głównie wczoraj przewijał się wątek: czy to dobrze, kiedy mówią o zbawieniu, Kościół jest postrzegany czy uważa się za tego, który głosi właśnie to jedyne, powszechne i uniwersalne zbawienie w zestawieniu z konkretnym historycznym wydarzeniem. Czy nie byłoby lepiej pokazać, że w porządku, są też inni pośrednicy, inne tradycje itd. I ksiądz profesor powiedział taką myśl, ja ją może sparafrazuję: „Jeśli zbawienie jest, to jest właśnie dlatego, że jest jedyne i powszechne”. To jest też krzepiące. Wbrew pozorom tu nie ma żadnego ekskluzywizmu, tu jest jak największa otwartość. Jeśli zbawienie jest, a wierzymy, że jest, to jest właśnie dlatego, że jest wyłączone i że jest jedyne w osobie Jezusa Chrystusa. Dziękuję bardzo.

– Ks. K. Gózdź: Dziękuję za te piękne słowa, na które to nie ja zasłużyłem jako to narzędzie. Chciałem księżom powiedzieć, przede wszystkim księżom klerikom, żebyście czerpali z tej naszej radości bycia kapłanem, bo kapłan to jest też pośrednik, oczywiście w tej mediacji jedyne Pośrednika – Jezusa Chrystusa, żebyście w tych dzisiejszych czasach, kiedy rzeczywiście każdy uważa, że on ma tylko rację, a inny nie, kiedy wzajemnie potrafimy się nawet zabijać, także fizycznie, nie tylko psychicznie, żebyście Wy, księża, mieli w przyszłości i już teraz tę pewność bycia na swojej drodze, że to, co robicie nie jest tylko wymysłem Księdza Rektora, Biskupa..., ale że jest to badanie waszej służby, wasze-

go powołania w tej jedynej służbie Jezusa Chrystusa jako Pośrednika. Żeby krzyż z wpisanym sercem był dla Was znakiem szczęśliwej winy, zbawczej miłości. Nie byłoby serca, gdyby nie było krzyża. Niech to wasze posłannictwo, do którego się przygotowujecie, do którego Was prowadzą wasi przełożeni i profesorowie, będzie odtrutką na to, co jako ludzie doświadczacie w tym świecie. I jeżeli Wy z taką nadzieją będziecie ludziom mówić z przekonaniem zwykłą, prostą prawdę, to oni w końcu jakoś do tej prawdy dojdą. To jest też jakaś misja, apostołstwo, jakiś nowy sposób ukazania człowieka, który żyje tym; on chce to głosić, on to ma, on żyje tym naprawdę. Dlatego przede wszystkim nie bójmy się głosić prawdy, bo jesteśmy, w dobrym tego słowa znaczeniu, rzemieślnikami Jezusa Chrystusa. To znaczy kujemy to wspólne zadanie – pomoc w zbawieniu wszystkich. Jak my to zbawienie rozumiemy, trzeba dociekać też poza modlitwą, intelektualnie, trzeba tę objawioną prawdę zgłębić, i do tego są studia. Dlatego nie należy się gorszyć różnicą zdań, bo są to kontrowersje, które służą nie jakiś podziałom, ale wzajemnemu ubogacaniu się, docieraniu do niektórych rzeczy. Gdyby nie było tych wielkich błędów w dziejach Kościoła, to nie doszedłby on, aż tak doskonale do niektórych prawd, które sam stworzył, które sprecyzował w pewnym oddźwięku danego czasu, który je wyrażał. A istota zawsze jest ta sama, tyle że prawda jest przekazywana w różnym języku, zrozumiałym dla danej epoki.

## Przypisy

- 1 Jan Paweł II o deklaracji *Dominus Iesus* z przemówienia przed modlitwą „Anioł Pański” (1.10.2000).
- 2 Por. M. Rusecki, *Eklezjotwórczy wymiar Eucharystii*, [w:] tenże, M. Cisło (red.), *Jezus eucharystyczny*, Lublin 1997, s. 167.
- 3 Por. Cz. S. Bartnik (red.), *Teologiczne rozumienie zbawienia*, Lublin 1979.
- 4 *In the End God*, London 1968.
- 5 D. Alighieri, *Boska Komedia*, Warszawa 1959, s. 393.
- 6 Por. J. Auer, *Kleine Katholische Dogmatik*, t. IV/2, Regensburg 1988, s. 156-160.
- 7 K. Gózdź, *Jezus Chrystus – uniwersalny Zbawiciel*, [w:] M. Rusecki, E. Pudelko (red.), *Katechizm Kościoła Katolickiego*. Wprowadzenie, Lublin 1995, s. 89.
- 8 Por. W. Kasper, Ekemenizm drogą Kościoła, „Tygodnik Powszechny” nr 41 (z 8.10.2000), s. 11.
- 9 J. Ratzinger, Dialog religii oraz relacja chrześcijaństwa do judaizmu, „Ethos” 13 (2000), nr 1-2, s. 211.

## SPIS TREŚCI

TREŚĆ NUMERU .....	5
<b>ks. Zbigniew Morawiec SCJ</b>	
WPROWADZENIE. CHRYSYTUS W CENTRUM WIARY KOŚCIOŁA I REFLEKSJI TEOLOGICZNEJ .....	13
Jezus Chrystus jako centrum.....	14
Chrystocentryzm i antropocentryzm.....	15
<b>Ks. prof. dr hab. Marian Rusecki</b>	
WIARYGODNOŚĆ POSŁANNICTWA JEZUSA CHRYSYTUSA .....	19
1. Współczesne zainteresowania Jezusem Chrystusem .....	19
2. Cele teologii fundamentalnej, ich uzasadnianie i metodologiczne przeobrażenia.....	22
3. Nowsze uzasadnianie wiarygodności.....	27
<b>ks. prof. dr hab. Piotr Jaskóła</b>	
ZBAWIENIE W CHRYSYTUSIE – PERSPEKTYWA EKUMENICZNA .....	37
1. Eklezjologia problemem chrystologii .....	38
2. Solus Christus a eklezjologia reformatorów i Soboru Trydenckiego ..	40
a. Myśl Marcina Lutra.....	40
b. Nauka Soboru Trydenckiego.....	43
3. Próba krytycznej analizy stanowisk .....	44
4. Nowe ujęcia w dokumentach dialogu katolicko-luterańskiego .....	47
5. Wnioski końcowe.....	49
Dyskusja.....	51
<b>ks. dr Zbigniew Kubacki SJ</b>	
GRANICE CHRZEŚCIJAŃSKIEJ CHRYSYTOLOGII W ŚWIETLE DEKLARACJI <i>DOMINUS IESUS</i> .....	57
John Hick .....	58
Chrystologia Johna Hicka .....	59

Czy Jezus z Nazaretu zaakceptowałby klasyczną chrystologię, która widzi w Nim „prawdziwego Boga”?	60
Czy chrystologia klasyczna jest filozoficznie spójna i religijnie do zaakceptowania?	62
Krótkie podsumowanie w świetle Deklaracji Dominus Iesus	64
Raymundo Panikkar	65
Chrystologia R. Panikkar: Chrystus jest czymś więcej niż Jezus	66
Krótkie podsumowanie w świetle Deklaracji Dominus Iesus	70
Jacques Dupuis	71
Tajemnica objawienia Boga w Jezusie Chrystusie w teologii pluralizmu religijnego J. Dupuis	72
Jezus Chrystus – jeden i powszechny Zbawiciel	73
Dlaczego jedyność i powszechność „relacyjna”?	76
Krótkie podsumowanie w świetle Deklaracji Dominus Iesus	76
Kilka wniosków na zakończenie	77
Dyskusja	78

### **Ks. dr Dariusz Kowalczyk SJ**

POMIĘDZY INKLUZYWIZMEM A PLURALIZMEM, CZYLI SCHUBERTA OGDENA	
MÓWIENIE O JEZUSIE CHRYSZTUSIE	93
Kościół, Jezus i Bóg	93
Czwarta droga Schuberta Ogdena	97
Bóg stał się człowiekiem, aby człowiek stał się Bogiem	101

### **ks. dr hab. Jerzy Szymik**

WCIELONY LOGOS I DUCH ŚWIĘTY W DZIELE ZBAWIENIA	105
1. Wstęp	105
2. Treść rozdziału	106
3. Uwagi lektora	109
A. Istota sporu: prawda	109
B. Istota sprzeciwu: Chrystus	111
C. Istota zgorzenia: Wcielenie	112
D. Istota różnicy: uniwersalizm, ekskluzywizm	113
E. Istota nieporozumienia: język	113
4. Zakończenie	114

### **ks. dr hab. Krzysztof Góźdz, KUL**

UNIWEKRALIZM ZBAWCZY JEZUSA CHRYSZTUSA	117
--	-----



---

I. Zbawienie w Chrystusie.....	120
II. Zasięg zbawienia w Chrystusie .....	121
III. Rozumienie pośrednictwa w chrześcijaństwie.....	122
1. Jezus Chrystus jest pośrednikiem między Bogiem a ludźmi jako Syn Ojca .....	123
2. Jezus Chrystus jest pośrednikiem między Bogiem a ludźmi jako Bóg-Człowiek, jako wcielony Syn Boży .....	124
3. Jezus Chrystus jest pośrednikiem między Bogiem a ludźmi jako nasz „zastępca” i „reprezentant” przed Bogiem...	125
IV. Chrystus jedynym Pośrednikiem zbawienia.....	126
Wnioski ogólne .....	129
Dyskusja.....	131