

WSPÓŁCZESNE REINTERPRETACJE ABSOLUTNEGO CHARAKTERU ZBAWIENIA W CHRYSZTUSIE

Współczesna teologia fundamentalna, pomimo coraz szerszego otwarcia na kontekst religijny i cywilizacyjny, nie przestaje poświęcać uwagi tradycyjnej problematyce wyjątkowości chrześcijaństwa pośród religii świata i wynikającego stąd roszczenia do absolutnego charakteru zbawienia Chrystusowego. Jest w tym względzie rzeczą symptomatyczną, że jedno z ciekawszych dzieł tego nurtu *Kontekstuelle Fundamentaltheologie* H. Waldenfelsa otwiera część dotycząca roszczenia chrześcijaństwa do bycia religią absolutną. Posługując się przy tym grą słów języka niemieckiego, autor stwierdza, że owo roszczenie (*Anspruch*) napotyka dzisiaj na spory sprzeciw (*Widerspruch*) ze strony innych religii oraz licznych faktorów cywilizacji współczesnej¹.

W naszej sytuacji społeczno-politycznej głos sprzeciwu i krytyki dobywa się głównie z szeregów religioznawców laickich. W „euhemerowskim” podręczniku religioznawstwa czytamy między innymi: Z etnocentryzmem mamy do czynienia również w religii: oto każda z religii uważa się za „jedynie prawdziwą” i wyższą w stosunku do wszystkich innych religii. W historii kultury europejskiej istniał okres, kiedy za „religię” uważano tylko chrześcijaństwo, traktując wszystkie inne religie jako pogańskie, to znaczy „nie-religie”. Czasem przyznawano, że istnieją inne religie, ale uważano je za „fałszywe”, „błędne” lub też za przebłyski, „załączki” chrześcijaństwa — religii najdoskonalszej, tej „jedynie prawdziwej”. (...). Dopiero w ciągu ostatnich dwóch stuleci (...) zrozumiano, że inne kultury i religie nie są „niższe” czy „fałszywe”, lecz po prostu różne; odmienne od kultury i religii zachodnioeuropejskiej. W rezultacie również na chrześcijaństwo spojrzano jako na jedną z wielu religii².

Z perspektywy katolickiej idei soterycznej, którą mamy tutaj rozważać, jest to obraz zniekształcony. Z jednej strony dlatego,

¹ Por. H. Waldenfels, *Kontekstuelle Fundamentaltheologie*, Paderborn 1985, s. 21—62.

² Euhemer — Przegląd religioznawczy 3-4 (1986) 5-6. O orientacji tego „podręcznika” świadczy zawarta w nim definicja religii: „Religia jest zdeformowanym obrazem realnego świata i sił nim rządzących, w którym to obrazie odzwierciedlają się stosunki człowieka do sił nadprzyrodzonych, wyrażone w kulcie, doktrynie i organizacji sakralnej” (s. 22).

że autentyczne, zbawcze przesłanie Chrystusowe zawsze zawierało pierwiastki uniwersalistyczne, z drugiej zaś, ponieważ nawet w ciągu dwu ostatnich stuleci wierna swemu posłannictwu teologia nie wyzbyła się podstawowego roszczenia, którego zapis znajdujemy w Dziejach Apostolskich: „nie ma w żadnym innym zbawienia, gdyż nie dano ludziom pod niebem żadnego innego imienia, w którym mogliby być zbawieni” (Dz 4, 12). Przyczyny tego są ewidentne: roszczenie zawiera i streszcza fundamentalne wyznanie wiary chrześcijańskiej: „jeden jest Bóg, jeden też pośrednik między Bogiem a ludźmi, człowiek Chrystus Jezus, który wydał siebie samego na okup za wszystkich” (1 Tm 2, 3-6)³.

Jawi się zatem problem, jak katolicka teologia religii winna zreinterpretować roszczenie o absolutnym charakterze zbawienia w Chrystusie, by pozostało ono wiarygodne w dobie dialogu i otwarcia na wartości innych kultur i religii. Nasza rodzima teologia jest tego problemu szczególnie świadoma. Jak pisze Cz. S. Bartnik: „w okresie rozwoju ekumenizmu chrześcijańskiego wiele umysłów słabej wiary w katolicyzmie i prawosławiu odrzuciło znaną regułę św. Cypriana *extra Ecclesiam nulla salus* (...). W ten sposób albo przyjęli «wielość zbawień» (...), albo uznali wszystkie religie poza katolicyzmem jako «kryptokatolickie», albo, wreszcie, wszystkim religiom odmówili nadprzyrodzonej mocy zbawczej: Tymczasem i po Soborze Watykańskim II obowiązuje zasada: jedno i to samo zbawienie idzie poprzez Jezusa Chrystusa i ucieleśnia się w odpowiednie sposoby pod różnymi religiami, wylewając się niewidzialnie daleko poza widzialny znak Jego Kościoła”⁴.

Nie sposób nie zgodzić się z tą diagnozą sytuacji na polu teologii religii. Nie sposób też nie przyjąć zasady, że jedno i to samo zbawienie idzie poprzez Chrystusa i ucieleśnia się pod różnymi religiami. Wydaje się jednak, iż należy dokonać jej specyfikacji: niektóre religie odwodzą od autentycznej drogi zbawczej, często zawierają elementy, które są tylko jej przygotowaniem bądź otwarciem. Mając to przed oczyma, warto spojrzeć na historię soterycznej samoświadomości Kościoła. Ujawniły się w niej trzy poglądy, które lapidarnie dadzą się sformułować w następujący sposób: 1. Chrystus zbawia od religii; 2. Chrystus zbawia ponad religiami; 3. Chrystus zbawia w religiach⁵. Przychylając się do

³ Por. W. Kasper, *Czy religie niechrześcijańskie są zbawcze?*, W: M. Dhavamony (red.), *Ewangelizacja, dialog i rozwój*, Warszawa 1986, s. 186—187.

⁴ Cz. S. Bartnik, *Chrystus jako sens historii*, Wrocław 1987, s. 316.

⁵ Podział inspirowany artykułem: P. Knitter, *La théologie catholique à la croisée des chemins*, *Concilium* nr 203 (1986) 129—138.

trzeciego, nie wolno zapominać, że dwa pozostałe — zachowując w jakimś sensie swoją wartość — winny być traktowane komplementarnie przez współczesną teologię religii.

1. Chrystus zbawia od religii

Ten szeroko w dziejach reprezentowany pogląd może powołać się na liczne opinie Nowego Testamentu, nacechowane dużym pesymizmem co do zbawczej wartości religii pozachrześcijańskich. Wedle św. Pawła, dla tego, kto odrodził się w Chrystusie, przeszłość — żydowska czy pogańska — nie ma już żadnego pozytywnego znaczenia. Według przeważającej opinii Ojców Kościoła, religie pozachrześcijańskie są grzeszne. Wyrażenie Orygenes i Cypriana *extra Ecclesiam nulla salus*⁶, pomyślane pierwotnie nie jako *anathema*, ale wyraz pasterskiej troski o tych, którym groziło niebezpieczeństwo utraty jedności z Kościołem, na Soborze Florenckim (1442 r.) zostało przekształcone w teorię dotyczącą zbawienia wszystkich ludzi: „Święty Kościół katolicki (...) wierzy mocno, wyznaje i głosi, że nikt poza tym Kościołem katolickim pozostający, czy to poganin, czy żyd, czy niewierzący czy z Kościoła wyłączony, nie będzie miał udziału w życiu wiecznym, co więcej, o ile przed śmiercią nie wejdzie do Kościoła, wpadnie w ogień piekielny przygotowany dla szatana i jego aniołów” (DS 1351).

W ramach tej teologii tylko chrzest otwiera bramy zbawienia, a Królestwo Boże identyfikuje się z Kościołem. Przez długi czas będzie ona wspierać dzieło misyjne Kościoła oraz bronić wyjątkowego charakteru chrześcijaństwa przed redukcją do powszechnych zjawisk religijnych. Wiadomo jednak również, że przeciwstawianie zbawczej wiary Chrystusowej religiom, tworum antychrysta, zyskało jeszcze raz, już za naszych dni, postać radykalnej teorii soterycznej w teologii dialektycznej K. Bartha. Z nią też dzieli wszystkie — powszechnie znane — słabości zbyt daleko posuniętych dystynkcji⁷. Warto również pamiętać, że na tym tle zarysowuje się pewien podział wśród przedstawicieli tzw. teologii Trzeciego Świata. Teologowie azjatyccy, zatroskani o własne dziedzictwo religijne, zauważają mianowicie, że latynoamerykańska

⁶ Św. Cyprian, *Eccl. Unit.*, c. 6; Orygenes, *In Iesu nave* 3, 5; H. Waldenfels, dz. cyt., s. 392—395.

⁷ P. Knitter, *La teologia protestante tedesca sulle religioni non cristiane*, w: P. Rossano, *Il problema teologico delle religioni*, Roma 1975, s. 50—52.

teologia wyzwolenia wskrzesza dystynkcje między Chrystusem, Wyzwolicielem i Zbawcą, a religią rozumianą przez Guttieraesa, Mirandę czy Sobrino, jako alienacja i degradacja wiary⁸.

2. Chrystus zbawia ponad religiami

Przedstawiciele tego nurtu, określanego mianem teorii „przygotowania—wypełnienia”, zdają się z jednej strony bronić Kościoła przed utratą własnej tożsamości, z drugiej — buddyzm czy hinduizm przed pozorną chrystianizacją. Ich zdaniem, religie pozachrześcijańskie przygotowują drogę chrześcijaństwu i w nim się wypełniają. Na tym polega ich pozytywna wartość. Np. już w 1909 r. J. N. Farquhar widział w hinduizmie przejawy autentycznego instynktu religijnego, a zarazem ukazywał Chrystusa jako wypełnienie oczekiwań religii Indii⁹. Nie znaczy to wcale, że istniejące w świecie religie można określić mianem zbawczych. Skoro raz została ustanowiona przez Chrystusa wspólnota zbawcza — Kościół, przyznawanie wartości soterycznej religiom pozachrześcijańskim byłoby nielogiczne. Jak wszystko na tym świecie, muszą one przejść przez misterium śmierci i zmartwychwstania: muszą umrzeć, aby odnaleźć życie w chrześcijaństwie¹⁰.

Przedstawiciele tej teologii zgadzają się, że zbawienie nie jest dostępne dla wszystkich: „Duch Święty — uczy KDK 22 — wszystkim ofiaruje w sposób Bogu wiadomy uczestnictwo w tajemnicy paschalnej”. Ale nie ma podstaw, ich zdaniem, by utożsamiać zbawienie „ofiarowane przez Ducha w sposób Bogu wiadomy” z wyzwoleniem oferowanym w ramach religii. Nie ma też „anonymowych chrześcijan”, bo trzymanie się takiego poglądu relatywizowałoby nowość zbawienia Chrystusowego i orędzia ewangelijnego oraz sprowadzałoby działalność misyjną do wyraźniejszego uświadamiania wyznawcom innych religii tego, co te już zawierają. A to z punktu widzenia katolickiego nie ma sensu¹¹.

3. Chrystus zbawia w religiach

Mottem może tu być wyrażenie Koreańczyka Y. Hyuna: „My nie wierzymy w Boga inwalidę przyniesionego do Korei na ple-

⁸ B. Chenu, *Théologies chrétiennes des tiers mondes*, Paris 1987, s. 186.

⁹ Tamże, s. 171.

¹⁰ J. Dupuis, *Zbawcza wartość religii niechrześcijańskich*, w: M. Dharmony, dz. cyt., s. 201—206.

¹¹ W. Kasper, art. cyt., s. 190—191; Cz. S. Bartnik, dz. cyt., 316—317.

cach przez pierwszego misjonarza. Chrystus działał w naszej historii, zanim misjonarze tu przybyli”¹².

Podwalin teorii zbawczej obecności Chrystusa w religiach należy szukać równie daleko, co teorii wcześniej opisanych: w przemówieniu św. Pawła na Areopagu (Dz 17, 22-31), w ambrozjańskiej tezie *baptismus flaminis*, w augustyńskiej nauce *Ecclesia ab Abel*, w znanym rozróżnieniu na *votum explicitum* i *votum implicitum*, w potępieniu jansenistycznego *extra Ecclesiam nulla gratia* (DS 1295, 1379) oraz w opinii L. Feeneya, który tezę Cyprjanową interpretował w sensie wykluczenia wszystkich niekatolików ze zbawienia¹³.

„Zielone światło” dla teorii dał Sobór Watykański II w Konstytucji o Kościele: „Ci (...), którzy bez własnej winy, nie znając Ewangelii Chrystusowej i Kościoła Chrystusowego, szczerym jednak sercem szukają Boga i wolę Jego przez nakaz sumienia poznaną starają się pod wpływem łaski pełnić czynem, mogą osiągnąć wieczne zbawienie” (KK 16). Tekst KK 17 jest chrystologiczną interpretacją tej tezy: „Duch Święty przynagla Kościół do współdziałania, aby spełnił się skutecznie zamysł Boga, który uczynił Chrystusa źródłem zbawienia dla całego świata”.

Teorię zbawczej obecności Chrystusa w religiach świata wysunął po raz pierwszy — jak się wydaje — R. Panikkar. Spotkała się ona z dużym uznaniem konferencji teologów azjatyckich, która obradowała w Nagpurze w 1971 r. W dokumencie końcowym stwierdza się tam m. in., że Boży plan zbawienia ma zasięg znacznie szerszy niż cztery tysiące lat tradycji judeochrześcijańskiej, a zbawcze działanie Chrystusa nie wyczerpuje się w ramach Kościoła. Dlatego religie azjatyckie nie powinny być nazywane „niechrześcijańskimi”, bowiem „obserwujemy w nich działanie Chrystusa i Jego łaski”¹⁴.

Jednakże pełniejszej elaboracji teologicznej teza o zbawczej obecności Chrystusa w religiach doczekała się w teoriach: „anonimowego chrześcijaństwa” (K. Rahner), o „zwyyczajnych i nadzwyczajnej” drodze zbawienia (H. R. Schlette) oraz „współinterpretacji personalnej” (Cz. S. Bartnik).

Teoria „anonimowego chrześcijaństwa” jest przedłużeniem znanej nauki Rahnera o „anonimowych chrześcijanach”. Cechą substancjalną bytu ludzkiego — twierdzi ona — jest otwarcie na nieskończoność (*potentia oboedientialis*) oraz transcendencja w kierunku bytu nieograniczonego. Nieskończoność łaski i nieogra-

¹² P. Niles, *La mission chrétienne et les peuples d'Asie*, Paris 1982, s. 19.

¹³ H. Waldenfels, dz. cyt., s. 394—395. ¹⁴ B. Chenu, dz. cyt., s. 169.

niczoność miłości docierają do nas tylko poprzez Chrystusa. Stąd każdy, niezależnie od religii, może być „anonimowym chrześcijaninem”. Jednakże uzasadnione jest również mówienie o „anonimowym chrześcijaństwie”, bowiem zbawcza moc Chrystusa dociera do ludzi nie tylko w tajnikach serca, ale także przez praktykowanie określonej religii. Stąd, zdaniem Rahnera, konkretne religie muszą nosić w sobie nadprzyrodzone momenty łaski. Gdy „anonimowy chrześcijanin” przyjmuje posłannictwo Chrystusa, to w przepojonej łaską naturze staje się świadom swego chrześcijaństwa w sposób obiektywny i zreflektowany¹⁵.

Z kolei H. R. Schlette rozróżnił między zwyczajnymi i nadzwyczajną drogą zbawienia. Religie pozachrześcijańskie stanowią zwyczajną drogę zbawienia — większość ludzi na świecie jest zbawiana przez Chrystusa w ich obrębie. Zbawcza droga chrześcijaństwa jest nadzwyczajna, bowiem tylko ono uświadamia człowiekowi strukturę procesu zbawczego i zawiera tajemnicę Chrystusa w pełnej perspektywie wspólnotowej i sakramentalnej¹⁶.

Inni jeszcze teologowie (R. Panikkar, B. Chenu) usiłują stworzyć swego rodzaju teorie „kosza zbawczego”¹⁷. Na terenie polskim taką właśnie teorię stworzył Cz. S. Bartnik, określając ją mianem teorii „współinterpretacji personalnej”¹⁸. Zachowując niepowtarzalny charakter chrześcijaństwa, teolog lubelski uznaje nieodzowność i pozytywną rolę religii pozachrześcijańskich w interpretacji osobowych spotkań Chrystusa z człowiekiem. „Osoba — pisze — jest żywą i istnieniową formą objawienia i wiary. Decyzje osobowe różnych religii i systemów są jakoś koncentryczne i dokonują się dzięki owej obiektywnej relacji zachodzącej między Jezusem Chrystusem a każdym człowiekiem bez względu na formy religijne. Tak samo dzięki światu jako tworzywu i Wydarzeniu Jezusa Chrystusa we wszystkich religiach i systemach może wystąpić wiara nadprzyrodzona oraz moralność zbawiająca (Rz 2, 14-15). Religie i systemy nie są jakąś namiastką lub «pokrywką» religii katolickiej, lecz mają swoją wadłość absolutną, choć w relacji do Jezusa Chrystusa — dialektyczną. Życie religii, światopoglądów i systemów jest epifanią Boga pluralistyczną, lecz zwróconą do centrum osoby ludzkiej, żeby ta zin-

¹⁵ K. Rahner, *Schriften zur Theologie*, T. V, s. 136—158; H. Waldenfels, dz. cyt., s. 395—397.

¹⁶ H. R. Schlette, *Die Religionen als Thema der Theologie*, Freiburg 1964; W. Kasper, art. cyt., s. 192—193.

¹⁷ R. Panikkar, *The Unknown Christ of Hinduism*, Maryknoll 1981, s. 27; B. Chenu, dz. cyt., s. 175—177.

¹⁸ Cz. S. Bartnik, dz. cyt., s. 318.

terpretowała je, świadomie lub nieświadomie, w Jezusie Chrystusie”¹⁹.

4. Problemy i perspektywy dialogu

Jak wiadomo, teorie K. Rahnera i H. R. Schlettego spotkały się z zarzutami bądź to relatywizacji chrześcijaństwa bądź też „kolonializmu” chrześcijańskiego (bo dlaczego nie mówić analogicznie o „anonimowych hinduistach?”). Poważniejszy problem, jak się wydaje, ujawnia się jednak na przejściu od „anonimowego chrześcijaństwa” do chrześcijaństwa, od „dróg zwyczajnych” do „nadzwyczajnej drogi” zbawczej. O nie słusznie pyta P. J. Dupuis, teolog i misjonarz w Indiach: „Czy wolno ryzykować twierdzenie, że proces stawania się chrześcijaninem wymaga od nowego wyznawcy chrześcijaństwa samego tylko refleksyjnego otwarcia oczu na rzeczywistość zbawienia już w pełni, choć nieświadomie, posiadaną?”²⁰. Sprawozdanie przejścia z religii niechrześcijańskiej na chrześcijaństwo do procesu samouświadomienia zdaje się nie uwzględniać różnicy natury, jaka zachodzi między „zreflektowaniem” a „nawróceniem”, czyli przyjęciem i uznaniem Chrystusa.

Z kolei oryginalna koncepcja Cz. S. Bartnika nie dostrzega chyba aspektu harmatologicznego religii, zakładając *en gros* ich otwartość na objawienie i zbawienie Boże. Tymczasem, jak pisze św. Paweł, ludzie często nie uznają prawdy Bożej, tłumią ufność, wymieniają cześć Bożą na cześć oddawaną stworzeniom, w nich upatrując zbawienie (Rz 1, 8-25). Teoria „współinterpretacji personalnej” musi zatem wyraźniej różnicować między religiami, a już zwłaszcza między systemami. Dopiero wtedy można będzie rzeczywiście powiedzieć, że niechrześcijanie zbawiają się nie zawsze *pomimo*, nie tylko *ponad*, ale przede wszystkim *dzięki* wyznawanej religii czy przekonaniom, choć zawsze *przez Chrystusa*. Nie dzięki każdej wszakże religii, ale takiej, w której dokonuje się osobowe spotkanie z Absolutem, i o tyle, o ile człowieka do sięga w niej wezwanie do miłości, miłosierdzia i współcierpienia²¹.

I jeśli wolno rozróżniać między *roszczeniem do* i *roszczeniem wobec*, to wydaje się, że teologia autentycznie katolicka może wysuwać wobec innych religii — zwłaszcza ekspansywnych religii Dalekiego Wschodu — podwójne roszczenie-wezwanie:

¹⁹ Tamże, s. 318—319.

²⁰ J. Dupuis, dz. cyt., s. 206.

²¹ Por. W. Kasper, art. cyt., s. 196.

1/ do wsłuchania się w zbawcze orędzie Ewangelii i dialogu analogicznego do tego, jaki podejmuje strona katolicka;

2/ do postawy miłości, miłosierdzia, pokoju, solidarności i współcierpienia z „człowiekiem każdym”.

Musimy przy tym jasno zdawać sobie sprawę z faktu, że to roszczenie może płynąć nie z poziomu „dyspozytorni zbawienia”, ale z wysokości Krzyża. Gdy jakiś misjonarz zapytał Gandhiego, czy jego posty, głódówki, marsze nie są zaprzeczeniem zasady nieużywania przemocy, Gandhi miał odpowiedzieć: „Tak, ale jest to przemoc, którą wywiera Chrystus spoglądający na ciebie z wysokości Krzyża”. Na Krzyżu dokonał się ostateczny akt całego posłania Chrystusa: objawienie Boga jako samodarującej miłości i pojednanie świata poprzez oddanie życia za... W tym jednym, niepowtarzalnym akcie zbawczym Bóg zostaje objawiony jako Ojciec, a Chrystus dopełnia Wcielenia przez braterstwo w śmierci odkupieńczej. Podstawą zbawienia jest odtąd współuczestnictwo w Krzyżu. „Błogosławieni” są ubodzy, głodni, płaczący... bez względu na kwalifikację religijną (Łk 7); „bliźnim” jest miłosierny, choćby był Samarytaninem (Łk 10), a „dziedzicami Królestwa” ci, którzy dali jeść, pić, przyjęli, przyodziali, odwiedzili jednego z braci najmniejszych (Mt 25).

I odwrotnie, jak pisze W. Kasper²², wyłącznie tam, gdzie absolutne roszczenie wiary chrześcijańskiej wyrazi się w kenozie służebnej posługi, można będzie uwierzyć w absolutny sens posłania chrześcijańskiego, ten mianowicie, że przez znak ustanowionego przez Chrystusa Kościoła i w mocy Ducha Świętego, Jezus ukrzyżowany i zmartwychwstały objawia miłosierdzie Ojca, który w Nim odnawia wszystko i prowadzi drogami historii ku ostatecznemu i zbawczemu ujawnieniu chwały synów Bożych.

²² Tamże, s. 193—198.