

JEZUS CHRYSYTUS — OSTATECZNE SŁOWO BOGA

I

„Wielokrotnie i na różne sposoby przemawiał niegdyś Bóg do ojców przez proroków, a w tych ostatecznych dniach przemówił do nas przez Syna” (Hbr 1, 1-2). To, co *List do Hebrajczyków* wyraża lapidarnie tymi słowami przy końcu czasów apostołskich, stanowi w pełni miarodajną syntezę całego Nowego Testamentu: Jezus Chrystus jest ostatecznym Słowem Boga¹.

Stwierdza się to nie tylko w prologu *Listu do Hebrajczyków*, albowiem całokształt biblijnego świadectwa także to w pełni potwierdza. Zgodnie z tekstem *Listu do Hebrajczyków*, jak też z całością biblijnego świadectwa, Bóg nie jest takim Bogiem, który jest niemy i milczy, Bogiem, który stanowi dla człowieka obcą dla niego zagadkę i tajemnicę, przed którą trzeba tylko stanąć w wielkim zdumieniu, nie jest bynajmniej jakimś Bogiem martwym, od którego nie pochodzi żadne życie; jest to Bóg mówiący, przemawiający, wychodzący niejako z siebie, oddający się i dzielący sobą z innymi. Spotyka się Go w przekazywanym historycznie Słowie, w którym rozmawia z nami jak z przyjaciółmi (por. Wj 33, 11; J 15, 14n), aby nas zaprosić i przyjąć do wspólnoty ze sobą (por. 1 J 1, 3)².

Najpierw Bóg przemawiał do ojców, czyli do patrairchów, a potem mówił przez proroków. Słowo to było jednak wielowymiarowe i wielopostaciowe: rozjaśniało i ukazywało Bożą tajemnicę, ale tylko częściowo; było także tymczasowe, historyczne, a nie ostateczne. Dopiero u kresu czasów Bóg przemówił przez swojego Syna, będącego Jego wiernym odbiciem, odbłaskiem Jego wspaniałości i odzwierciedleniem Jego istoty. W Nim mieszka cała „pełnia bóstwa” (Kol 1, 19; 2, 9). W Jezusie Chrystusie Bóg wyszedł, by tak powiedzieć, całkowicie z siebie, oddał się bezgranicznie. Jezus

¹ Opieram się tu zasadniczo na komentarzu E. Grässera, *An die Hebräer*, w: *Evangelisch-katholischer Kommentar zum Neuen Testament*, XVII/1, 1990, 46-69.

² Tak wypowiada się także KO 2.

jest bowiem Słowem Boga na wieki (por. J 1, 1). Kto Go widzi, widzi Ojca (por. J 14, 9).

Wraz z historycznym przejściem Jezusa Chrystusa nastąpiła era mesjańska, czas wypełnienia prorocत्व i obietnic, nadeszła pełnia czasu (por. Mk 1, 15; Ga 4, 4). Jezus jest ostatecznym „Amen” na wszelkie obietnice (2 Kor 1, 20; Ap 3, 14). Nadszedł tym samym „kres czasów”, zaczęły się czasy ostateczne, poza którymi nie ma i być nie może żadnej innej, jakiejś dalszej lub następnej, epoki zbawienia.

Kiedy Bóg ujawnił w Jezusie Chrystusie swoje najgłębsze wnętrze, dokonał czegoś niezwykłego i niesłychanego. Kiedy bowiem wypowiedział siebie samego, wypowiedział tym samym swoje ostatnie możliwe Słowo. Podarował sam siebie i podzielił się sobą. Dlatego nie może być już u Boga żadnego dalszego „wzrostu”. I dlatego wraz z Jezusem Chrystusem także historia doszła do swego kresu nie czasowo, ale raczej jako do swego ostatecznego *wypełnienia*.

Z tego, co powiedzieliśmy, *List do Hebrajczyków* wyprowadza jeszcze inne, jakby dalsze, uzasadnienie faktu, że Jezus Chrystus jest ostatecznym Słowem Boga. Chodzi mianowicie o to, że z tego ostatecznego (eschatologicznego) celu pada światło również wstecz: na (protologiczne) jego początki. Ponieważ w Jezusie Chrystusie i dla Niego wszystko zostało stworzone (por. J 1, 3; 1 Kor 8, 6; Kol 1, 15) i ponieważ jest On Słowem, przez które „wszystko się stało” i które „oświeca każdego człowieka” (J 1, 2. 9. 10), zespala On wszystko w sobie (por. Ef 1, 10). To „wszystko” przekracza ramy i obszar religii; obejmuje całą rzeczywistość i sytuuje wszystko „pod miarą” Jezusa Chrystusa.

Skoro zaś na Nim się opiera i osiąga swój cel całe stworzenie, jest On jako Syn Pierworodnym, do którego wszystko należy. Jest nie tylko wypełnieniem dziejów zbawienia dla wybranego ludu Izraela, ale także wypełnieniem całych dziejów religijnych i kulturowych wszystkich ludów. Staje się dziedzicem pogan (por. Ps 2, 8). Otrzymuje przeto całą władzę na ziemi i w niebie; i dlatego trzeba koniecznie zanieść Jego słowo wszystkim narodom, a wszystkim ludzi czynić Jego uczniami (por. Mt 28, 18-20; Mk 16, 15; Łk 24, 47; Dz 1, 8). Jezus Chrystus jest więc nie tylko ostatecznym, ale powszechnie zobowiązującym Słowem Boga.

To, co stwierdza w sposób tak bardzo lapidarny hymn z prologu *Listu do Hebrajczyków*, uwypukla na różne sposoby cały Nowy Testament. Wyznaje bowiem „jednego Pana”: Jezusa Chrystusa (1 Kor 8, 6; Ef 4, 5) i zaświadcza, iż „w żadnym innym imieniu” nie ma zbawienia (Dz 4, 12). Dla Nowego Testamentu

Jezus Chrystus jest jedynym Pośrednikiem między Bogiem a ludźmi (por. 1 Tm 2, 5). Jest On Arcykapłanem, który odkupił nas ze wszelkiego zła (por. Hbr 7, 27). A orędzie to zostało nam przekazane raz na zawsze (por. Jud 3). Tak więc wraz z przyjściem Jezusa Chrystusa i Jego Ewangelią objawiła się nam ostatecznie Boża tajemnica (por. Rz 16, 25; Ef 1, 9; Kol 1, 26).

II

To orędzie całego Nowego Testamentu było zawsze zgorszeniem (*scandalum*) dla żydów i pogan (por. 1 Kor 1, 23). Cały świat ówczesny był zresztą pluralistyczny i do tego jeszcze zanurzony w różnych ofertach zbawienia, które nakładały się na siebie synkretycznie i wobec których młode chrześcijaństwo musiało być bardzo czujne i ostrożne, aby móc zachować własną tożsamość³. Pluralizm nie jest więc bynajmniej dzisiejszym wynalazkiem. Niemniej zyskał on obecnie nową jakość.

Nasza wiedza szybko wzrasta. Jednak wiemy coraz więcej o coraz mniejszej liczbie rzeczy i spraw, tak że wiemy wszystko o niczym i nic o wszystkim. Troska o znalezienie jakiejś więzi zespalającej to wszystko zdaje się w tej, coraz trudniejszej do opamiętania, wielości coraz mniej realna.

Z tego faktu postmodernistyczna filozofia wyciągnęła już wnioski⁴. Świadomie rezygnuje ona z postulatu jedności, cechującego do tej pory całe myślenie europejskie. Oznacza to nie tylko zgodę na wielość, ale również na leżącą u samych jej podstaw opcję na rzecz pluralizmu. W ten sposób doszło nawet faktycznie w postmodernistycznym myśleniu do nowego jakościowo pluralizmu, w którym nie istnieją już żadne powszechne i absolutne normy i wartości. Rozum stał się sam w sobie wieloraki. Prawda, ludzkość, człowieczeństwo, sprawiedliwość — wszystkie te rzeczywistości i pojęcia występują obecnie wyłącznie w liczbie mnogiej.

Nie istnieje już zatem jakaś jedna i zobowiązująca ostatecznie religia. Niesłuchanie przybrał na sile nie tylko pluralizm kulturowy — także pluralizm religijny staje się obecnie rzeczywistością o wiele bardziej uświadamianą aniżeli w przeszłości. Z racji globalizacji zjawisko pluralizmu religijnego, wraz z jego ogromną

³ Por. M. Hengel, *Judentum und Hellenismus. Studien zu ihrer Begegnung unter besonderer Berücksichtigung Palästinas bis zur Mitte des 2. Jh. s. v. Chr.*, Tübingen 1973².

⁴ Por. zwłaszcza J. Y. Lyotard, *Das postmoderne Wissen. Ein Bericht*, Graz—Wien 1986; W. Welch, *Unsere postmoderne Moderne*, Weinheim 1987.

aktualnością, uświadamiamy sobie w zgoła nowy sposób. W tej „globalnej wiosce” świata również religie spotkały się bezpośrednio ze sobą. Nie oddzielają już ich od siebie żadne granice narodowe. Żyją one często w jednym i tym samym kraju, a niezrędko w jednym i tym samym mieście spotykają się i współżyją ze sobą. Niemal każdy z nas żyje z ludźmi należącymi do jakiejś innej religii, których tak po ludzku szanujemy i poważamy.

W tej pluralistycznej sytuacji współczesnego postmodernistycznego świata nie dziwi nikogo fakt, że wypowiedź o Jezusie Chrystusie jako o ostatecznym i zobowiązującym wszystkich Słowie Boga stała się autentycznym problemem i że poprzez pytanie o jedyność Jezusa Chrystusa doprowadziła do szerokiej i wyczerpującej dyskusji w ramach teologii, a także poza nią. W tym właśnie kontekście trzeba odczytywać nowe pluralistyczno-religijne sugestie teologii. Na uwagę w tym względzie zasługują m.in. takie nazwiska, jak: R. Pannikar, J. Hick i Paul F. Knitter⁵.

Problem jako taki nie jest wcale nowy. Pojawił się już w dobie Oświecenia wraz z G. E. Lessingiem i spotykamy go wyraźnie w różnych teologiach liberalnych, zwłaszcza u E. Troeltscha, który uznawał wielkie znaczenie chrześcijaństwa, negując zarazem jego wartość absolutną. Przeciwno oświeceniowemu zrelatywizowaniu wystąpili głównie myśliciele niemieckiego idealizmu na czele z Heglem. Poczynając od niego, mówiło się i często się mówi o absolutnym roszczeniu chrześcijaństwa. Obecnie jednak obciąża się to idealistyczne myślenie odpowiedzialnością za totalitarne ideologie minionego stulecia. Po załamaniu się tychże ideologii krytykuje się nadal to myślenie jako europocentryczne, imperialistyczne i totalitarne; zarzuca się mu głównie to, że nie traktuje na serio niepodważalnej wielości kultur i samej rzeczywistości.

Na tym tle doszło do powstania pluralistycznej teorii religii. Według niej istnieje nie tylko wielość religii, ale także objawień, co umożliwia z kolei wielość form zbawczych odpowiedzi człowieka. Konsekwentnie teoria ta musi też uznawać wielu pośredników zbawienia. Osiąga zaś swój moment szczytowy w dyskusji na temat jedyności Jezusa Chrystusa, a więc konkretnie w pyta-

⁵ Por. Schmidt-Leukel, *Das pluralistische Modell in der Theologie der Religionen*, w: ThR 89 (1993) 353-364; M. von Brück — J. Werbick, *Der einzige Weg zum Heil?*, Freiburg i. Br. 1993; K. H. Menke, *Die Einzigkeit Christi im Horizont der Sinnfrage*, Freiburg i. Br. 1995; R. Schwager (red.), *Relativierung der Wahrheit? Kontextuelle Christologie auf dem Prüfstand*, Freiburg i. Br. 1998; W. Kasper, *Die Kirche angesichts der Herausforderungen der Postmoderne*, w: tenże, *Theologie und Kirche*, t. II, Mainz 1999, 249-264.

niu, czy Jezus Chrystus jest jedynym i powszechnym pośrednikiem zbawienia dla wszystkich ludzi. Oczywiście jest, że tym właśnie pytaniem dotyka się centralnego i podstawowego punktu wiary chrześcijańskiej. W grę wchodzi bowiem sama tożsamość chrześcijaństwa i Kościoła ⁶.

Dążąc do filozoficznego uzasadnienia tych pluralistycznych teorii, różni teologowie wybierali nową przesłankę teoriopoznawczą, odwołując się przy tym nierzadko do teorii poznania I. Kanta. Według tego myśliciela bowiem nasze poznanie dosięga jedynie „fenomenu” (*phainomenon*) rzeczy, a nie *noumenonu*, co oznacza, że poznajemy tylko to, czym dane rzeczy są dla nas, a nie to, czym są one faktycznie i w sobie samych. Ostatecznie dla filozofii postmodernistycznej miarodajne jest więc nie logiczne, ale estetyczne poznanie prawdy. Często się mówi przy tym o odnowie myślenia mistycznego.

Tak więc poznajemy jedynie to, co Bóg teraz dla nas znaczy. Nie jesteśmy w stanie ogarnąć samej istoty Boga. Nie da się także zgłębić obiektywnej zawartości prawdy wielu różnorodnych obrazów i przedstawień Boga. Skoro bowiem to, co absolutne, zwłaszcza sam Absolut, nie może się zawierać w historii, skoro mogą tam istnieć co najwyżej obrazy, pojęcia, przedstawienia, czy jakieś wyidealizowane postacie boskości, które ukierunkowują nas na rzeczywistość transcendentną, to jasne jest, iż nie może być jakiegokolwiek chrześcijańskiego roszczenia do absolutności. Dlatego Hick odrzuca utożsamianie Boga z konkretną postacią historyczną, Jezusem z Nazaretu, jako mitem. Jezus Chrystus zostaje tutaj sprowadzony tylko do rangi religijnego geniuszu, dzięki któremu ludzie doszli do uświadomienia sobie swego synostwa Bożego.

Fakt, że pluralistyczna teoria religii wychodzi przede wszystkim z podstawowej równości religii, nie oznacza jednak tego, by dla przedstawicieli tej teorii wszystkie religie były faktycznie równowartościowe i wszystkie istniejące między nimi różnice miały taką samą wagę czy znaczenie. Dalecy są oni od takiego płytkiego relatywizmu. Jasne jest oczywiście i to, iż w religiach spotykamy nie tylko ujęcia wielkie i głębokie, ale także pewne elementy destrukcyjne, jak choćby zabobony i nieludzkie praktyki.

Kryterium odróżnienia i oceny ma jednak dla przedstawicieli pluralistycznej teorii religii charakter nie teoretyczny, lecz etycz-

⁶ Tego właśnie tematu dotyczy deklaracja Kongregacji Nauki Wiary *Dominus Iesus* o jedyności i powszechności zbawczej Jezusa Chrystusa i Kościoła z 6 sierpnia 2000 roku.

ny i praktyczny. Dla oceny danej religii miarodajna jest jej aktualna zdolność zespalandia ludzi i różnych obszarów życia ludzkiego w procesie, który prowadzi od *self-centredness* do *reality-centredness*. Umożliwia on danej religii realizowanie tego, co bardziej odpowiada godności człowieka i co wzmacnia jeszcze tę godność.

Pytanie polega na tym, czy to praktyczne, a ostatecznie humanistyczne, kryterium wystarcza na płaszczyźnie filozoficznej i teologicznej. Jasne jest bowiem, że za pomocą tego kryterium da się ustalić wyższość, albo większy pożytek, tej oto religii wobec innych, nie da się natomiast stwierdzić jedyności określonej, konkretnie: chrześcijańskiej, religii. Można by co najwyżej za pomocą tego kryterium udowodnić największe znaczenie danych religii, ale nie ostateczność i powszechność jednej tylko religii, konkretnie: chrześcijaństwa. Tym samym pozostaje się przy podstawowym i wyjściowym pluralizmie i przy współzawodnictwie religii.

Można by ująć rzecz jeszcze gruntowniej i zapytać, czy możliwe jest takie kryterium etyczne, które nie zakłada z konieczności kryterium teoretycznego. Kto bowiem decyduje ostatecznie o tym, co jest tak naprawdę ludzkie? Każde etyczne i praktyczne kryterium zakłada, aby móc odpowiedzieć na to pytanie, sąd teoretyczny. Albowiem praktyczna ocena może być różnorodna stosownie do tego, jaki obraz człowieka zakłada się świadomie lub nieświadomie. Ostatecznie więc teza głosząca podstawowy pluralizm jest nierozsądna, albowiem jest sprzeczna sama w sobie. Przeczy ona w istocie samej sobie, gdyż podnosi pluralizm i wypływający zeń fundamentalny zakaz dyskryminacji do rangi prawdy jedynej i powszechnej.

Aby wyrazić to jeszcze bardziej dosadnie: nie da się ominąć problemu prawdy rzeczywistości. Jeżeli więc nie stawia się pytania o prawdę świata, dochodzi się jedynie do czysto estetycznego ujmowania świata, oceniając rzeczy według subiektywnego ich doświadczenia i decyduje eklektycznie o tym, co zdaje się bardziej odpowiadać własnemu poczuciu szczęścia. Na wielkim rynku możliwości posługuje się wówczas „kartą przetargową” i doprowadza do tego, że sprzeczności nadal pozostają. Tak oto wyznawanie pluralizmu i tolerancji grozi popadnięciem w równowagę (równowartość) i brak dalszego zainteresowania. Bynajmniej nieprzypadkowo myślenie postmodernistyczne kończy się u wielu jego przedstawicieli faktycznym nihilizmem. Fryderyk Nietzsche jawi się tutaj wyraźnie jako ich przodek i wzorzec.

III

Aby móc odpowiedzieć na podane wyżej pytania, musimy głębiej przemyśleć kwestię jedyności i powszechności Jezusa Chrystusa w całości wyznania trynitarnego i chrystologicznego ⁷.

Podejmując ten problem, należy najpierw ukazać rangę wyznania jedności i jedyności Boga. Wyznanie to zespala judaizm, chrześcijaństwo i islam, wyróżniając te trzy monoteistyczne religie spośród wszystkich innych religii. Ma ono ponadto w ujęciu chrześcijańskim specyficzne znaczenie. W ujęciu chrześcijańskim wyznania jednego i jedynego Boga nie można traktować w sensie czysto ilościowym; nie mówi ono bowiem, że istnieje tylko jeden Bóg, a nie dwaj lub trzej Bogowie. W Biblii chodzi nie tylko o takie ilościowe, ale przede wszystkim o jakościowe i egzystencjalne stwierdzenie. Wyznanie jednego i jedynego Boga znajduje się u samych podstaw żądania radykalnego i całkowitego opowiedzenia się za Bogiem i przyłgnięcia do Niego całym sercem, całą duszą i całym swoim rozumem (por. Mk 12, 30 i par.). Nie można dwom panom służyć (por. Mt 6, 24). Bóg jest taki, że przenika wszystkie włókna naszego jestestwa i całkowicie nas sobą wypełnia.

Tradycja teologiczna wnikała w tę myśl i pogłębiała ją spekulatywnie. Wykazała przeto, że Bóg jest, zgodnie ze swoją istotą, Rzeczywistością obejmującą wszystko i wszystko przewyższającą. I dlatego właśnie, z samej swej natury, może być tylko jeden. Kto wyznaje więcej bogów, ten nie zrozumiał, co słowo „Bóg” faktycznie wyraża i co on sam myśli i wyraża. Pisarz kościelny, Tertulian, ujął tę myśl następująco: Jeżeli Bóg nie jest jeden, to Go w ogóle nie ma ⁸.

Wyznanie jednego Boga zawiera w sobie stwierdzenie, iż ten jeden Bóg jest równocześnie Bogiem obejmującym i ogarniającym wszystko, Bogiem wszystkich ludzi. O ile politeizm bezwzględnie zakłada wielość rzeczywistości, ludów i kultur, to wyznanie jednego Boga stanowi zdecydowane, jak tylko to możliwe, zaprzeczenie pokawałkowania rzeczywistości i możliwie najwyraźniejsze wyrażenie jedności świata i ludzkości. Wyznanie jednego Boga oznacza, że wszyscy ludzie są braćmi i siostrami, albowiem przy-

⁷ Szerzej omówiłem te kwestie w: *Bóg Jezusa Chrystusa*, Wrocław 1996, 296nn.

⁸ *Adversus Marcionem* I, 3: „Deus si non unus est, non est, quia dignius credimus non esse quodcumque non ita fuerit, ut esse debeat”. CCL 1, 443. Odnośnie do tego ilościowego pojmowania jedności Boga, zob. Tomasz z Akwinu, S. Th. I, q. 11, a 3.

należą do jednej rodziny mającej jednego Ojca w niebie. W ten sposób to powszechne roszczenie jednego Boga zapewnia równocześnie nietykalną i niezbywalną wartość każdego.

Najgłębsze uzasadnienie tego, że wyznanie jednego Boga nie likwiduje wielości, ale w jakimś stopniu ją w sobie zawiera, znajduje się w trynitarnym wyznaniu jednego Boga w trzech Osobach⁹. Jest to rozwinięcie wypowiedzi biblijnej: „Bóg jest miłością” (1 J 4, 8. 16). Wyraża bowiem tę prawdę, iż jeden jedyny Bóg nie jest Bogiem samotnym, lecz od wieczności jest samoobdarowującą się Miłością, w której Ojciec udziela się Synowi, a Ojciec i Syn oddają się Duchowi Świętemu. Każda z trzech Osób jest całkowicie Bogiem, całkowicie wieczną i nieskończoną, a przecież każda daje innym przestrzeń, kiedy się im udziela i tym samym wyraża. W ten kenotyczny sposób Bóg jest jednością w wielości.

Skoro od wieczności Bóg jest samooddającą się w darze i wyrażającą w ten sposób Miłością pomiędzy Ojcem, Synem i Duchem Świętym, to może także się oddawać całkowicie w Jezusie Chrystusie, nie wyrzekając się przy tym ani nie tracąc niczego z siebie. Boskość Jezusa Chrystusa ukazuje się w tym, że ogołocił On samego siebie (por. Flp 2, 6). Wszeczmoc miłości nie musi się bowiem potwierdzać, ale może się oddawać i wydawać, pozostając w tym oddaniu sobą. To ogołocenie jest jednak tylko wtedy prawdziwe i autentyczne, gdy boskość odwiecznego Słowa (Logosu) nie pochłania i nie niweczy człowieczeństwa, lecz przyjmuje je w jego specyfice i pozostawia w jego własnym bytowaniu. Tak więc, zgodnie z wyznaniem wiary Kościoła, w Jezusie Chrystusie bóstwo i człowieczeństwo pozostają niez mieszane, nienaruszone, ale jak najściślej zespolone ze sobą w Osobie Słowa (unia hipostatyczna). Jezus Chrystus jest natomiast jednością w różnorodności różnorodnością w jedności¹⁰.

Wniosek może być tylko następujący: Skoro Bóg się udzielił całkowicie, ostatecznie i bezwarunkowo, w konkretnej Osobie i historii Jezusa Chrystusa, to Jezus Chrystus jest „*id quo maius cogitari nequit*” — Tym, od którego nic większego pomyśleć się nie da (Anzelm z Canterbury); i jest On także „*id quo Deus maius operari nequit*” — Tym, od którego Bóg nic większego uczynić nie może. Z samej istoty Chrystusowego wydarzenia wynika zatem niemożliwość istnienia jakiegokolwiek innej religii lub kultury,

⁹ Por. W. Kasper, dz. cyt., s. 361nn; G. Greshake, *Der dreieine Gott. Eine trinitarische Theologie*, Freiburg i. Br. 1997.

¹⁰ Taki właśnie jest sens dogmatu chalcedońskiego, mówiącego o jedności Osoby „w dwóch naturach bez pomieszania, bez zamiany, bez podziału i bez rozłączenia”. BF VI, 8.

która by przewyższała lub uzupełniała chrześcijański porządek zbawienia. Wszystko, co z dobra lub prawdy zawierają w sobie inne religie, uczestniczy w tym, co w całej pełni objawiło się w Jezusie Chrystusie.

I dlatego żaden człowiek, ani żaden dogmat Kościoła, nie może wyczerpać raz na zawsze i całkowicie tej tajemnicy. Według Nowego Testamentu został nam przyobiecany Duch Boży, aby wciąż na nowo i coraz to głębiej wprowadzał nas w tę tajemnicę (por. J 16, 13). Spotkanie z innymi religiami może stanowić przy tym drogę do głębszego wniknięcia w pewne aspekty tajemnicy Chrystusa. Dialog międzyreligijny nie jest więc ulicą jednokierunkową; jest on autentycznym spotkaniem, które może być dla nas, chrześcijan, wielce ubogacające. Stajemy się wówczas nie tylko dawcami, ale również uczniami i odbiorcami, albowiem dzięki takiemu dialogowi możemy ogarniać całą pełnię tajemnicy, jaka została nam podarowana w Jezusie Chrystusie, w całej jej długości i szerokości, wysokości i głębokości (por. Ef 3, 18).

Zarówno trynitarnie, jak też chrystologicznie, dochodzimy do zrozumienia jedności i ostateczności, która nie jest żadną miarą totalitarna, ale daje zawsze miejsce innemu. Do istoty prawdziwej miłości należy bowiem to, że zespala się jak najgłębiej, nie wchłaniając ani nie niweczając kogoś innego, lecz doprowadzając go do jego własnej pełni.

Te refleksje spekulatywne stają się konkretne i praktyczne, kiedy patrzymy na życie Jezusa. Jest On, jak świadczą o tym Ewangelie, człowiekiem dla innych; On, Pan, przyszedł nie po to, aby panować, lecz aby służyć i oddać swoje życie „za wielu” (Mk 10, 45 i par.). On, który wyniszcza się aż do śmierci, zostaje wywyższony i ustanowiony Panem wszechświata (por. Flp 2, 6-11). Tak oto Ten, który wykonuje wyniszczającą siebie całkowicie służbę ofiarniczą, staje się nowym Prawem świata.

Kiedy się zrozumie należycie, w taki właśnie sposób, tezę o ostateczności i powszechnej ważności (zobowiązawalności) chrześcijańskiego porządku zbawienia, wówczas ma się już uzasadnienie ogólnoświatowej misji jako czegoś, co należy nieodwołalnie do samej natury Kościoła (por. DM 2); z drugiej zaś strony zachowuje się i broni wolności jednostki, a także wartości i godności każdej kultury. Teza ta w swej konkretnej stanowczości¹¹, która przeciwstawia się zdecydowanie wszelkiemu synkretyzmowi i re-

¹¹ Por. H. Schlier, *Das bleibend Katholische. Ein Versuch über ein Prinzip des Katholischen*, w: tenże, *Das Ende der Zeit. Exegetische Aufsätze und Vorträge*, t. III, Freiburg i. Br. 1971, 297-320.

latywizmowi, uzasadnia pełne szacunku, co więcej: dialogowe i służebne, nastawienie do innych religii, które odrzuca równocześnie wszelki ciasny fundamentalizm. Tak rozumiana, ostateczność i powszechna ważność chrześcijańskiego porządku zbawienia nie jest bynajmniej jakąś imperialistyczną ideą, która podbija lub zniewala i uciska inne religie. Tym bardziej nie uzasadnia ona ani nie zezwala na imperialistyczne pojmowanie misji i na imperialistyczną praktykę misyjną. Nie ma również nic wspólnego z podbojem świata, chociaż w historii bywała niekiedy rozumiana i stosowana w taki właśnie, zgoła niewłaściwy, sposób.

To dialogowe i służebne odniesienie ma trzy aspekty: Wyznanie Jezusa Chrystusa jako ostatecznego i powszechnie zobowiązującego Słowa Bożego potwierdza, docenia i broni tego wszystkiego, co w innych religiach jest prawdziwe, dobre, szlachetne i święte (por. Flp 4, 8) — *via positiva seu affirmativa*; profetycznie krytykuje to, co w nich uwłacza czci Boga i godności człowieka, kiedy mianowicie miesza się ze sobą to, co boskie i ludzkie, tak że ani Bóg, ani człowiek, nie są szanowani w ich własnej godności — *via negativa seu critica et prophetica*; pragnie w końcu zaprosić inne religie do wiary w Jezusa Chrystusa i przez udział w Jego pełni doprowadzić je do właściwej im pełni i uwieńczenia — *via eminentiae*.

Misyjny dekret Soboru Watykańskiego II ujmuje razem te trzy wymiary, kiedy stwierdza: Wszystko, co z dobra i prawdy znajduje się w religiach ludzkości, ma w Jezusie Chrystusie swoją miarę i powinno być nią krytycznie mierzone, nią oczyszczane i doprowadzane do pełni¹².

Tak rozumiane chrześcijańskie wyznanie wiary jest w tym, gorszącym tak wielu, roszczeniu do ostateczności i powszechności wezwaniem (i podstawą zarazem) do tolerancji i wzajemnego poważania, dzielenia się i współdzielenia, do wzajemnej wymiany, zrozumienia, pojednania i pokoju. Wskazuje przeciw na Tego, który jest „ośrodkiem rodzaju ludzkiego, weselem wszystkich serc i pełnią ich pożądań” (KDK 45).

tłum. ks. Lucjan Balter SAC

¹² Por. DM 9 i 11; DRN 1n. Na temat zbawienia w innych religiach, zob. KK 16 i KDK 22.