

## Jezus Chrystus i religie

### Nauczanie II Soboru Watykańskiego na temat religii w perspektywie biblijnej

„Jezus narodził się dla wszystkich, dla każdej duszy, dla każdego z nas; że przyszedł dla wszystkich ludów, to znaczy, że każda rasa, każdy naród, każda cywilizacja może, a nawet więcej, powinna przyjść do Niego i posiąść Go. Tak, Jezus przyszedł dla wszystkich”.

bł. Paweł VI<sup>1</sup>

Zagadnieniem teologicznym, które w ostatnich latach jest najgoręcej dyskutowane, co odzwierciedla bogata literatura teologiczna, stanowi zagadnienie relacji zachodzących między Kościołem katolickim i religiami niechrześcijańskimi. Żywo odczuwana i rozważana problematyka pluralizmu kulturowego, stała się równocześnie ważnym wyzwaniem dla refleksji teologicznej, która pod pewnym względem sytuuje się w samym centrum doświadczenia tego pluralizmu, który skłonił do spojrzenia także na religie w świecie w kluczu pluralizmu religijnego<sup>2</sup>. Problem jest bardzo poważny z doktrynalnego punktu widzenia, ponieważ dotyczy istotnych zagadnień związanych przede wszystkim z chrystologią, soteriologią

---

<sup>1</sup> Paweł VI, *Chrystus a człowiek współczesny*, L. Rutowska, Poznań – Warszawa 1971, 89.

<sup>2</sup> Najwyraźniej wszystkie te zagadnienia odzwierciedliły się w: J. Dupuis, *Toward a Christian Theology of Religious Pluralism*, New York 1997. Jeśli chodzi o złożoność problematyki i jej kluczowe punkty por. Kongregacja Nauki Wiary, *Deklaracja „Dominus Iesus”. Tekst i komentarze*, praca zbior., Poznań 2006.

i eklezjologią, czyli samych podstaw doktrynalnych wiary i uzasadnienia misji Kościoła w świecie. Co więcej, mimo podjęcia owocnych badań tych zagadnień, mających odpowiedzieć na stawiane dzisiaj pytania, wszystko wskazuje na to, że jesteśmy dopiero na początku debaty teologicznej na ten temat. Wychodząc z tego założenia, w tym miejscu proponujemy refleksję biblijną nad nauczaniem na temat religii, którego podstawy profetycznie określił II Sobór Watykański, przede wszystkim w konstytucji *Lumen gentium* i w deklaracji o religiach niechrześcijańskich *Nostra aetate*.

### Pytanie o religie

Podając zagadnienie relacji Kościoła z religiami niechrześcijańskimi w deklaracji *Nostra aetate*, II Sobór Watykański wyszedł realistycznie od egzystencjalnego pytania religijnego, które zarówno w przeszłości, jak i dzisiaj rozbrzmiewa w sercu człowieka: czym jest człowiek? Jakie jest znaczenie życia ludzkiego i jaki jest jego cel? Czym jest dobro i czym jest zło? Jaka jest geneza cierpienia i jaki jest jego sens? Jak można dojść do prawdziwego szczęścia? Jaka jest prawda o śmierci, o sądzie i o odpłacie po śmierci? Czym jest, w końcu, ta ostateczna i nieprzenikniona Tajemnica, która otacza naszą egzystencję, z której się wywodzimy i do której zmierzamy?<sup>3</sup>

Pytania te, jak wnikliwie odnotowuje konstytucja soborowa *Gaudium et spes*, nie znikają wraz ze współczesnym rozwojem nauki i techniki, ale stają się jeszcze bardziej natarczywe (nr 10). Takie pytania, odnoszące się do tej samej problematyki, zna już księga *Upaniszad*, powstała na kilka wieków przed Chrystusem<sup>4</sup>. Takie same pytania uwzględnił w swojej refleksji na początku istnienia Kościoła Klemens Aleksandryjski<sup>5</sup>. Chodzi w tym przypadku o pytania w najwyższym stopniu uniwersalne i charakterystyczne, łączące się z samą strukturą egzystencjalną człowieka, a więc ukazujące najbardziej specyficzny wymiar bytu ludzkiego. Psychologowie mówią w tym przypadku o potrzebach psychogennych, wobec których nauka jest bezsilna.

<sup>3</sup> Por. II Sobór Watykański, Dekl. *Nostra aetate*, 1.

<sup>4</sup> *Upaniszady*, w: K. Banek (red.), *Religie Wschodu i Zachodu. Wybór tekstów źródłowych*, Warszawa 1991, 37: „Ci, co głęboko Wedy studiują, zadają sobie pytania: co jest przyczyną? Czy Brahman? Skądżeśmy przyszedli i po co żyjemy? Gdzie ostateczny znajdujemy cel? Co nami rządzi, za czym rozkazem jesteśmy prawu radości i bólu poddani?”.

<sup>5</sup> Klemens Aleksandryjski, *Wypisy z Teodota* (78, 2), Kraków 2001, 71-72: „Czyż jedynie obmycie nie jest wyzwalające, a przecież to jest również gnoza: «kim jesteśmy?», «skąd przyszedliśmy?», «gdzie jesteśmy?», «gdzie zostaliśmy rzućeni?», «ku jakiemu celowi spieszymy?», «od czego zostaliśmy wykupieni?», «czym jest narodzenie?», «czym odrodzenie?»”.

W przywołanych pytaniach odsłania się spektrum różnych elementów i odcieni, zależących od różnych środowisk etnicznych i kulturowych, ale wszystkie one bezdyskusyjnie posiadają zbieżne i analogiczne cechy charakterystyczne. W ludziach każdego miejsca i każdego czasu jest obecne poszukiwanie początku, końca i celu ostatecznego człowieka, dążenie do tego, co sytuuje się ponad tym, co widzialne i przejściowe, zmaganie się z bólem, by w końcu dojść do jakiejś krainy spokoju, dążenie do najwyższego Dobra, które nie zawodzi, poszukiwanie tego, co trwałe, pod tym, co zmienne, pragnienie pełnego i szczęśliwego życia, oczekiwanie na doskonale układające się relacje oraz harmonię społeczną i kosmiczną, ucieczka przed lękiem, frustracja wobec nieustannie doświadczanego cierpienia, zła, śmierci, poszukiwanie opieki, wsparcia, pewności i trwania, oczekiwanie na wyzwolenie i zbawienie, bunt przeciw ograniczeniom i niesprawiedliwości, niepokój wywołany rozdziwieniem między doświadczeniem transcendencji i doświadczeniem skończoności, między dobrem, które chciałoby się czynić, i złem, do którego stale jest się skłonnym, pragnienie zjednoczenia z *Ty* doskonałym... Człowiek szuka jakiegoś „więcej”, zwraca się do *novum*, które go wyzwoli i nasyci, dostarczy mu poszukiwanych wyjaśnień i go ostatecznie dopełni. Te pytania religijne łączą chrześcijan z muzułmanami i buddystami oraz z wyznawcami religii afrykańskich, to znaczy z wszystkimi ludźmi, łącznie z tymi, którzy dystansują się w stosunku do każdej wiary religijnej.

Od pytania religijnego następuje bardzo bezpośrednie przejście do religii jako struktur społeczno-kulturowych z elementami doktrynalnymi, moralnymi i obrzędowymi. Stanowią one poniekąd kodyfikację społeczną i obrzędową odpowiedzi na pytania egzystencjalne całych pokoleń. Są one zebranymi w pewną całość tradycjami, na których opiera się osobista wiara jednostek. Różnorodności pytań religijnych odpowiada wielość odpowiedzi, z których – historycznie biorąc – rodzi się wielość religii. Ich podziałem i klasyfikacją zajmuje się historia i fenomenologia religii. Podstawowe rozróżnienie przebiega między religiami monoteizmu historyczno-profetycznego (judaizm, chrześcijaństwo, islam) i religiami o charakterze monistycznym, teo-kosmiczno-antropologicznym. Dokonując dalszego podziału, można mówić o religiach samorealizacji (hinduizm, buddyzm), religiach integracji kosmicznej i społecznej (taoizm, konfucjanizm, szintoizm, religie afrykańskie), a w końcu o religiach miłości i dialogu z Bogiem<sup>6</sup>.

Z czego jednak wynika, historycznie rzecz biorąc, pluralizm religijny? Niewątpliwie należy przywołać, oprócz złożoności pytania religijnego, w które są włączone liczne szczegółowe zapytania, zarówno partykularyzm etniczny („geniusz narodów”), jak i różnorodność doświadczeń kosmicznych, historycznych

<sup>6</sup> Por. G. van der Leeuw, *Fenomenologia religii*, Warszawa 1997, 507-567.

i kulturowych, zarówno niedostępność szukanego przedmiotu, jak i ograniczenie człowieka, przy czym nie należy również pomniejszać wielkiego wpływu wywarłego przez założycieli i przewodników religijnych, których osobiste doświadczenia stały się potem paradygmatem dla rzesz wyznawców – kontynuatorów. Ma w tym przypadku zastosowanie starego powiedzenia: *Paucis vivit genus humanus* – cała rodzina ludzka żyje w gruncie rzeczy dzięki niewielu ludziom. Wpływ jednostek jest determinujący w dziedzinie religii, co widać bardzo wyraźnie choćby w dziejach Kościoła katolickiego czy w dziejach Europy<sup>7</sup>.

### Pluralizm religijny i poszukiwanie prawdy

Z doświadczenia różnorodności tradycji religijnych rodzi się poważny problem dla sumienia każdego człowieka. Chodzi o ewidentny fakt pluralizmu naznaczonego wykluczeniem, kontrastem, zazdrością, absolutyzowaniem, a więc postawami dobrze znanymi w naukach o religiach. Z ich powodu pojawiły się zarzuty pod adresem religii, że to one wprowadzają podziały w rodzinie ludzkiej. W innych przypadkach postawy te stały się przyczyną ośmieszania i sceptycyzmu w stosunku do samych religii. Problem nie może być niezauważany, ponieważ mimo wszystkich dążeń do zjednoczenia i zharmonizowania religii, jest naukowo pewne, że „droga” chrześcijańska jest różna od „ścieżki” buddyjskiej, że „wyzwolenie” hinduistyczne nie jest „poddaniem” islamskim, że „życie”, którego szuka się w praktykach afrykańskich, nie jest porównywalne z życiem oferowanym przez tradycje gnostyczne lub tantryczne itd. Do tej różnorodności historyczno-fenomenologicznej dochodzi także to, że każda tradycja religijna posiada swój sposób oceniania innych religii, to znaczy ma poniekąd swoją własną „teologię religii”, która przechodzi od negacji wszystkich innych, odrzuconych jako wypaczenia religijne, do uprawomocnienia wszystkich, jak dzieje się w hinduizmie, który jednak ze swej strony narzuca innym religiom swój specyficzny dogmat równości każdej religii<sup>8</sup>.

Oczywisty wniosek, który z tego wynika dla każdego człowieka, jest następujący: systemy tak zróżnicowane i przeciwstawne nie mogą być uważane za tak samo ważne i tak samo prawdziwe. Poszukiwania podejmowane w kluczu: *de vera religione*, czy też *de vero Dei cultu* kształtowały świadomość chrześcijańską od samego początku istnienia Kościoła, wydobywając specyfikę wiary chrześcijańskiej, potwierdzając zarazem, że nie wszystkie religie mają takie samo znaczenie. Było to nieuniknione, skoro chrześcijanie wierzą w „Boga praw-

<sup>7</sup> Por. J. Le Goff (red.), *Uomini e donne del Medioevo*, Bari 2013.

<sup>8</sup> Por. R.J. Zwi Werblowsky, *Oltre la tradizione e la modernità*, Brescia 1978, 117-118.

dziwego” (1 Tes 1,9). Są znane poszukiwania religijne, które naznaczyły głęboko życie Justyna, Augustyna, Hilarego z Poitiers, by przywołać tylko niektórych. Pytanie o prawdę jakiejś wędrówki religijnej nie może jednak zostać wykluczone w imię uznania i przyjęcia uprawnionego pluralizmu w dziedzinie społecznej. Człowiek jest zobowiązany do szukania prawdy, która bezpośrednio dotyka jego postępowanie i jego przeznaczenie, a taką jest prawda, która odsłania się w dziedzinie religii.

Dlatego II Sobór Watykański na początku deklaracji o wolności religijnej *Dignitatis humanae* stwierdza: „Wszyscy zaś ludzie są zobowiązani, zwłaszcza w tym, co odnosi się do Boga i Jego Kościoła, do poszukiwania prawdy, a poznawszy ją, przyjąć i zachować” (nr 1); „Stosownie do swojej godności wszyscy ludzie (...) przez własną naturę są przynaglani i moralnie zobowiązani do poszukiwania prawdy – przede wszystkim religijnej. Są też zobowiązani do przyłgnięcia do poznanej prawdy oraz podporządkowania całego swego życia według jej wymagań” (nr 2); „Prawdy zaś należy szukać w sposób odpowiadający godności osoby ludzkiej i jej społecznej naturze” (nr 3).

### **Dla chrześcijanina Jezus Chrystus jest prawdą religijną**

Dla chrześcijanina decydującą prawdą jest Jezus Chrystus, będący „drogą, prawdą i życiem” (J 14,6). On jest „ośrodkiem wszechświata i historii”<sup>9</sup>. Chrześcijanin jest jednak zobowiązany do racjonalnego i historycznego uzasadnienia swojego aktu wiary w Jezusa Chrystusa, w którym „znajduje pełnię życia religijnego”<sup>10</sup>; w Nim jest „nowe”, które Bóg Stwórca dał i oferuje człowiekowi w ramach dziejów, a zarazem klucz, by w jego świetle odczytać wszystkie tradycje religijne na ziemi. Nowy Testament przekazuje dokumentację znaczącej wędrówki w poznaniu Jezusa Chrystusa, którą przebyli apostołowie i pierwsi świadkowie. Przechodzi ona od zdumienia tłumów i uczniów (okres przedpaschalny – por. Mk 1,27-28) do wiary paschalnej, która wyznaje Go jako Boga i Pana (por. J 20,28-29), do uznania Go za jedynego pośrednika zbawienia (por. Dz 4,12), aż w końcu w epoce apostołowskiej dochodzi do wyprowadzenia tych implikacji, które wiara w Chrystusa zakłada w odniesieniu do monoteizmu żydowskiego i innych tradycji religijnych tamtego czasu. Prolog Ewangelii św. Jana, chrystologia Listów do Efezjan i Kolosan oraz Apokalipsy opisują uniwersalne panowanie Chrystusa nad czasem i dziejami: „Ja jestem Alfa i Omega, Pierwszy i Ostatni, Początek i Koniec” (Ap 22,13; por. 1,17-18). On jest „Barankiem zabitym” prze-

<sup>9</sup> Jan Paweł II, Enc. *Redemptor hominis*, 1.

<sup>10</sup> II Sobór Watykański, Dekl. *Nostra aetate*, 2.

widzianym przed założeniem świata (Ap 13,8; por. 1 P 1,20; Rz 16,25-26), Barankiem zabitym i zwycięskim, który trzyma w ręku księgę dziejów (5,6); „W Nim zostaliśmy wybrani przed założeniem świata” (Ef 1,4). Św. Paweł utożsamia Chrystusa z Mądrością Bożą (1 Kor 1,24-30), a jego katecheza odzwierciedlająca się w Liście do Rzymian (por. 2,9-11.28.29), w listach pasterskich (por. 1 Tm 2,5; Tt 2,11) oraz w mowach przytoczonych w Dziejach Apostolskich (por. 14,15-17; 17,22-28) opiera się na wymiarach uniwersalnych zbawczego działania Boga urzeczywistnianego przez Chrystusa Jezusa<sup>11</sup>.

W Nowym Testamencie zostały w ten sposób położone kluczowe i autorytatywne podstawy pod refleksję nad uniwersalnym panowaniem Jezusa Chrystusa nad dziejami i nad religiami. Podstawy te zostały rozwinięte wprawdzie w niezbyt rozległym zakresie, ale bardzo owocnie w pierwszych pięciu wiekach Kościoła<sup>12</sup>. Zaczęła się ona od filozofa i męczennika Justyna, który przyznawał Chrystusowi panowanie nad horyzontem duchowym ludzkości. Po nim przyszli myśliciele tej miary, co Ireneusz, Klemens Aleksandryjski, Orygenes, Augustyn, Pseudo-Dionizy Areopagita, Grzegorz z Nyssy. Następnie refleksja nad tym zagadnieniem w znacznym stopniu uległa zatrzymaniu z powodu izolacjonizmu religijnego, zrozumiałego z historycznego punktu widzenia, ale i tak wydała kilka znaczących postaci, które przekazały ją kolejnym wiekom. W ciągu wieków pojawiały się samotne postacie Rajmunda Lulla, Bonawentury, Mikołaja z Kuzy, Tomasza Morusa, Matteo Ricciego, Johna Henry’ego Newmana, Otto Karrera, dopóki głęboka zmiana sytuacji historycznej świata nie wezwała chrześcijan do odważnego podjęcia refleksji nad Jezusem Chrystusem jako „ośrodkiem kosmosu i dziejów”, w którym wszystko zostało stworzone, do którego wszystko zmierza i w którym wszystko istnieje (Kol 1,16-17), w którym Bóg chce pojednać z sobą wszystkie rzeczy (Kol 1,16-20), który przychodzi do świata, w którym już zajaśniało Jego światło (J 1,1-10) – nad Jezusem Chrystusem, żyjącym wczoraj i dzisiaj, i na wieki (Hbr 13,8), w którym każdy człowiek znajduje zbawienie, niezależnie, czy żył przed Nim czy po Nim<sup>13</sup>. Oznacza to, że od samego początku świat jest podtrzymywany w istnieniu przez Odkupiciela, który miał umrzeć za grzechy świata. Otrzymanie przebaczenia jest więc dla człowieka kondycją uprzednią w stosunku do bycia grzesznikiem. „Być w Jezusie Chrystusie jest rzeczą istotniejszą dla kondycji ludzkiej niż ignorować Chrystusa”<sup>14</sup>.

<sup>11</sup> Por. L. Scheffczyk, *Glaube als Lebensinspiration. Gesammelte Schriften zur Theologie*, Einsiedeln 1980, 287-310.

<sup>12</sup> Na temat relacji Kościoła i religii w okresie wczesnochrześcijańskim por. I.S. Ledwoń, M. Szram (red.), *Wczesne chrześcijaństwo a religie*, Lublin 2012.

<sup>13</sup> II Sobór Watykański, Konst. *Lumen gentium*, 2

<sup>14</sup> J.V. Taylor, *The Theological Basis of Interfaith Dialogue*, International Review of Mission 68(1979)379.

## Religie w świetle Chrystusa Pantokratora

Każda ocena teologiczna zjawiska religii z chrześcijańskiego punktu widzenia opiera się na tym zarysowanym syntetycznie obrazie Jezusa Chrystusa, wynikającym z Nowego Testamentu i rozwiniętym teologicznie w pierwszych wiekach w konfrontacji z tradycjami religijnymi oddziałującymi w basenie Morza Śródziemnego. Widzimy więc, jakie wskazówki oferuje ona, gdy znajdujemy się dzisiaj niewątpliwie w sytuacji ważnego i szeroko odczuwanego problemu pluralizmu religijnego.

Zarysowana wyżej chrystologia pozwala więc na odczytanie i dowartościowanie teologiczne pytania religijnego, które nieustannie dochodzi do głosu w ludzkim sercu. Jawi się jako wyrażenie i egzystencjalna epifania stworzoneści człowieka i jego powołania do spotkania z Jezusem Chrystusem. Bóg pobudza ludzi do szukania Go, aby Go znaleźć, choćby po omacku, bo On nie jest daleko od każdego z nas (por. Dz 17,27). Ten *instinctus Dei invitantis*, jak mówi św. Tomasz z Akwinu<sup>15</sup>, ma charakter chrystocentryczny, ponieważ Chrystus jest przyszłością człowieka, obrazem człowieka doskonałego i ostatecznego, będącego naszym przeznaczeniem (por. 1 Kor 15,48). On jest „nowym Adamem”, jak syntetycznie powiedział św. Paweł (por. Rz 5,12-20)<sup>16</sup>. Jedność i różnorodność pytania religijnego jawi się w ten sposób jako owoc niewyczerpanego bogactwa rodziny ludzkiej, którą stwórcza Mądrość Boga podzieliła na jednostki, rodziny i narody. Hymn chrystologiczny z Listu do Kolosan (1,15-10) rozwija się po linii *autos ta panta* – On jest wszystkim, to znaczy nad początkiem stworzeń i nad ich wielością sytuuje się przeznaczenie do spotkania z Jezusem Chrystusem. On, w swojej osobie i swoich funkcjach, jest doskonałą syntezą wszystkiego<sup>17</sup>.

W świetle Chrystusa Pantokratora staje się także możliwa lektura teologiczna religii, ich różnorodności, witalności i trwałości. Jeśli jest prawdą, historycznie biorąc, że różnorodność religii jest uzależniona od zróżnicowanego geniuszu narodów, od ich dziejów i sytuacji egzystencjalnych, to można przyjąć, teologicznie rzecz ujmując, że każda religia reprezentuje pierwotny sposób odpowiedzi jakiegoś narodu na pierwotne obdarowanie i oświecenie Boże. Odpowiedź zaś na to obdarowanie i oświecenie udzielana jest na gruncie własnej kultury i własnego języka, a to utrudnia relację i komunikację religii między

<sup>15</sup> Tomasz z Akwinu, *Summa theologiae* II q. 2 a. 9 ad 3.

<sup>16</sup> Por. K. Barth, *Christ and Adam. Man and humanity in Romans 5*, Edinburgh – London 1963.

<sup>17</sup> T. Ballarini, *Epistola ai Colossesi*, w: *Introduzione alla Bibbia*, t. 5/2: *Epistole della prigionia – Pastoralis – Ebrei – Cattoliche – Apocalisse*, Torino 1964, 54-59; J.-N. Aletti, *Lettera ai Colossesi*, Bologna 1994, 89-112.

sobą, ponieważ zakłada odrębność wypracowanej partykularnie odpowiedzi. Ujmując zagadnienie w taki sposób, zostaje potwierdzony zarówno element boski, jak i element ludzki obecny w każdej religii. Papież Jan Paweł II w encyklice *Redemptor hominis* mówił w tym sensie o religiach jako „przedziwnym dziedzictwie ducha ludzkiego”, a o ich wartościach jako „dziele Ducha Bożego, który wieje kędy chce” (J 3,8)<sup>18</sup>.

Przyjmując takie założenie, nie zamierzamy powiedzieć, że religie zawierają różne objawienia Boże, jakby Bóg objawiał się w inny sposób jednemu narodowi, a w inny sposób drugiemu. Jedną rzeczą jest „objawienie” historyczne wypełnione w Jezusie Chrystusie, a inną rzeczą jest oświecenie przez Słowo, które „oświeca każdego człowieka” (J 1,9). Oświecenie udzielane przez Słowo jest zawsze takie samo, różne są jednak udzielane na nie odpowiedzi. Różnorodność udzielanych odpowiedzi rodzi się ze szczególnej wielowymiarowości i bogatej wrażliwości człowieka, ale także z transcendencji i niezmierności światła Słowa, którego żaden język ani żadna kultura ludzka nie może wyrazić ani uchwycić w sposób adekwatny. Nie należy zapominać, że człowiek może także odrzucić wewnętrzne działanie Ducha Świętego, może być nieposłuszny Bogu i skoncentrować się na sobie, aż do podporządkowania religii własnemu egoizmowi. W tradycjach religijnych odzwierciedla się zarówno posłuszeństwo, jak i nieposłuszeństwo względem Boga, a kolejnym pokoleniom zostało przekazane to, co jest rezultatem tego posłuszeństwa, jak i tego nieposłuszeństwa. Ludzie mogą przyjąć wewnętrzne działanie Ducha Świętego, które się nie zakończyło, a w ten sposób dokonać reformy niektórych elementów tradycji. Religie są faktycznie poddane w dziejach ciągłemu procesowi transformacji, postępu i reformy, zachowywania i rozwoju pod wpływem okoliczności dziejowych, a w najlepszym razie jako znajdujące się pod działaniem Ducha Chrystusa, wewnętrznie oddziałującego na ich wyznawców. Jeśli chodzi o ich funkcję zbawczą, to nie ulega wątpliwości, że „łaska i prawda” zostały dane przez Jezusa Chrystusa i przez Jego Ducha (por. J 1,17). Wszystko wskazuje, że mogą one osiągnąć ludzkich serc także przez widzialne znaki obecne w różnych religiach. II Sobór Watykański wskazuje na to bardzo wyraźnie w swoim nauczaniu<sup>19</sup>.

Trudniejszy jest sąd teologiczny nad znaczeniem i funkcją różnych przywódców duchowych i założycieli religii. Nie można jednak negować, w świetle Chrystusa jako Pana wszechświata i dziejów, że mogą istnieć dary duchowe dane poszczególnym ludziom w określonych okolicznościach kulturowych i społecznych, by poświadczać i kształtować między nimi podobne wartości, mające

<sup>18</sup> Jan Paweł II, Enc. *Redemptor hominis*, 12

<sup>19</sup> Por. II Sobór Watykański, Konst. *Gaudium et spes*, 22; Dekr. *Ad gentes*, 3.



podstawowe znaczenie dla odrodzenia duchowego człowieka. Takimi wartościami mogą być: prymat Boga, rezygnacja z siebie i rzeczy ziemskich, opanowanie, asceza, poddanie woli Bożej, prawo sumienia, potrzeba szukania zbawienia, praktykowanie sprawiedliwości, harmonia i porządek rodzinny i społeczny, prawda, sprzeciw wobec przemocy itd.<sup>20</sup> W tradycji biblijnej osoby, które mają charakter przewodników religijnych, jak Melchizedech, Hiob i Cyrus, zostają odniesione do Chrystusa jako Jego zapowiedzi<sup>21</sup>. Widzący z Apokalipsy widzi pod ołtarzem w niebie, obok dusz męczenników „ze względu na słowo Boże”, także dusze tych świadków, którzy dali życie „dla świadectwa, które mieli”<sup>22</sup>.

### Perspektywa uniwersalistyczna

W wizji biblijnej na uwagę zasługuje jeszcze jeden element. Współczesne doświadczenie pluralizmu religijnego nie tylko skłania chrześcijan do zastanawiania się nad różnymi horyzontami chrystologii, przede wszystkim nad uniwersalnym znaczeniem osoby i funkcji Jezusa Chrystusa, ale także prowadzi do takiego odczytywania Biblii od Genesis do Apokalipsy, które pozwoliłyby odkryć zamysł Boży dotyczący dziejów powszechnych. Mówi się niejednokrotnie, że Biblia jest „etnocentryczna”, ponieważ jej dominującym tematem jest działanie Boga w stosunku do żydów i chrześcijan. Jest to prawda, ale w żadnym wypadku nie należy zapominać o uniwersalnych perspektywach zawartych w Biblii, które Kościół stara się odkryć, uwzględniając doświadczenia eklezjalne i kulturowe w rozmaitych epokach, a także te rodzące się w naszych czasach<sup>23</sup>. Konstytucja dogmatyczna *Dei Verbum* i deklaracja *Nostra aetate*, zgodnie zresztą z wcześniejszą tradycją doktrynalną i teologiczną, rozróżniają wyraźnie dwa czasy lub dwa momenty działania Bożego w stosunku do ludzi, obydwa udokumentowane w księgach świętych. Odczytujemy zatem w Biblii, że z jednej strony istnieje „czas” judeochrześcijański, oparty na ekonomii przymierza, a więc związany z Izraelem i z Kościołem, a z drugiej strony istnieje ekonomia mądrościowa, w której poruszają się wszystkie narody (nazywa się ją tradycyjnie „ekonomią

<sup>20</sup> Na te elementy zwrócono uwagę w deklaracji *Nostra aetate*, omawiającej katolickie spojrzenie na religie niechrześcijańskie (nr 2-4).

<sup>21</sup> Por. J. Daniélou, *Święci poganie Starego Testamentu. Pisma wybrane*, Kraków 2013.

<sup>22</sup> Por. A. Feuillet, *Les martyrs de l'humanité et l'Agneau égorgé. Une interprétation nouvelle de la prière des égorgés en Ap. 6, 9-11*, *Nouvelle Revue Théologique* 99(1977)189-207.

<sup>23</sup> Warto w tym miejscu zwrócić uwagę, iż kwestia uniwersalności Biblii jest jednym z ważniejszych i trudniejszych zagadnień, jakie stoją przed biblistyką i teologią katolicką.

prawa natury”<sup>24</sup>. Zresztą już Kodeks Kapłański znał wielość przymierzy, a rabini rozróżniali między przymierzem zawartym z Mojżeszem, przeznaczonym dla narodu żydowskiego, i przymierzem z Noem, odnoszącym się do wszystkich narodów. Mówiąc „ekonomia mądrościowa”, mamy na uwadze uniwersalne działanie Boże, które jest opisane w wielkim zbiorze tak zwanych Ksiąg mądrościowych, ale także w pierwszych rozdziałach Księgi Rodzaju i innych częściach Księgi Powtórzonego Prawa, u proroków i w pismach nowotestamentowych. Obydwie ekonomie – ekonomia przymierza mojżeszowego i ekonomia mądrościowa – w perspektywie Nowego Testamentu ściśle łączą się ze sobą i mają swoje oparcie w Jezusie Chrystusie. On jest „Wybranym”, „Umiłowanym Boga” i „Synem”, który rekapitułuje Izraela, ale jest także „Mądrością” Bożą, która jest obecna w całym świecie<sup>25</sup>. Można by powiedzieć metaforycznie, że jedną ręką trzyma On Izraela, a drugą dzieci narodów, prowadząc wszystkich do Ojca.

Nie chodzi w tym miejscu o to, aby zilustrować szczegółowo ekonomię związaną z mądrością<sup>26</sup>. Wystarczy powiedzieć, że jawi się ona jako tło, na którym zarysowuje się ekonomia judeochrześcijańska ze swoją funkcją i swoim specyficznym celem, a zarazem – i to jest jeszcze ważniejsze i należy to podkreślić – z niej czerpią wartość i światło tradycje religijne ludzkości<sup>27</sup>. Mądrość przebywa u Boga i pochodzi od Boga (por. Prz 2,6; 8,22-23; Syr 24,1-3.9; Mdr 7,25-26; 8,4; 9,4); jest obecna we wszechświecie i w narodach oraz znajduje upodobanie w przebywaniu z ludźmi (por. Prz 8,23-31; Syr 24,4; Mdr 8,1); co więcej, jest ona dana każdemu poszczególnemu człowiekowi „jako oko Boże w sercu” (Syr 17,6-8). Sprawia, że w ciągu wieków pojawiają się święci, przyjaciele Boży i prorocy (Mdr 7,27 – ten tekst został już przez Orygenesza odniesiony do świętych i mędrców starożytności<sup>28</sup>). Mądrość jest zasadą doskonałego i sprawiedliwego postępowania, ponieważ uczy bojaźni Bożej i sprawiedliwości w stosunku do ludzi (por. Prz 3,7; 8,13; Syr 17,14); jest źródłem zbawienia dla tych, którzy ją przyjmują i prowadzi do udziału w nieśmiertelności we wspólnocie z Bogiem (Mdr 6,19-20.24; 7,14; 8,27-28); jest życiem dla tego, kto ją znajduje (Prz 8,35). Owocem mądrości, mającej swoje źródło w Bogu, są cnoty (u Greków: roztropność, wstrzemięźliwość, sprawiedliwość, męstwo – Mdr 8,7), ale wcieliła się ona

<sup>24</sup> Por. Ch. Journet, *Per una teologia ecclesiale della storia della salvezza*, Napoli 1972, 531-579.

<sup>25</sup> Por. A. Feuillet, *Le Christ sagesse de Dieu. D'après les épîtres pauliniennes*, Paris 1966; M. Gilbert, J.-N. Aletti, *La sagesse et Jésus-Christ*, Paris 1980.

<sup>26</sup> Por. G. von Rad, *Weisheit in Israel*, Neukirchen – Vluyn 1970; L. Bouyer, *Sophia ou le Mond en Dieu*, Paris 1994.

<sup>27</sup> Por. R.E. Murphy, *Israel's Wisdom. A Biblical Model of Salvation*, *Studia Missionalia* 30(1981)1-43.

<sup>28</sup> Por. Orygenes, *Contra Celsum* 4, 3, 7-8.

w sposób całkowicie szczególny w Prawie (por. Syr 24,8-11; Bar 4,37-38). Biblia widzi więc zasadniczy związek między mądrością i życiem religijnym ludzkości.

Wystarczy zaznaczyć, że oprócz ekonomii mądrościowej nowe spojrzenie na religie w świetle Biblii dostarcza jeszcze innych treści użytecznych dla teologicznej oceny religii. Na przykład od Genesis do Apokalipsy objawienie i przymierze, to znaczy relacja Boga z Jego narodem, dokonują się regularnie według kategorii i form religijnych typowych dla środowiska (mezopotamskiego, egipskiego, kanańskiego, hellenistycznego), w którym się urzeczywistniają, a Izrael odpowiada na przymierze, pozytywnie i negatywnie, zgodnie z psychologią religijną swojego czasu. Formy religijne nie jawią się w ten sposób jako antytezy w stosunku do samoudzielania się Boga, ale jako opatrnościowy środek, bezpośrednio i niemal dotykalne narzędzie relacji Bóg – człowiek w Biblii, chociaż liczne z elementów tych form religijnych muszą jeszcze przejść przez proces oczyszczenia zanim zostaną przyjęte. Już Friedrich Heiler zauważył, że w ramach tradycji biblijnej święta religijne natury (*Naturfeste*) przekształciły się w celebracje historii zbawienia (*Heilsgeschichtlichefeste*), nie tracąc jednak całego swego pierwotnego znaczenia: szabat, Pascha, Pięćdziesiątnica, święto namiotów, Purim, Hanuka oraz – można dodać – chrześcijańskie Boże Narodzenie. Znajdujemy się w tym przypadku wobec „jednej z największych rewolucji w dziejach religii”<sup>29</sup>. Według tradycji biblijnej zachodzi więc ścisła więź i relacja teologiczna między formami religijnymi i historycznym wydarzeniem zbawienia. Przykładów można znaleźć wiele, zarówno w Starym, jak i w Nowym Testamencie. Wynika z tego, że wieczne Słowo – Stwórca i Oświeciciel – obecne w dziejach przed swoim wcieleniem przygotowuje w tajemnicy, podtrzymuje, oczyszcza, a w końcu przyjmuje to, co ludzkość realizuje w swoim trudnym, ale także owocnym poszukiwaniu Absolutu i zbawiania.

### **Postawa Kościoła względem religii**

W tym miejscu pojawia się pytanie o relację Kościoła do religii niechrześcijańskich. Deklaracja soborowa *Nostra aetate* podjęła problem oficjalnie po raz pierwszy w dziejach Kościoła, ale zarazem dostarczyła bardzo trafnych sugestii. W dokumencie tym, odznaczającym się niewątpliwą nowością teologiczną i kulturową, można wyodrębnić dwie postawy. W stosunku do religii niechrześcijańskich znajdujemy więc przede wszystkim postawę globalną, nową w stosunku do pewnej mentalności dominującej w minionych wiekach, która wyraża się szacunkiem, uznaniem i otwartością. Następnie znajdują się w tym

<sup>29</sup> F. Heiler, *Erscheinungsformen und Wesen der Religion*, Stuttgart 1961, 155.

dokumencie wskazania odrębne i szczegółowe w stosunku do poszczególnych religii. Nie jest to rzecz nowa w nauczaniu soborowym, ponieważ zróżnicowane relacje do niektórych religii w nawiązaniu do ich natury zostały już wcześniej zarysowane w konstytucji dogmatycznej *Lumen gentium* (nr 16).

Jaka jest postawa globalna Kościoła względem innych religii? Można ją streścić w dwóch pojęciach: głoszenie i dialog. Kościół nie może zrezygnować z głoszenia – jest to jego fundamentalna racja bytu i w nim wyraża się jego misja dziejowa. Ma on nieustannie, wszędzie i wszystkim głosić *mirabilia Dei* dokonane w dziejach, wypełnione w męce i śmierci Jezusa Chrystusa, w „pełni czasu” (Ga 4,4) „raz na zawsze” (Rz 6,10). Według jednoznacznego i bogatego w odcienia nauczania św. Pawła, celem Kościoła jest: „głoszenie” (1 Kor 2,1), „ogłaszanie” (Ef 3,8), „wydobycie na światło” (Ef 3,9), „głoszenie i upominanie” (Kol 1,28), „obwieszczanie” (Rz 16,26), „wypowiadanie” (Kol 4,3). Treścią tego wszystkiego jest tajemnica Boża ukryta od wieków, która teraz została objawiona, aby mogła być głoszona wszystkim narodom. W kontekście pluralizmu religijnego to głoszenie musi odznaczać się wyrazistością, wiernością, wytrwałością i odwagą. Za każdym razem, gdy w dokumentach soborowych mówi się o głoszeniu lub misji, mówi się zawsze o szacunku dla religii i o dialogu z religiami. Dialog oznacza, że głosiciel Ewangelii koniecznie musi poznać swego rozmówcę i szanować go w jego tożsamości kulturowej. Wymaga to wysokiego stopnia dojrzałości duchowej i dużej dozy cierpliwości. Dialog oznacza dogłębne i otwarte słuchanie drugiego, zgodzenie się na to, by być prowadzonym przez niego, zrozumienie podnoszonych przez niego zastrzeżeń, aby potem „zdać sprawę z nadziei, która w nas jest” (1 P 3,15), proponując Ewangelię w jej prawdzie i tożsamości, wolną od naleciałości kulturowych, które są w nas, oraz ukazując ją nie jako destrukcję, ale jako wyzwolenie i udoskonalenie wartości, które drugi już posiada. Z tego powodu dialog domaga się długiej pracy hermeneutycznej, podejmowanej zarówno po to, aby wejść w horyzont znaczący dla drugiego, jak i po to, by przystosować znaczenie, które orędzie posiada dla nas. W konsekwencji nabywa się w dialogu podstawowego doświadczenia, że każda otwartość na wartości i zastrzeżenia drugiego zakłada przede wszystkim pogłębienie i szersze rozumienie tego orędzia, które głosi Kościół<sup>30</sup>. Spośród wszystkich obrazów, przy pomocy których usiłuje się wyrazić Ewangelię, inspirują najbardziej te, które ukazują ją jako „ziarenko”, „zaczyn”, „sól”, „namaszczenie”, „pieczęć”, to znaczy jako pryncypium, które nie ulega zniszczeniu, ale „zachowuje, oczyszcza i udoskonala”, zgodnie z tym, co mówi II Sobór Watykański<sup>31</sup>. „Misja i dialog – jak

<sup>30</sup> Por. Jan Paweł II, Enc. *Redemptor hominis*, 11.

<sup>31</sup> Por. II Sobór Watykański, Konst. *Lumen gentium*, 17; Dekr. *Ad gentes*, 3.9.11.

zauważył teolog protestancki Horst Bürkle odnośnie do tego dwumianu – są w ten sposób powiązane ze sobą, że stanowią dla siebie wzajemną gwarancję przeciw możliwym nadużyciom: że działanie misyjne nie stanie się plagiatem o charakterze zachodnim albo że dialog nie zostanie sprowadzony do bezpłodnego komparatyizmu historycznego<sup>32</sup>.

Po nakreśleniu przez II Sobór Watykański nowej postawy globalnej wobec religii, należy jednak szybko dodać, że relacja Kościoła wyraża się w różny sposób i przybiera różne akcenty względem poszczególnych religii. Dlatego teologia religii w ogólności powinna być wstrzemięźliwa i świadoma swoich ograniczeń. Kościół wyraźnie doświadcza, że jego relacja egzystencjalna jest zróżnicowana w stosunku do różnych religii. Deklaracja *Nostra aetate* wychodzi od religii prostszych i mniej rozbudowanych, by przejść następnie do hinduizmu, buddyzmu, islamu, a w końcu do narodu żydowskiego, „pamiętając o więzi duchowej” łączącej z nim Kościół (por. nr 4). Konstytucja *Lumen gentium* wychodzi od „narodu, z którego narodził się Chrystus według ciała”, by przejść do muzułmanów, którzy posiadają wiarę Abrahama, „czczą z nami jedyne i miłosiernego Boga, który będzie sądził ludzi w dniu ostatecznym”, a następnie do tych, którzy szukają Boga nieznanego *in umbris et imaginibus*, by w końcu dojść do tych, którzy nie znają lub nie uznają Boga i ograniczają się do szukania wartości moralnych (por. nr 16). Każda religia sytuuje się w specyficznej relacji do Kościoła. Inna jest relacja judaizmu, który go zapowiedział, wyraził, a potem wyrzucił ze swego łona, ale towarzyszy mu w dziejach zgodnie z „tajemnicą” Bożą. Inna jest relacja z islamem, który jest związany z Kościołem przez wiarę Abrahama i proroków, przez wiarę w Jezusa Syna Maryi Dziewicy, słowo i ducha Bożego, i sędziego dziejów. Inna jest relacja z hinduizmem w jego licznych formach historycznych, z których niektóre są pod wyraźnym wpływem chrześcijaństwa. Inna jest relacja z buddyzmem w jego wędrówce do tego, co trwałe, inna wreszcie z konfucjanizmem, taoizmem i religiami afrykańskimi.

W każdej z tych form religijnych chrześcijanin znajduje odrębne wartości, do których w różny sposób odnosi się w procesie dawania i otrzymywania, ponieważ, i jest to konsekwencja współobecności misji i dialogu w Kościele, chrześcijanin znajduje się w inspirującej i niewygodnej sytuacji bycia równocześnie głosicielem i uczniem, pielgrzymem i świadkiem eschatologicznym, człowiekiem z innymi i człowiekiem dla innych. Wędruje z innymi, szuka z innymi, ubogaca innych i pozwala, aby oni go ubogacili swoimi wartościami antropologicznymi, metafizycznymi, ascetycznymi, mistycznymi, obrzędowymi, „by uczestniczył z nimi” (por. 1 Kor 9,23) w pełni Jezusa Chrystusa. Ta podwójna wierność chrześcijanina w „bogactwach stworzenia” i w orędziu ewangelicznym, w tradycjach religijnych

<sup>32</sup> H. Bürkle, *Einführung in die Theologie der Religionen*, Darmstadt 1977, 27-28.

ludzkości i wydarzeniu Jezusa Chrystusa zależy ostatecznie od akceptacji uniwersalnego panowania Jezusa Chrystusa, który jest Słowem Bożym już „obecnym w świecie”, które jednak „wchodzi w świat”, według podwójnego obrazu Prologu ewangelii janowej, aby dać wszystkim ludziom „moc stania się dziećmi Bożymi” i postępować w Jego światłości (por. J 1,12; Ap 21,23-24)<sup>33</sup>.

W tej perspektywie można podsumowująco powiedzieć, że w świadomości chrześcijańskiej Jezus Chrystus stanowi początek, ośrodek i wypełnienie wszystkich religii, a stanowi je jako Ten, który, doprowadziwszy do ich powstania, przyjmuje je, oczyszcza, rekapitułuje ich wartości, aby w końcu prowadzić je eschatologicznie do Boga, „aby Bóg był wszystkim we wszystkich” (1 Kor 15,28)<sup>34</sup>. Nie oznacza to, że wędrówka jest łatwa i po ludzku przewidywalna oraz że znikają trudne problemy dla przemyślenia i działania chrześcijańskiego. Jak można na przykład konkretnie pogodzić uniwersalizm orędzia z szacunkiem dla tożsamości tradycji duchowej drugiego? Czy można pogodzić wierność Chrystusowi i własną różną tradycję religijną? Jaka relacja zachodzi między uniwersalnym udzielaniem się Boga ludziom dobrej woli, dokonującym się za pośrednictwem stworzenia, a udzielaniem się przez wiarę i sakramenty we wspólnocie Kościoła? Jaki związek istnieje między tym, co zostało dane wcześniej, i tym, co jest otrzymywane za pośrednictwem wiary w Chrystusa? Jaka relacja zachodzi między uniwersalnym oświeceniem za pośrednictwem Słowa a objawieniem historycznym Ewangelii? Jak może być narzędziem łaski Chrystusa jakaś tradycja religijna, która jest Mu obca, a nawet przeciwna? Ponieważ te pytania nie mają ostatecznej odpowiedzi, dlatego chrześcijanin staje wobec religii w postawie pokory i szacunku, ale zarazem odwagi w dawaniu świadectwa Chrystusowi, Słowu, które oświeca każdego człowieka.

**Słowa kluczowe:** Jezus Chrystus, Kościół, religie, dialog, głoszenie.

Summary:

#### JESUS CHRIST AND RELIGIONS. THE TEACHING OF THE SECOND VATICAN COUNCIL ON RELIGION IN THE BIBLICAL PERSPECTIVE

Cultural pluralism has become a major challenge for theological reflection on religions. It poses a difficult question from the doctrinal perspective, since it touches upon areas of vital concern connected primarily with Christology, soteriology and ecclesiology, that is,

<sup>33</sup> Por. II Sobór Watykański, Dekr. *Ad gentes*, 1.

<sup>34</sup> Por. II Sobór Watykański, Konst. *Lumen gentium*, 17; Dekr. *Ad gentes*, 11.

---

the sheer doctrinal foundations of faith and justification of the mission of the Church in the world. Therefore, we recommend a biblical reflection on the teaching concerning religion, the rudiments of which were prophetically defined by the Second Vatican Council mainly in the dogmatic constitution *Lumen gentium* and in the declaration *Nostra aetate* on non-Christian religions. The source of the reflection undertaken constitutes universalist Christology which enables us to comprehend and show theological appreciation of the religious question which incessantly manifests itself in the human heart. It appears as an expression and existential epiphany of man's ontic dependence and a call to reunion with Jesus Christ. Universalist Christology shapes the global attitude of the Church towards other religions, which may be described as preaching and dialogue. The Church cannot abandon preaching which is its essential mainspring and which reflects its historic mission. The Church has been called to the interminable and wide-spread preaching of *mirabilia Dei*, which occurred in the course of history and found their fulfilment in the Passion and Death of Jesus Christ, at "the completion of time" (Galatians 4:4) and "once and for all" (Romans 6:10). The dialogue, on the other hand, appears as the preparation for the preaching. From this point of view, in Christian consciousness Jesus Christ becomes the beginning, the centre and the fulfilment of all religions, and he does so as the One who after having brought them into being, receives, purifies and evaluates them so as to lead them eschatologically to God, "so that God may be all in all" (1 Corinthians 15:28).

**Key words:** Jesus Christ, Church, religions, dialogue, preaching.