ks. dr Zbigniew Kubacki SJ

GRANICE CHRZEŚCIJAŃSKIEJ CHRYSTOLOGII 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, Raymoundo 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 jedynego 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 jedynego i powszechnego Zbawiciela wszystkich ludzi.

John HICK

W swoich książkach poświęconych chrześcijańskiej teologii religii J. Hick wzywa chrystologię chrześcijańską do dokonania swoistej „rewolucji kopernikańskiej"[1]. 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[2]. 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[3].

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[4]. 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[5].

Także **zmartwychwstanie Jezusa** nie jest wystarczającym argumentem przemawiającym za Jego boskością. W artykule z 1977 roku, znajdującym się w książce o znamiennym 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"[6]. 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[7].

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"[8]. 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"[9]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 rozdzielenia 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"[10]. 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 stworzycielem 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"[11].

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"[12].

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"[13]. 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[14].

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 ma Bożą obecność"[15]. 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"[16].

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 było 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[17], 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 Jesus*, 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*[18]. 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"[19]. 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"[20]. 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 wypływa bezpośrednio z tradycji doktryny chrześcijańskiej.

Zdaniem J. Dupuis, co do tożsamości Chrystusa i Jego obecności w chrześcijaństwie i innych religiach[21] 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"[22], wśród których jest kolejne poprawione i powiększone wydanie *Nieznanego Chrystusa hinduizmu*[23].

Chrystologia 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"[24]. 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)"[25].

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"[26]. 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* intentity)"[27]. 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[28]. 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[29]– 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"[30].

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”[31].

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”[32]. 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 *iintuition*), 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 nieznana 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)? [33]

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”[34]. Dla Panikkara Chrystus jest jedynie jednym z wielu aspektów Tajemnicy jako całości. Nadto uważa On, że „jedynie dla chrześcijan Tajemnica jest nierozerwalnie związana z Chrystusem”[35], podobnie jak dla wyznawców boga Wisznu Tajemnica jest nierozerwalnie 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"[36]. 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..."[37]. Dlatego Panikkar twierdzi, iż owa „rzeczywistość kosmoteondryczna", którą chrześcijanie nazywają „Chrystusem", może także być nazwana *Rama, Kriszna, Iszwara* czy *Purusza*[38]. 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*)"[39].

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)"[40].

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 apostolski (por. Dz 2,36), Jezus historii był Chrystusem wiary; stał się Nim w swoim zmartwychwstaniu przez Ojca. Był również głoszoną 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"[41]. 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)[42]. 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 *Notifikację* 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 stanowić będą kwestie chrystologiczne. Pytania, na które będę 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? Jakie 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"[43]. 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[44]. Wiąże się to między innymi z tym, że Dupuis opowiada się za chrystologią ontologiczną[45]. 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"[46]– 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 (*mystčre divin*)"[47]. Trudno się nie 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"[48], 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 jezuicie belgijskiemu? Być może dla J. Dupuis poznanie „absolutne" jest poznaniem, które teologia klasyczna nazywała „wizją uszczęśliwiającą" (*visio beatyfica*). 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 trynitarnej J. Dupuis, to jednak jego pozycja w tym względzie jest radykalnie różna od wielu pluralistów, szczególnie J. Hicka. Jak widzieliśmy, dla tego ostatniego objawienie 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*"[49].

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 jakiejś 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. Panikkara, 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 trynitarnej pozwala na zrównoważone stwierdzenie jedyności i powszechności Jezusa Chrystusa, które „czyni miejsce dla otwartej teologii religii i pluralizmu religijnego”[50]. 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”[51].

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”[52]. 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”[53]. Przyznam, że dla mnie osobiście rozróżnienie to pozostaje problematyczne.

Dupuis określa jedyność i powszechność zbawczą 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”[54]. 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”[55]. Mało jasne są dla mnie słowa Autora, wedle których „jedyność i powszechność Jezusa Chrystusa (...) nie są ani relatywne, ani absolutne”[56], lecz „relacyjne”. „Są «RELACYJNE» – pisze Dupuis – w tej mierze, że osoba i wydarzanie 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"[57].

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"[58]. 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[59].

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"[60]. 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, wyłączne, 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" zbawczą 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"[61]. Innymi słowy, odpowiedź na postawione pytania związana jest z uznaniem innych religii jako „dróg 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"[62].

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)[63]. 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"[64]. 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 przyjmiemy – 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..."[65], to jednoczesne 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"[66].

Kilka wniosków na zakończenie

1. Podobnie jak Deklaracja *Dominus Iezus*, 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. Panikkara.

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 Kaspra 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 jedynym Bogu, ale jest teologią o Bogu jedynym 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 zasadza 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 alumnami 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 dotykać 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 dotykać jakiegoś istotnego rdzenia prawdy o Bogu i o Wcieleniu.

– 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 przebadał 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, zwiazane są z hasłami tolerancji i równości. Teologia Hicka jest bardzo chwytliwa i myślę, że będziecie się spotykać z takimi poglądami nawet u młodych porządnych 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 wolą 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. Grzegorczyk: 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 adresatem 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 wspólnocie; 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, szczery, 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, absurdalne. Deklaracja przypomniała 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 wtłaczać profesor Zieliński, to ideologia, która jest bez sensu i prowadzi do fatalnych skutków.

– Ks. Z. Morawiec: Kiedy wziąłem 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 sekcie 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 uwagą 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 jakiekolwiek.

– 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 śpisz? 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 kolędy; 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 dyskusją 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 „sosu", 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 zgłębiamy 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 praźródło.

– 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 „kościoły i wspólnoty", to w Deklaracji mamy sugestię, że tylko wspólnoty. 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 wstawić w IV rozdziale zamiast „katolicki"– „prawosławny"; oni go wtedy w całości akceptują.

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

Przypisy

[1] 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.

[2] Por. J. Hick, *The Metaphor of God Incranate*, s. 2.

[3] Zob. tamże, s. ix.

[4] Zob. J. Hick, *The Metaphor of God Incranate*, s. 33.

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

[6] Tamże, s. 170.

[7] Tamże, s. 171.

[8] Tamże, s. 172.

[9] J. Hick, *The Metaphor of God Incranate*, s. 101.

[10] J. Hick, *The Metaphor of God Incranate*, s. 48.

[11] Tamże, s. 102.

[12] Tamże, s. 48.

[13] Zob. tamże, s. 104.

[14] W artykule z 1977 r. Hick mówi o sensie mitologicznym. Zob. J. Hick, *Jesus and the World Religions*, s. 178.

[15] J. Hick, *The Metaphor of God Incranate*, s. 105.

[16] Tamże, s. 105.

[17] Zob. J. Hick. *Jesus and the World Religions*, s. 179.

[18] Książka ta ma dwa wydania, które wskazują na zasadniczą zmianę w chrystologii Panikkara. Zob. R. Panikkar, *The Unknown Christ of Hinduism,* London, Darton, Longman and Todd, 1964.

[19] R. Panikkar, *The Unknown Christ of Hinduism,* 1968, s. VIII.

[20] Tamże, s. IX.

[21] Zob. J : Dupuis, *Jésus-Christ à la rencontre des religions*, Paris 1989, s. 238.

[22] J. Dupuis, *Vers une théologie chrétienne du pluralisme religieux*, Paris 1997, s. 227.

[23] R. Panikkar, *The Unknown Christ of Hinduism: Towards an Ecumenical Christophany*. Revised and Enlarged Edition, Maryknoll, Orbis Book, New York, 1981.

[24] Tamże, s. 2.

[25] Tamże, s. 8-9.

[26] Tamże, s. 14.

[27] Tamże, s, 14.

[28] 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.

[29] Zob. J. Dupuis, *Jésus-Christ à la rencontre des religions*, Paris 1989, s. 238-245.

[30] Zob. R. Panikkar, *The Unknown Christ of Hinduism: Towards an Ecumenical Christophany*, s. 20.

[31] Tamże, s. 21.

[32] Tamże, s. 23.

[33] Zob. tamże, s 24.

[34] Tamże, s. 24-25.

[35] Tamże, s. 25.

[36] Tamże, s. 26.

[37] Tamże, s. 27.

[38] Zob. tamże, s. 27.

[39] Tamże, s. 29.

[40] Cyt. [w:] tamże, s. 241.

[41] J. Dupuis, *Jésus-Christ à la rencontre des religions*, Paris 1989, s. 241.

[42] Książka ukazała się jednocześnie w języku angielskim: *Toward a Christian Theology of Religous Pluralism*, 1997 i francuskim: *Vers une théologie chrétienne du pluralisme religieux*, Paris 1997, 655 s. My opieramy się na wydaniu francuskojęzycznym.

[43] Tamże, s. 378.
[44] Zob. tamże, s. 378.
[45] Zob. tamże, s. 290.
[46] Tamże, s. 379.
[47] Tamże, s. 379.
[48] Zob. tamże, s. 388.
[49] 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.
[50] Tamże, s. 426.
[51] Tamże, s. 426.
[52] Tamże, s. 427.
[53] Tamże, s. 427.
[54] Tamże, s. 428.
[55] Zob. tamże, s.428.
[56] Tamże, s.428.
[57] Tamże, s. 428.
[58]. Tamże, s. 460.
[59] Por. tamże. s. 463, 480.
[60] Taki jest właśnie tytuł owego trzeciego rozdziału Deklaracji.
[61] J. Dupuis, *Vers une théologie chrétienne du pluralisme religieux*, s. 460.
[62] Tamże, s. 463.
[63] Por. tamże, s. 464.
[64] Tamże, s. 444.
[65] Tamże, s. 522.
[66] Tamże, s. 24.