

Ks. Łukasz Kamykowski

Papieska Akademia Teologiczna, Kraków

KOŚCIÓŁ WOBEC WIELOŚCI RELIGII¹

Problem zawarty w tytule jest jednym z problemów dotyczących dialogu Kościoła ze światem, które stały się naglące w skali globalnej w kończącym się stuleciu, a na naszej polskiej ziemi dają o sobie znać szczególnie od czasu otwarcia się naszych granic państwowych dla licznych obcokrajowców.

W teologii katolickiej głównym impulsem dla rozwoju teologii religii niechrześcijańskich był niewątpliwie Sobór Watykański II: zarówno jego ogólne skierowanie ku dialogowi ze światem, jak i konkretne dokumenty: II rozdział *Konstytucji dogmatycznej o Kościele*, *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym*, zwłaszcza zaś *Deklaracja o stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich* „*Nostra aetate*”. Wypracowywane od początku XX w. — nieśmiało zrazu — próby dostrzeżenia pozytywnej wartości innych religii zostały tu wyraźnie sformułowane przez Magisterium Kościoła — przynajmniej jako postulat dla *praxis* Kościoła, a więc i dla dalszych poszukiwań teologicznych.

W dziesięcioleciach dzielących nas od Soboru dały znać o sobie problemy, które każą Kościołowi weryfikować i uzupełniać wielkie linie wówczas wytyczone. Wśród problemów stających przed Kościołem dziś w kontekście naszego tematu można wskazać na paradoks, mogący stanowić dobry punkt wyjścia dla naszych rozważań. Polega on na tym, że w okresie, gdy zaczęły w teologii chrześcijańskiej dochodzić coraz silniej do głosu i znajdować konkretny kształt teorie „rewaloryzacji” innych wielkich religii, nie tylko jako pewnych dóbr starożytnej i szacownej kultury, ale jako dróg zbawienia, namnożyło się jednocześnie wiele dynamicznych nowych grup o charakterze mniej lub bardziej wyraźnie religijnym, agitujących na rzecz nowych „kultów”, mesjaszów, uzdrowicielskich terapii i zbawczych wspólnot. Ignorowane początkowo przez „poważnie myślących”, zaczęły następnie budzić irytację, zaniepokojenie, protesty, wchłaniając jednocześnie znaczną ilość ludzi młodych, zrywających z dotychczasowym

¹ Wykład inauguracyjny, Instytut Teologiczny w Tarnowie, 01.10.1994.

światem „skostniałych tradycji” (także religijnych), by szukać nowego i autentycznego przeżycia i spełnienia... Niektóre „nowe religie” okazały się efemeryczne, inne nabierają cech pewnej stabilności i wchodzą w struktury „poważnego” świata biznesu, polityki, kultury.

Fenomen stał się także przedmiotem zainteresowania i troski pasterzy różnych Kościołów chrześcijańskich. W Kościele katolickim owocem tego zaniepokojenia jest wydany w 1986r. wspólny dokument Watykańskiego Sekretariatu Jedności Chrześcijan, Sekretariatu dla Niechrześcijan, Sekretariatu dla Niewierzących i Papieskiej Rady do spraw Kultury pt. *Sekty albo nowe ruchy religijne. Wyzwanie duszpasterskie*.²

W niniejszym opracowaniu spróbujemy przyjrzeć się odmiennemu stosunkowi Magisterium Kościoła do religii tradycyjnych i tak zwanych „nowych”; zapytamy o teologiczne kryterium podziału religii na „stare” i „nowe” i o powody odmiennej teologicznej ich oceny. Spróbujemy także pokazać, że wiąże się to z problemem bardziej dynamicznego spojrzenia na systemy religijne jako na formacje podlegające istotnym zmianom w czasie.

I. KOŚCIÓŁ WOBEC RELIGII TRADYCYJNYCH

Nie jest żadnym odkryciem stwierdzenie, że zasadnicze nastawienie Kościoła od Vaticanum II wobec wyznawców innych religii jest pozytywne.

Pierwszym fundamentem życzliwego otwarcia wobec nich jest podstawowe dla Soboru stwierdzenie zasadniczej jedności całej „rodziny ludzkiej”, uświadomienie sobie — tak mocno podkreślone w *Gaudium et spes* — zasadniczej solidarności członków Kościoła ze wszystkimi w ogóle ludźmi i ich losem (por. KDK 1-3). Deklaracja *Nostra aetate* wychodzi z podobnego założenia: „Jedną bowiem społeczność stanowią wszystkie narody (*una enim communitas sunt omnes gentes*), jeden mają początek, ponieważ Bóg sprawił, że cały rodzaj ludzki zamieszkuje cały obszar ziemi” (DRN 1). Sobór odwołuje się tu do Dz 17, 26, tekstu, w którym Paweł w mowie na Areopagu wyklada podstawy możliwości głoszenia Ewangelii także poganom, stwierdzając, że choć do tej pory nie należeli do ludu wybranego, nie byli jednak całkowicie wyłączeni z planów Bożej opatrności. Połączenie tego tekstu ze stwierdzeniem powszechnej woli zbawczej Chrystusa z 1 Tm 2, 4 — zarówno tu jak i w konstytucji *Lumen gentium* — stanowi bazę dla stwierdzenia powołania do zbawienia ludzi niezależnie od ich przynależności — także religijnej: „Także od innych, którzy szukają nieznanego Boga po omacku i wśród cielesnych wyobrażeń (*qui in umbris et imaginibus Deum ignotum quaerunt*), Bóg sam również nie jest daleko” i stanowi nie tylko początek, ale i cel ostateczny ich dążeń (por. KK 16, DRN 1).

² L'Osservatore Romano. Wydanie polskie no. 79 (maj 1986), s. 3-6. Na oznaczenie tego dokumentu stosować będziemy skrót: SNR.

Zobaczmy jednak, jak ci „inni” są przez Sobór określani.

W konstytucji *Lumen gentium* jest mowa o różnym „przyporządkowaniu” do Kościoła (*ad Populum Dei diversis rationibus ordinantur*) tych, „którzy jeszcze nie przyjęli Ewangelii” (*qui Evangelium nondum acceperunt*) (por. KK 16). Podobnie „nie odmawia też Opatrzność Boża koniecznej do zbawienia pomocy takim, którzy bez własnej winy w ogóle nie doszli jeszcze do wyraźnego poznania Boga (*qui sine culpa ad expressam agnitionem Dei nondum pervenerunt*)” (KK 16). Owo podkreślone przez nas dwukrotne *nondum* nie jest bez znaczenia dla charakteru pozytywnej oceny ich (wspieranych Bożą łaską³) wysiłków zmierzających ku dobru. Choć są to wysiłki podejmowane na drodze krytykowanej przez całą tradycję biblijną (*in umbris et imaginibus Deum ignotum quaerunt*), można w nich widzieć dążenie do spełnienia, które jeszcze nie zostało im podarowane.

Konstytucja *Lumen gentium* widzi znajdujące się u nich dobro jako przygotowanie do Ewangelii, aplikując tu wywodzące się ze starożytnej tradycji pojęcie *praeparationis evangelicae* (por. KK 16). Myśl tę rozwija szerzej dekret *Ad gentes*.

Przedsięwzięcia także natury religijnej [...], w których ludzie na różny sposób szukają Boga”,⁴ mogą być (niekiedy) uznane „za drogę wychowawczą (*paedagogia*) ku prawdziwemu Bogu”.⁵ „Od pradawnych czasów aż do naszej epoki (*Iam ab antiquo usque ad tempus hodiernum*) — stwierdza deklaracja *Nostra aetate* — znajdujemy u różnych narodów (*gentes*) jakieś rozpoznanie owej tajemniczej mocy (*illius arcanae virtutis*), która obecna jest w biegu spraw świata i wydarzeniach ludzkiego życia; nieraz nawet uznanie Najwyższego Bóstwa lub też Ojca (*agnitio Summi Numinis vel etiam Patris*)” (DRN 2).

Znów przy samym opisie fenomenu religijnego w jego niechrześcijańskim kształcie myśl ojców Soboru biegnie przede wszystkim ku „pradawnym czasom” i wywodzącemu się z nich dziedzictwu, trwającemu, czy kultywowanemu i rozwijanemu do dziś, by na te same odwieczne pytania człowieka odpowiedzieć „za pomocą coraz subtelniejszych pojęć i bardziej wykształconego języka” (por. DRN 2).

Tym, co ojcowie Soboru Watykańskiego najwyżej cenią w religiach niechrześcijańskich, jest element wspólny wszystkim poszukiwaniom, „które jak niegdyś, tak i teraz (*sicut olim et hodie*) do głębi poruszają ludzkie serca: czym jest człowiek, jaki jest sens i cel naszego życia, co jest dobrem, a co grzechem, jakie jest źródło i jaki cel cierpienia, na jakiej drodze można osiągnąć prawdziwą szczęśliwość, czym jest śmierć, sąd i wymiar sprawiedliwości po śmierci, czym wreszcie jest owa ostateczna i niewysłowiona tajemnica, ogarniająca nasz byt (*ultimum et ineffabile mysterium quod nostram existentiam amplectitur*), z której bierzemy początek i ku której dążymy” (DRN 1). „Rozpoznanie i uznanie” owej najwyższej Tajemnicy nappełniające życie ludzi „głę-

³ „Rectam vitam non sine divina gratia assequi nituntur” — KK 16.

⁴ Jest tu w tekście znów aluzja do Dz 17, 27 — por. DM 3.

⁵ „Pro paedagogia ad verum Deum vel praeparatione evangelica” — DM 3.

bokim zmysłem religijnym” wydaje się najcenniejszym owocem religii. Ich najbardziej wstępnym określeniem w deklaracji jest to, iż ludzie oczekują od nich odpowiedzi „na głębokie tajemnice ludzkiej egzystencji (*de reconditis condicionis humanae aenigmatibus*)” (por. DRN 1-2), one zaś „różnymi sposobami starają się wyjść naprzeciw niepokojowi ludzkiego serca, wskazując drogi, to znaczy doktryny oraz nakazy praktyczne (*praecepta vitae*), jak również sakralne obrzędy (*ritus sacros*)”. Deklaracja uznaje ten wysiłek za zasadniczo pozytywny i przyznaje religiom niechrześcijańskim faktyczną zdolność „odbijania” promienia owej Prawdy, która oświeca wszystkich ludzi. Ze względu na ten promień światła Kościół deklaruje „szczery szacunek” do „sposobów działania i życia (*modus agendi et vivendi*)”, do „nakazów i doktryn (*praecepta et doctrinas*)”, które „w wielu wypadkach różnią się (*in multis discrepent*) od zasad przez niego wyznawanych i głoszonych”, co więcej: „wzywa swoich synów”, aby „uznawali, chronili i wspierali (*agnoscant, servent et promoveant*) owe dobra duchowe i moralne (*bona spiritualia et moralia*), a także wartości społeczno-kulturalne (*valores socio-culturales*), które u tamtych się znajdują” (DRN 2).

W pełnym obrazie nauki soborowej o innych religiach nie brak przecież stonowanego wprawdzie mocno, ale obecnego wątku oceny negatywnej. Nawet te „poczynania” religijne, w których Sobór dostrzega elementy prawdy i dobra, które są uznane za szczere szukanie Boga (z powołaniem się znów na Dz 17, 27), „potrzebują oświecenia i uleczenia (*indigent illuminari et sanari*)” (DM 3). Niektórych natomiast ludzkich poczynań mających kształt religijny nie można — w świetle biblijnej krytyki bałwochwalstwa — ocenić inaczej niż jako zniekształcenie, czy wręcz zaprzeczenie istoty religii: „Nieraz jednak (*saepius*) ludzie, zwiedzeni przez Złego, znikczemnieli w myślach swoich (*evanuerunt in cogitationibus suis*) i prawdę Bożą zamienili w kłamstwo (*commutaverunt veritatem Dei in mendacium*), służąc raczej stworzeniu niż Stworzycielowi (por. Rz 1, 21 i 25)” (KK 16). Życie zaś i umieranie całkiem bez Boga naraża człowieka na ostateczną rozpacz (por. KK 16).

Myśląc o religiach — co także charakterystyczne — w kategoriach „narodów”, czy „ludów” (*gentes*), których kształt one współtworzyły i współtworzą, Sobór przypomina, parafrazując Ap 21, 23-24, wspólny ostateczny cel wszystkich: zjednoczenie wybranych „w Mieście Świętym, które oświeci chwała Boga, gdzie narody chodzić będą w jego światłości”. Kontekst nie rozstrzyga, jak Bóg, „którego Opatrzność oraz świadectwo dobroci i zbawienne zamysły (*providentia ac bonitas testimonium et consilia salutis*) rozciągają się na wszystkich” doprowadzi do realizacji tych zbawczych zamiarów, w szczególności, czy aż do końca czasów religie nadające im dziś charakterystyczny kształt będą odgrywały w tym jakąś rolę (por. DRN 1).

Rozwój zwyczajnego magisterium i wskazówki pastoralne po Soborze akcentują przede wszystkim otwarcie na wartości pozytywne istniejące w innych religiach, przy czym w dalszym ciągu ma się tu na uwadze bezpośrednio

starożytne systemy religijne związane z określonymi kręgami kultury.⁶ Podejmując i pogłębiając myśl Soboru o konieczności zbliżenia i lepszego poznania, widzi się w partnerach dialogu dziedziców starych tradycji „narodów”. Z dokumentów Soboru (DFK 16; KDK 92; DM 18; 9; 11; 15; DRN 2) wydobywa się zwroty mówiące o cennych elementach religijnych i ludzkich w „niechrześcijańskich tradycjach religijnych”, w „duchowym dziedzictwie” skłaniającym do dialogu „nie tylko wokół punktów zbieżnych, ale także takich, które dzielą” (por. PK 26-27; DM 11).

Pewnym *novum* w stosunku do dokumentów soborowych jest bardziej dynamiczne ujęcie dialogu. Na bazie pewnego doświadczenia w tej dziedzinie można już stwierdzić w perspektywie omawiania dialogu, że „Bóg poprzez Ducha nieustannie jedna z sobą ludzi”, i wyrazić nadzieję, iż Duch będzie prowadził Kościół nadal „ku pełni prawdy” oraz wyprowadzić stąd wniosek o celowości wychodzenia na spotkanie „ludziom, narodom i ich kulturom” ze świadomością „tego, że w każdej ludzkiej wspólnotcie kiełkuje dobro i prawda; że Bóg posiada swój plan miłości wobec każdego narodu” (por. PK 41). „Kościół pragnie zatem współpracować ze wszystkimi ludźmi w realizowaniu tego planu — zadeklaruje dokument — doceniając w ten sposób całe bogactwo nieskończonej mądrości Boga i wielkość form, w jakich się On wypowiada, wnosząc wkład w ewangelizację kultur” (PK 41).⁷

Widzimy tu mocniej niż w tekstach soborowych zaakcentowane bogactwo wyrażające się w różnorodności form religijnych różnych kultur, które jest odniesione do Boga i przedstawione jako wyraz Jego nieskończoności. W takiej perspektywie sam dialog (zwłaszcza dialog ekspertów) jawi się nie tylko jako konfrontacja, nie tylko jako szansa dla zapoznania partnera z bogactwem czerpanym przez Kościół z Ewangelii (jak w KDK 3), lecz także jako prawdziwa wymiana dóbr, „pogłębienie i ubogacenie religijnego dziedzictwa każdej ze stron”, a także „wykorzystanie ich bogactwa w rozwiązywaniu problemów, które w ciągu dziejów stają przed ludzkością” (por. PK 33). Większa wrażliwość na dwustronność dialogu wyraża się też w zrozumieniu, iż partner dialogu pragnie — w pewnym sensie podobnie jak my — przekonać nas o wadze prawd, które przedstawia.⁸ „Dialog staje się w ten sposób źródłem nadziei i prowadzi do zjednoczenia we wzajemnej przemianie” (PK 43) — nie waha się stwierdzić dokument.

W dalszym ciągu jednak zaznacza realistycznie: „Taki dialog odbywa się zazwyczaj tam, gdzie rozmówca ma już własną wizję świata i wyznaje religię,

⁶ Por. Sekretariat dla Niechrześcijan, *Postawa Kościoła wobec wyznawców innych religii* (odtąd: PK), w: *Żydzi i judaizm w dokumentach Kościoła i nauczaniu Jana Pawła II (1965-1989)*, red. W. Chrostowski, R. Rubinkiewicz, Warszawa 1990, s. 44-59.

⁷ Tekst odsyła do adhortacji P a w ł a VI *Evangeliæ nuntiandi*, 18-20.

⁸ Mówiąc o pragnieniu dzielenia swego doświadczenia Chrystusa, jakie chrześcijański rozmówca żywi w sercu prowadząc dialog z niechrześcijaninem, dokument stwierdza: „Jest rzeczą również naturalną, że druga strona żywi podobne pragnienie” — PK 40.

która pobudza do działania. Jego realizacja jest łatwiejsza w społeczeństwach pluralistycznych, w których współistnieją, a czasem ścierają się z sobą odmienne tradycje i ideologie”(PK 33). O ile pierwszy z warunków wydaje się spełniony raczej w religiach dawnych, dobrze uformowanych, o tyle dwa pozostałe („religia, która pobudza do działania”, zakorzeniona w świecie pluralistycznym) — mogą w szczególny sposób dotyczyć współczesnych warunków z ich tendencją do powstawania nowych, synkretycznych i aktywnych formacji religijnych, których zresztą dokument nigdzie wyraźnie nie wspomina.

II. KOŚCIÓŁ WOBEC „NOWYCH” RELIGII

Gdy idzie o stosunek Kościoła do religii tak zwanych „nowych”, to postawę jego cechuje przede wszystkim zaniepokojenie. Przebija głównie troska o to, że oferuje się ludziom namiastki zamiast prawdziwych wartości:

Sekty zdają się tutaj oferować: proste, gotowe odpowiedzi na skomplikowane pytania i sytuacje; uproszczone i częściowe wersje tradycyjnych prawd i wartości; pragmatyczną teologię, teologię sukcesu, synkretyczną teologię proponowaną jako 'nowe objawienie', 'nowa prawda' ludziom często mającym niewielkie pojęcie o 'starej' prawdzie” (SNR 2.1.2.).

Z pozorną prostotą i oczywistością doktryny łączy się pewność siebie w dyktowaniu sposobów działania „wyraźne dyrektywy postępowania”, a także „przekonanie o swej moralnej wyższości” (SNR 2.1.2.).

Z niepokojem dokument watykański mówi o technikach propagandy „stanowiących często połączenie serdeczności i podstępności”, które „wychodzą od postawy życzliwości, stopniowo jednak przekształcają się w coś w rodzaju kontroli umysłu, poprzez stosowanie zniewalających technik modyfikujących zachowania”(SNR 2.2).

Ten sam ton niepokoju można zauważyć w Nowym Testamencie tam, gdzie mowa nie o dawnych czasach, w których Bóg pozwalał Narodom szukać siebie niejako po omacku, lecz o tym, co ma się dzieć (i już zaczyna się dzieć) w ostatnich dniach, kiedy ludzie, nie ufając skuteczności dzieła zbawczego zaoferowanego im przez Boga w Chrystusie, zaczną szukać „innej Ewangelii”, której zresztą nie ma (por. Ga 1,6-7) i „według własnych pożądań — ponieważ ich uszy świerzbią — będą sobie mnożyli nauczycieli”. Wtedy „Będą się odwracali od słuchania prawdy, a obrócą się ku zmyślonym opowiadaniom (*epi tous muthous*)” (2 Tm 4,3-4). Pawłowe listy pasterskie nie wahają się dać zdecydowanej oceny takiego postępowania z powołaniem się na świadectwo Ducha, mówiąc o „odpadnięciu od wiary” i zwróceniu się „ku duchom zwodniczym i ku naukom demonów” za sprawą ludzi, „którzy obłudnie kłamią” (por. 1Tm 4,1-2).

Cechą charakterystyczną przewijającą się przez te teksty jest przeciwny, niż w wypadku „ludzi poszukujących Boga niejako po omacku” zwrot zainteresowań: nie od siebie ku „owej ostatecznej i niewysłowionej tajemnicy ogarniającej nasz byt” (por. DRN 1), lecz przeciwnie, egoistyczny zwrot ku sobie, ku temu, co

dla mnie odpowiedniejsze, przyjemniejsze, łatwiejsze: „ludzie bowiem będą samolubni, (...) miłujący bardziej rozkosz niż Boga. Będą okazywać pozór pobożności, ale wyrzekną się jej mocy”... (2 Tm 3, 1.5; por. też 8-9; por. 2 P 2, 1-3; 3,3-4).

Przy całej życzliwości i zrozumieniu, jakie autorzy watykańskiego dokumentu o sektach starają się wykazać w stosunku do ludzi przyłączających się do nowych religii, w prezentacji ich motywacji wyraźnie mowa o koncentracji na sobie, na własnych niedolach i doznaniach:

Wiele osób czuje, że straciło kontakt z samym sobą, z innymi, ze swoją kulturą i otoczeniem. Mają one poczucie rozbicia. [...] Pragną oni uleczenia, również cielesnego... (SNR 2.1.).

Ludzie odczuwają potrzebę wyodrębnienia się z anonimowego tłumu, stworzenia sobie jakiejś tożsamości, chcą mieć świadomość, że są w jakiś sposób wyjątkowi (SNR 2.1.5).

W świetle Nowego Testamentu ostateczny biegun „rozwoju” religijnego odstępujących od wiary raz przekazanej świętym to „człowiek grzechu, syn zatracenia, który sprzeciwia się i wynosi ponad wszystko, co nazywa się Bogiem”, który „zasiądzie w świątyni Boga dowodząc, że sam jest Bogiem” (2 Tes 2, 3-4). Ten „biegun” rozwoju „nowych” religii jest jakoś obecny już w czasach apostołskich: „oto właśnie pojawiło się wielu Antychrystów; stąd poznajemy, że jest ostatnia godzina. Wyszli oni z nas, lecz nie byli z nas; bo gdyby byli naszego ducha, pozostaliby z nami; a to stało się po to, aby wyszło na jaw, że nie wszyscy są naszego ducha” (1 J 2, 18-19).

Byłoby przesadą twierdzić, że raport kongregacji przypisuje „nowym religiom” wprost realizację tego bieguna zła. Dostrzega on również pewne cechy pozytywne w nowych religiach. Owszem, widać swego rodzaju podziw dla gorliwości ich działania, dla zainteresowania poszczególnymi ludźmi i konkretnym kontekstem kulturowym:

Sekty zdają się oferować: szerokie uwzględnienie tradycyjnego dziedzictwa kulturalno-religijnego: spontaniczność, współuczestnictwo, styl modlitwy i nauczania bliższy cechom kultury i aspiracjom ludu (SNR 2.1.4); wydają się żyć tym, w co wierzą, okazując przy tym mocne (często oddziałujące magnetycznie) przekonanie, oddanie i zaangażowanie. Wychodzą ludziom naprzeciw, szukają ich tam, gdzie oni są, w sposób serdeczny, osobisty, bezpośredni, wydobywają ich z anonimowości, wspierając ich w dążeniu do współuczestnictwa, spontaniczności, współodpowiedzialności, zaangażowania... i sprawując nad nimi intensywną opiekę poprzez liczne kontakty, odwiedziny w domu, nieustające wspieranie i kierowanie. Pomagają one zreinterpretować osobiste doświadczenia, utwierdzić się we własnej wartości, ustosunkować się do problemów ostatecznych w ramach wszechobjemującego systemu. (...) Krótko mówiąc, ukazują siebie jako jedyną odpowiedź, jako 'tę właśnie' Dobrą Nowinę w pełnym chaosu świecie (SNR 2.1.9).

Dlaczego zatem nie przyznać im pełnego prawa obywatelstwa wśród religii świata? Dlaczego dokument nie zaleca postawy „nawnie irenicznej”, wskazuje na konieczność ostrzegania, zwłaszcza młodych, organizowania fachowego poradnictwa, opieki prawnej, występowania do odpowiednich władz cywilnych? Dlaczego jest sceptyczny co do możliwości dialogu z sektami i obawia się ich negatywnego wpływu na rozwój ekumenizmu (por. SNR *Zakończenie*)?⁹

⁹ „Żadne problemy dotyczące sekt nie powinny osłabić naszego zapału dla sprawy ekumenizmu pośród wszystkich chrześcijan” — tamże.

III „KAMIEŃ WĘGIELNY” — „SKAŁA ZGORSZENIA”

Przejdźmy do obiecaney próby dania odpowiedzi na pytanie o teologiczną rację odmiennego stosunku Kościoła do religii „starych” i „nowych”.

Wydaje się, że ostatecznym wyznacznikiem aprobaty dla dążenia tych, którzy „jeszcze nie” doszli do wyraźnego rozpoznania Boga i dezaprobaty dla poszukiwań tych, którzy już nie chcą „tkwić w anonimowym tłumie”, a pragną „stworzenia sobie jakiejś tożsamości”, „chcą mieć świadomość, że są w jakiś sposób wyjątkowi”, jest „Kamień węgielny” naszej wiary będący jednocześnie nieustannie „Skałą zgorszenia” — Jezus Chrystus (por. 1 P 2,4-8).

Jezus Chrystus pozostaje bowiem dla Kościoła nieodmiennie centrum czasu i całego wszechświata. O ile Sobór nie daje wyraźnej odpowiedzi co do dróg faktycznej realizacji rekapitulacji wszystkiego w Chrystusie, o tyle nie pozostawia wątpliwości co do kierunku swojej modlitwy i rozumienia własnej misji. „Głosi (...) i obowiązany jest głosić bez przerwy Chrystusa, który jest 'drogą, prawdą i życiem' (J 14,6), w którym ludzie znajdują pełnię życia religijnego (*plenitudinem vitae religiosae*) i w którym Bóg wszystko z sobą pojednał (DRN 2). Przy całym szacunku okazywanym tradycjom religijnym ze względu na zawarte w nich elementy prawdy i dobra, Kościół czuje się depozytariuszem najwyższego dobra i prawdy, do których wszyscy ludzie mają prawo; które zaś on ma obowiązek niestrudzenie wszystkim ludziom proponować — i to „w obecnym stanie rzeczy, kiedy nastają nowe warunki życia ludzkiego” z jeszcze większym przynagleniem, gdyż istnieją warunki, a jednocześnie pilna potrzeba, „aby wszystko doznało naprawy w Chrystusie (*ut omnia in Christo restaurentur*) i aby ludzie w Nim tworzyli jedną rodzinę i jeden lud Boży” (DM 1; por. KK 1).

Wiara Kościoła w Jezusa Chrystusa jako powszechnego Odkupiciela wyraża się w konstytucji *Lumen gentium* przekonaniem, iż wszyscy ludzie, którzy jeszcze nie usłyszeli Ewangelii potrzebują w tej czy innej mierze wyrwania z niewoli błędu i „wcielenia w Chrystusa”, „aby przez miłość ku Niemu dorastali do pełni”. Dopiero wtedy „cokolwiek dobrego znajduje się zasiane w sercach i umysłach ludzkich lub we własnych obrządkach i kulturach narodów” „doznaje ulepszenia, wyniesienia na wyższy poziom i pełnego udoskonalenia na chwałę Bożą, na zawstydzenie szatana i dla szczęścia człowieka” (KK 17).

Zacytowany fragment *Lumen gentium* przypomina nam, że „nowość” danej religii nie może być określana teologicznie samym faktem chronologicznym: miernik powinien wiązać się z istotną strukturą czasu chrześcijańskiego, którego punktem centralnym jest Chrystus. Kluczowa dla chrześcijańskiej oceny teologicznej innych religii jest tu definitywna nowość Przymierza w Chrystusie: „Innej (...) Ewangelii nie ma: są tylko jacyś ludzie, którzy sięją wśród was zamęt” (Ga 1,7). Stąd można je teoretycznie podzielić z teologicznego punktu widzenia na przed- i pochrystusowe. Religie stare, przedchrystusowe — to te, które jeszcze nie poznały Ewangelii (przynajmniej w czasie uformowania ich zasadniczego kształtu); religie „nowe” — pochrystusowe są świadome od początku istnienia

Chrystusa i starają się Go „zasymilować” lub nawet „zneutralizować” przez zaszeregowanie między wiele innych wybitnych postaci z dziejów religii.

Aby takie określenie właściwie rozumieć, trzeba wszakże od razu nadmienić, że w ocenie liczy się nie statyczne zaszeregowanie religii według jej historycznej nazwy, lecz dynamika żyjącej społeczności wyznaniowej. Kierunek zmian, jak w życiu duchowym poszczególnego człowieka, tak i w rozwoju religii decyduje o jej ostatecznej ocenie: czy szuka Boga wśród cielesnych wyobrażeń — czy odwraca się od Boga ku bożkom, od prawdy — ku baśniom, które „łechcą ucho”.

Trochę podobnie jak w dziecinnej grze w „ciepło/zimno”. Entuzjazm dzieci naprowadzających poszukującego na ukryty przedmiot rośnie lub opada nie tyle w zależności od odległości poszukującego od celu poszukiwań, ile w zależności od tego czy aktualnie się do niego zbliża, czy oddala. Podobnie stosunek Kościoła w odniesieniu do grup religijnych jest teologicznie „mierzony” zwrotem ich dążeń i poszukiwań: od siebie ku (nieznanemu jeszcze) Chrystusowi, czy od (poznane go już) Chrystusa ku samemu sobie.

Jest rzeczą jasną, że takie określenie można precyzyjnie wprowadzić tylko w teorii; żywa bowiem formacja religijna może wykazywać w konkretnie jednocześnie elementy jednej i drugiej tendencji, nie mówiąc już o tym, że poszczególni jej członkowie (mniej lub bardziej reprezentatywni i wpływowi) mogą objawiać orientację idącą pod prąd nastawieniu większości. Mimo wszystko łatwiej jest wszakże dostrzegać wyjątki, gdy ma się jaśniejszy obraz normy — i z tego punktu widzenia, być może, wyprowadzone z powyższych analiz wypowiedzi Magisterium rozróżnienie może okazać się pomocne.

WNIOSKI PRAKTYCZNE

Nie ulega wątpliwości, że jakkolwiek by wypadła ostateczna ocena systemu danej „nowej” religii, trzeba pamiętać o podstawowych zasadach odnoszenia się do wszystkich ludzi wyprowadzonych przez Sobór Watykański II z najgłębszych zasad Ewangelii:

Ponieważ Bóg Ojciec jest początkiem i celem wszystkich ludzi, wszyscy jesteśmy powołani, aby być braćmi. I dlatego na podstawie tego samego powołania ludzkiego i Bożego możemy i powinniśmy bez gwałtu, bez podstępów, w prawdziwym pokoju współpracować ze sobą nad budową świata (KDK 92).

Zasadą tą Sobór obejmuje również („z zachowaniem oczywiście stosownej roztropności”) takich, „którzy przeciwstawiają się Kościołowi i prześladują go w różny sposób (*qui Ecclesiae opponuntur eamque variis modis persequuntur*)” (KDK 92; por. DRN 5) — zatem nie tylko jakoś wyraźnie, choć nieświadomie zwróconych ku poszukiwaniu Boga, ale i wydających się zwracać (i to może z przyczyn religijnych) przeciw Chrystusowi. Otwarcie dotyczy wszelkich szans dialogu, jeśli tylko jest nadzieja, że będzie ożywiony jedynie umiłowaniem prawdy (por. KDK 92).

Gdy idzie o relację Stolicy Apostolskiej na temat „sekt i nowych religii” z 1986 r., odnotowuje ona pewne wahanie co do właściwej postawy praktycznej.

Niektórzy z respondentów podkreślają, że zachowując zawsze postawę integralności i uczciwości, powinniśmy pamiętać, iż każda grupa religijna ma prawo do głoszenia własnej wiary i życia zgodnie z sumieniem. Podkreślają też, że w stosunkach z poszczególnymi grupami mamy obowiązek przestrzegać zasad dialogu religijnego, ustanowionych przez Sobór Watykański II i późniejsze dokumenty Kościoła (SNR 1.6).

Autorzy dokumentu widzą tu również wierność wobec przekonań i zasad „nakazujących szacunek dla ludzkiej osoby, dla wolności religii”, oraz „wiarę w działanie Ducha, który sobie tylko znanymi sposobami urzeczywistnia miłującą wolę Boga wobec całego rodzaju ludzkiego i każdego z osobna mężczyzny, kobiety i dziecka”. Stąd wniosek o tym, iż nie można „zwyczajnie poprzestać na potępieniu i zwalczaniu sekt, na traktowaniu ich jako wyrzuconych poza obręb społeczeństwa, wyjętych spod prawa grup, zaś ich członków jako 'odprogramowanych' wbrew swojej woli” Zadanie wytyczone przez dokument to: „rozwijać w sobie i w naszych wspólnotach ducha Chrystusa w odniesieniu do sekt, próbując zrozumieć, 'o co im chodzi', i tam, gdzie to możliwe, wychodzić im na spotkanie z chrześcijańską miłością” (SNR Zakończenie).

Nie jest to zresztą jakaś rewolucja w stosunku do zasad wytyczonych już przez Pawłowe listy pasterskie i najstarszą tradycję poapostolską. „Celem zaś nakazu jest miłość, płynąca z czystego serca, dobrego sumienia i wiary nieobłudnej. Zboczywszy od nich niektórzy zwrócili się ku czezej gadaninie” (1 Tm 1, 3-6). „To wszystko przypominaj, — poucza św. Paweł Tymoteusza — dając świadectwo w obliczu Boga, byś nie walczył o same słowa, bo to się na nic nie przyda” (2 Tm 2, 14).

A za innych ludzi 'módlcie się nieustannie'. Jest bowiem w nich nadzieja nawrócenia, jeśli posiadają Boga. Pozwólcie im zatem, by przynajmniej przez wasze postępowanie stali się waszymi uczniami. Wobec ich gniewów bądźcie cisi, wobec ich przechwałek wy bądźcie pokorni, na ich bluźnierstwa odpowiadajcie modlitwami, na ich błędy statecznością w wierze, na ich okrucieństwa łagodnością, nie próbując ich naśladować w niczym. Okażmy się ich braćmi przez naszą dobroć i starajmy się być naśladowcami Pana: kto doznał większej niesprawiedliwości? wyzucia ze wszystkiego? odtrącenia? Wówczas żaden chwast diabelski wśród was się nie znajdzie, lecz w całkowitej czystości i umiarkowaniu trwać będziecie w Jezusie Chrystusie ciałem i duchem. Nadeszły czasy ostateczne. Odtąd bądźmy pełni wstydu i lękajmy się cierpliwości Bożej, by nie stała się naszym potępieniem. Jedno z dwojga: musimy albo obawiać się przyszłego gniewu, albo miłować łaskę dnia dzisiejszego. Obyśmy tylko znaleźli się w Chrystusie Jezusie, aby wejść w życie prawdziwe!¹⁰

W sumie trzeba zawsze pamiętać, że Chrystus dokonał odkupienia świata, że to On będzie ostatecznie królował, „kładąc wszystkich nieprzyjaciół pod swoje stopy” aż do dnia, w którym przekaże panowanie nad pojednanym światem Ojcu, „aby Bóg był wszystkim we wszystkim” (por. 1 Kor 15, 25-28); Jego Duch

¹⁰ Św. Ignacy Antiocheński, *List do Kościoła w Efezie* X, 1 — XI, 1, w: *Pierwsi świadkowie. Wybór najstarszych pism chrześcijańskich*, red. Starowieyski M.; tłum. A. Świderkówna, Warszawa 1988, s. 137-138.

prowadzi ludzi, narody, kultury według Bożego zamysłu. Dlatego nie należy wpadać w panikę, ani sądzić, że naszymi tylko zabiegami cokolwiek możemy zdziałać, zmienić, przyspieszyć, czy też ostatecznie zaprzepaścić: „Duch Święty kieruje realizacją planu Boga w dziejach pojedynczych osób i całej ludzkości, dopóki nie zgromadzi w jedno rozproszonych przez grzech dzieci Bożych (por. J 11, 52)” (PK 43).

Religioni et litteris — napis widniejący na frontonie gmachu Wyższego Seminarium Duchownego w Tarnowie i patronujący inaugurującemu swój nowy rok akademicki Instytutowi Teologicznemu można by zreinterpretować następująco — w duchu powyższego wykładu, biorąc za punkt wyjścia liczbę pojedynczą pierwszego rzeczownika hasła i *plurale* drugiego, oraz przekształcając go w formę życzeń dla Instytutu: niech trud profesorów i studentów przyczynia się także w tym nowym roku 1994/95 do zgłębiania tej jednej, niezastąpionej więzi — *religio*, jaką Bóg podarował nam w Chrystusie przez pochylenie się również z zainteresowaniem, szacunkiem i pokorą nad wielością „liter”: języków, form wyrazu, kultur, w jakich się ona przejawia i winna się z woli Boga i na jego chwałę coraz doskonalej i harmonijniej wyrażać.

L'ÉGLISE FACE À LA PLURALITÉ DES RELIGIONS

Résumé

Dans l'article, on considère, à la lumière des documents récents du Magistère (dépuis le Concile Vatican II), la différente attitude de l'Église face aux religions traditionnelles et celle du front au phénomène des „nouvelles” religions et des sectes, en but de saisir la différence théologique entre les deux catégories des religions.

L'approbation du bien religieux et culturel que les „vieux” systèmes contiennent procède de la conviction qu'ils ont gardé de la lumière de la révélation primitive sans avoir eu encore lachance de connaître la lumière du Verbe fait chair; la Lumière qu'ils sont toujours en train de chercher.

La méfiance de l'Église face aux sectes et „nouvelles” religions semble liée au fait qu'elles offrent des pseudo-solutions qui détournent l'attention des adeptes de la lumière du Christ déjà connu (qu'on sous-estime d'une façon ou de l'autre) et qu'elles proposent de se concentrer sur les exigences de soi-même au lieu de chercher Dieu.

Par conséquence, on propose, dans l'article, de définir la différence théologique entre les religions „vieilles” et „nouvelles” d'une manière à la fois dynamique et christocentrique. On pourrait considérer „vieilles” celles qui (au moins au moment de former leurs principes essentiels) n'étaient pas en contact avec la révélation christique et qui, de ce fait, on peut considérer en route vers le Christ. Par contre, les religions „nouvelles” — formées avec conscience de la révélation du Christ Jésus — sont en train de s'éloigner de Lui.

À la fin, on rend compte de l'approximativité d'une telle classification et on considère la question des attitudes pratiques à adopter face aux „nouvelles” religions.