

„DOMINUS IESUS” W DIALOGU MIĘDZYRELIGIJNYM

Dnia 19 lutego 2001 roku miałem możliwość wygłosić na islamskim uniwersytecie Imâm-Sadiq w Teheranie konferencję, której tytuł: „Dialog między kulturami drogą do cywilizacji miłości i pokoju”, zaczerpnąłem z papieskiego orędzia na obchodzony w tym właśnie roku Światowy Dzień Pokoju. „Dialog między kulturami” jest również tegorocznym tematem Narodów Zjednoczonych. Sugestia takiego tematu pochodziła od samego Sayeda Mahammeda Khatami, który tymczasem został ponownie wybrany na prezydenta Islamskiej Republiki Iranu.

Właśnie w Iranie pojawia się w sposób szczególnie doniosły problem możliwości autentycznego „dialogu kultur”. Dlatego też ująłem ten temat bardzo wyraziście i pozwolę sobie obecnie przytoczyć dosłownie wypowiedziane wówczas przeze mnie słowa:

„Niech mi wolno będzie rozpocząć od sprawy najtrudniejszej. Nasze dwie religie, chrześcijaństwo i islam, uważają się za religie powszechne i misyjne; nie istnieją dla jednego tylko ludu lub dla jakiegoś konkretnego kraju, lecz dla wszystkich ludzi wszystkich narodów. Ich założyciele, albo raczej, mówiąc dokładnie. Objawienie przekazało im zadanie niesienia wszystkim ludziom światła tegoż boskiego Objawienia jako orędzia i drogi zbawienia i życia. Dlatego też nasze religie były od pierwszej chwili swego istnienia i są faktycznie do dzisiaj misyjne. Ta zaś misyjność należy nieodwołalnie do tożsamości naszej wiary.

Zgodnie z naszą wiarą tak oto brzmi ostatnie polecenie, jakie Jezus Chrystus po swoim zmartwychwstaniu spośród umarłych przekazał swoim uczniom na wszystkie czasy aż do swojego powtórnego przyjścia: «Dana Mi jest wszelka władza w niebie i na ziemi. Idźcie więc i nauczajcie wszystkie narody¹, udzielając im chrztu w imię Ojca i Syna, i Ducha Świętego. Uczcie je zachowywać wszystko, co wam przykazałem» (Mt 28, 18-20).

Realizując to polecenie, chrześcijanie starali się nieść Ewangelię wszystkim ludziom. Ale także islam pojmuje siebie jako ostateczne i definitywne objawienie Boże, mające na uwadze wszystkich ludzi, które winno wszystkich ludzi kierować na drogę prawdziwej i pierwszej czci Boga.

¹ Dokładnie: „...czyńcie moimi uczniami wszystkie narody...”

Czy takie roszczenie prawdy da się pogodzić z postawą dialogu? Czy nie stanowi raczej powodu wielu konfliktów, a nawet wojen religijnych? Dlatego też obecnie rozpowszechnia się szeroko na Zachodzie pogląd, zgodnie z którym «dialog kultur» może istnieć tylko wtedy, gdy religie zrezygnują ze swego roszczenia do prawdy i wyrzekną się prowadzenia działalności misyjnej”.

Czy pozostaje zatem tylko ta jedna alternatywa: wojna pomiędzy roszczeniami do prawdy albo relatywizm? Czy jedynym wyjściem z tego groźnego *clash of civilization* jest rezygnacja z jakiegokolwiek formy prawdy wiążącej? To właśnie, że istnieje inna jeszcze droga, albo raczej, że droga dialogu nie oznacza rezygnacji z prawdy, było przedmiotem mojego wykładu skierowanego do islamskich profesorów i studentów w Teheranie. Tą samą kwestią zajmujemy się również obecnie, omawiając opublikowaną 6 sierpnia 2000 roku, w Święto Przemienienia Pańskiego, rzymską „Deklarację *Dominus Iesus* o jedyności i powszechności zbawczej Jezusa Chrystusa i Kościoła”².

Deklaracja ta wywołała bardzo żywą dyskusję i ostre kontrowersje. Można by zapewne krytykować styl i datę wydania tego dokumentu. Samym jądrem debaty był jednak fakt, że Nauczycielski Urząd Kościoła (w tym przypadku Kongregacja Nauki Wiary) podkreśla w tym dokumencie i wyznaje jedynść Jezusa Chrystusa i Kościoła, i że tym samym obwieszcza w sposób niepodważalny powszechne roszczenie Jezusa i Kościoła do prawdy. Nie dziwi przeto fakt, że dokument ten zaczyna się dwiema wypowiedziami Jezusa, dotyczącymi powszechnego posłannictwa:

„Idźcie na cały świat i głosście Ewangelię wszelkiemu stworzeniu...” (Mk 16, 15) i „Dana Mi jest wszelka władza w niebie i na ziemi. Idźcie więc i nauczajcie wszystkie narody...” (Mt 28, 18-19).

„Powszechna misja Kościoła rodzi się z nakazu Jezusa Chrystusa” — stwierdza w dalszym ciągu dokument (DI 1). Czy jednak to powszechne roszczenie Jezusa, ta uniwersalna misja Kościoła — nie usuwają gruntu spod jakiegokolwiek dialogu międzyreligijnego? Czy istnieje jakaś inna droga poza drogą misji zmierzającej do nawrócenia innych? Czy dialog może być uczciwy, jeżeli prawda została — by tak powiedzieć — ustalona już na początku i jeżeli już z góry wiadomo, kto ma rację, a kto powinien się zmienić?

W tzw. pluralistycznej teologii religii, która się stała w ostatnich latach przedmiotem wielu debat i dyskusji, pojawia się wyraźne żądanie, aby chrześcijaństwo zrezygnowało wreszcie ze swe-

² Tekst polski: Pallottinum 2000.

go roszczenia do absolutności i uznało pełne partnerstwo innych religii. Albowiem tylko partnerzy znajdujący się na tym samym poziomie mogą prowadzić ze sobą autentyczny dialog. Czy nie znaleźliśmy się obecnie w całkowicie nowej epoce dziejów ludzkości, w której dawne roszczenia religii do absolutności nie mają już żadnego miejsca? Nie może to natomiast nie mieć konsekwencji także dla chrześcijaństwa. „Czy nie powinniśmy się rozbroić chrystologicznie, aby móc prowadzić dialog międzyreligijny?” — pyta ewangelicki teolog Reinhold Bernhard³ i odpowiada na to pytanie twierdząco.

Co jednak oznacza to żądanie „chrystologicznego rozbrojenia się”, „odabsolutyzowania” Chrystusa? Czy mamy prawo pozbawić Chrystusa władzy, „obezwładnić” Go, uczynić Go „użytecznym” dla ewentualnych wymagań dialogu międzyreligijnego? Czy możemy, czy wolno *nam* tak „ustawić” i tak „dopasować” Chrystusa, że da się On już wprowadzić do *naszego* pojęcia dialogu? Czy nie będzie to w odniesieniu do samego Jezusa całkowicie bezpodstawne „przystosowanie”, dążenie, aby Go całkowicie „rozbroić”? Czy sama brutalność takiego języka nie zdradza już jego ukrytych zamiarów? Czy *pierwszą* postawą dialogu nie jest gotowość słuchania? Czy autentyczny dialog nie wymaga poważnego traktowania kogoś innego w *jego samorozumieniu*, dążenia do zrozumienia go, do uczynienia razem z nim choćby jednego tylko kroku do przodu, nawet jeśli potem w roztropnej rozmowie okaże się jasno, że nie mogę zaakceptować stanowiska mojego partnera dialogu? Czy szacunek dla stanowiska i przekonań kogoś innego, nawet w przypadku, gdy ich nie podzielam, nie stanowi istotnego elementu samej kultury dialogu? I czy takie nastawienie nie zawiera już w sobie gotowości uznania tego, że ten inny może być przeświadczony o prawdziwości własnych przekonań, co więcej, że może on także, z jakiegokolwiek motywu, mieć pewność posiadania bezwarunkowej i powszechnie ważnej prawdy?

Mój pierwszy i najpoważniejszy zarzut pod adresem „pluralistycznej teologii religii” domagającej się „rozbrojenia” Chrystusa jest następujący: teologia ta nie pozwala Jezusowi być takim, jak On sam siebie rozumiał i jakim Go widzieli i akceptowali oraz także dzisiaj przyjmują Jego uczniowie i zwolennicy. „A wy za kogo Mnie uważacie?” — „Ty jesteś Mesjasz, Syn Boga żywego” (Mt 16, 15-16).

³ *Desabsolutierung der Christologie?*, w: M. v. Brück — J. Werbick (red.), *Der einzige Weg zum Heil? Die Herausforderung des christlichen Absolutheitsanspruchs durch die pluralistische Religionstheologie*, Freiburg im Br. 1993, 184-200.

Kto poważnie wkracza w dialog z postacią Jezusa, ten może tylko stwierdzić w tym miejscu, że Piotr wyraził w ten sposób bardzo dokładnie samozrozumienie Jezusa, albowiem sam Jezus natychmiast go pochwała i nazywa błogosławionym ze względu na to właśnie jego wyznanie, wskazując równocześnie na źródło tego „utożsamienia” Jezusa: „Błogosławiony jesteś, Szymonie, synu Jony. Albowiem nie objawiły ci tego ciało i krew, lecz Ojciec mój, który jest w niebie” (Mt 16, 17). Jezus potwierdza w ten sposób, że On sam pojmuje siebie jako Mesjasza izraelskiego, jako Syna Bożego, nie przypisując przy tym wglądu w tę Jego własną tożsamość ludzkiej sile poznawczej („ciało i krew”), lecz Bożemu objawieniu, bez którego nie dałoby się poznać, kim Jezus jest faktycznie.

To objawione wejrzenie stanowi fundament całej wiary chrześcijańskiej. „Na skale tej wiary, wyznanej przez św. Piotra, Chrystus założył swój Kościół” (KKK 424). Nie można wątpić, że to wyznanie zespala się ściśle z bezwarunkowym wymogiem prawdy, którego wagę powinniśmy jeszcze naświetlić. Jeżeli Piotr wyznaje Jezusa jako Mesjasza izraelskiego i Syna Boga żywego, to jasne jest, że ma to w jego własnym i jego współuczniów rozumieniu znaczenie obejmujące wszystkich ludzi, także ze względu na hebrajskie pojmowanie mesjasza, którym musimy się jeszcze zająć.

Dochodzi więc teraz następny ważny element: odpowiedź Jezusa na wyznanie Piotra otwiera szeroki, uniwersalny horyzont: „Otóż i Ja tobie powiadam: Ty jesteś Piotr (czyli Skala), i na tej Skale zbuduję Kościół mój, a bramy piekielne go nie przemogą” (Mt 16, 18). *Ecclesia*, którą sam Chrystus zbuduje na tej skale i która się oprze wszelkim mocom śmierci, nie jest jakąś niewielką szczególną grupą, lecz zostaje natychmiast ukazana w perspektywie uniwersalnej — jako ukierunkowana na wszystkie ludy, pomyślana i zamierzona jako ziemia rodzinna (*Heimat*) dla każdego człowieka.

Właśnie dlatego jedyność Jezusa wiąże się nierozdzielnie z jedynością Jego Kościoła, co *Dominus Iesus* wyraża jasno i niedwuznacznie w nr 16-17. Tak jak Chrystus jako Mesjasz i Syn Boży jest jedynym pośrednikiem pomiędzy Bogiem i ludźmi (por. 1 Tm 2, 5), tak też Kościół Jezusa Chrystusa jest *jeden i jedyny* w swej zbawczo-pośredniczącej roli; jak naucza Sobór Watykański II, jest on przeciw „powszechnym sakramentem zbawienia” (KK 48, KDK 45)⁴.

⁴ Cyt. w KKK 776.

Takie jest roszczenie samego Jezusa, tak je zrozumieli Jego uczniowie, tak bowiem On sam im je przekazał i poświadczył swoimi słowami i czynami. Można by przecież uważać za szaleńca kogoś, kto twierdzi o sobie samym: „Niebo i ziemia przeminą, ale moje słowa nie przeminą” (Mt 24, 35); tym bardziej w przypadku, kiedy dostrzega się w Nim wyłącznie nauczyciela (*rabbi*) z Galilei. Jednak dialog międzyreligijny nie może nie liczyć się z faktem, że to prawdziwie powszechne „ocenianie siebie” przez Jezusa podzielali w pełni Jego uczniowie, jak choćby Paweł. Wielbi on Jezusa jako „umiłowanego Syna” Bożego, który „jest obrazem Boga niewidzialnego — Pierworodnym wobec każdego stworzenia, bo w Nim zostało wszystko stworzone: i to, co w niebiosach, i to, co na ziemi, byty widzialne i niewidzialne, czy Trony, czy Panowania, czy Zwierzchności, czy Władze. Wszystko przez Niego i dla Niego zostało stworzone” (Kol 1, 13. 15-16).

Można by uważać to wszystko za szokujące i pretensjonalne; nie da się jednak zbyt łatwo zaprzeczyć, że odpowiada to ściśle i dokładnie najgłębszemu samozrozumieniu Jezusa. Byłoby zatem czymś w najwyższym stopniu nieodpowiednim i niedialogicznym, gdyby się chciało „odabsolutyzowywać” i „obezwładnić” to roszczenie Jezusa właśnie po to, by uczynić je „zdolnym do dialogu”. Musi w takim przypadku coś „nie grać” w naszym pojmowaniu dialogu, skoro nie dajemy w nim żadnego miejsca na samozrozumienie innego. A może takie samozrozumienie staje się już *a priori* odrzuceniem wszelkiego dialogu, albowiem dopuszcza jedynie całkowite podporządkowanie się sobie?

Być może pytanie irańskiego studenta, postawione mi po moim wykładzie w Teheranie, pozwoli nam wniknąć głębiej w problem. A brzmiało ono następująco: „Czy mogą istnieć dwie religie absolutne? I czy Bóg ich pragnął, czy też tylko do tego dopuścił?” Pytanie to sytuje nas bowiem w samym sercu naszego tematu, w samym środku tego, co jest tak bardzo aktualne i na czasie. Ale czy nie jest to przypadkiem pytanie jakiegoś naiwnego fundamentalisty islamskiego, który nie przeszedł jeszcze przez żar i ogień Oświecenia? A może jest to pytanie, na które Oświecenie, relatywizujące zdecydowanie wszelkie roszczenia do prawdy, nie potrafiło dać wystarczającej odpowiedzi?

Jakkolwiek by było, pytanie się pojawiło i wymagało solidnej odpowiedzi, nie tylko dlatego, że zadał mi je student, ale głównie z tego powodu, że pojawia się ono zawsze i wszędzie tam, gdzie islam występuje z roszczeniem reprezentowania i rozpowszechniania ostatecznej i pierwotnej zarazem prawdy o Bogu.

Jaką odpowiedź mogłem dać temu studentowi w Teheranie? Ze względu na krótki czas, jakim dysponowałem, moja odpowiedź nie mogła być traktatem o Bożym planie stworzenia i zbawienia człowieka, ani też choćby tylko zarysem „teologii religii”, mającym ukazać wielopostaciowość samego fenomenu religii. Wybrałem przeto drogę świadectwa. Staralem się temu studentowi i wszystkim obecnym na sali powiedzieć tak po prostu, dlaczego kochamy Jezusa, dlaczego jest On dla nas faktycznie „drogą, prawdą i życiem” (J 14, 6) i dlaczego „miłość Chrystusa przynagła nas” (2 Kor 5, 14). Staralem się powiedzieć tym muzułmańskim studentom, dlaczego Jezus jest dla nas rzeczywiście Nauczycielem i Panem, skarbem ukrytym w roli, drogocenną perłą, której zdobycie stanowi rzecz najważniejszą i najcenniejszą w naszym życiu. To nie słowa dają najmocniejsze świadectwo, ale ludzie, którzy faktycznie porzucili wszystko, aby iść za swoim Mistrzem, te legiony ludzi w każdym wieku, o wszelkim możliwym kulturowym i społecznym zabarwieniu, ten „wielki tłum, którego nie mógł nikt policzyć, z każdego narodu i wszystkich pokoleń, ludów i języków” (Ap 7, 9), który idzie za Chrystusem, który w Niego wierzy, miłuje Go i złożył w Nim wszelkie swe problemy i nadzieje. Dla tych wszystkich ludzi „jedyność Jezusa Chrystusa” nie jest jakimś abstrakcyjnym zdaniem teologicznym, lecz samą treścią życiową, pełnią życia, pewnością wiary. Możemy podawać niezliczone przykłady, zaczynając od pierwszych świadków Jezusa, których świadectwo przekazał nam Nowy Testament, aż po świętych naszych dni: ich wiarygodność jest nieodzowna dla wiarygodności chrześcijańskiego *Credo*.

Oczywiście, samo wskazanie na wiarygodność świadków jeszcze nie wystarcza. Przecież inne religie mają także swoich poruszających dogłębnie przedstawicieli, poczynając od samych ich założycieli. Mówiłem przeto studentom w Teheranie o poświadczanej na różne sposoby w islamie wielkiej wewnętrznej miłości do proroka Muhammeda, któremu Annemarie Schimmel poświęciła piękną monografię⁵.

Czy odpowiedziałem w ten sposób na postawione mi przez studenta pytanie: „Czy mogą istnieć dwie religie absolutne? I czy Bóg ich pragnął, czy też tylko do tego dopuścił?” i czy moja argumentacja nie popierała tak bardzo rozpowszechnionej obecnie atmosfery całkowitej dowolności przynależenia do tej lub innej religii według własnego upodobania? Dla ciebie Jezus Chrystus może być absolutnym pośrednikiem zbawienia, dla mnie Muham-

⁵ Por. A. Schimmel, *Und Muhammed ist sein Prophet*, Köln 1981.

med jest autentycznym prorokiem, podobnie jak dla innych z kolei Budda jest nauczycielem oświecenia. Tak więc każdy może traktować swoją drogę jako bezwzględnie prawdziwą, chociaż *wyłącznie dla siebie*. Czy nie może tak być, że istnieją różne „prawdy absolutne” w tym właśnie znaczeniu, iż dana konkretna prawda jest miarodajna dla tego, kto się znajduje w kręgu jej obowiązywania? Takie myślenie odpowiada znakomicie dzisiejszemu odczuwaniu sensu życia, które nie neguje bynajmniej wagi różnych nauk i dróg życiowych, ale ogranicza ją wyraźnie do tych osób, które je akceptują, traktując je jako normę miarodajną i zobowiązującą. Każdy ma *swoją własną* prawdę, która „pasuje” mu osobiście, i nic więcej. Należy przeto szanować także podobną prawdę kogoś innego. „Pluralistyczna teologia religii” odpowiada w tym punkcie całkowicie ogólnemu obecnie odczuwaniu, co wyjaśnia częściowo jej wielki sukces.

Chyba nie jest dziełem przypadku, że to „pluralistyczne odczuwanie sensu życia” wykazuje wielkie podobieństwo do antycznego pogaństwa. W przedchrześcijańskiej starożytności liczne bóstwa cieszyły się regionalnym autorytetem, który im umożliwiał otrzymywanie prawa do pojawiania się w charakterze gości także w innych miejscach i znajdowanie się również w wielobarwnym panteonie typowym dla cesarstwa rzymskiego. Ten pogański pluralizm religijny, wraz ze zdumiewającą tolerancyjnością, pojawia się w „pluralistycznej teologii religii”, która się staje — świadomie lub nieświadomie — jego matką chrzestną.

Dzisiejsza sytuacja ma jeszcze inną rzecz wspólną z antykiem: reaguje od razu w sposób bardzo nietolerancyjny na religię, która się nie mieści w panteonie, lecz odróżnia zdecydowanie Boga prawdziwego od wielu różnych bóstw. Starożytność zarzucała taką postawę najpierw judaizmowi, a potem chrześcijaństwu. Żydzi odrzucali bowiem stanowczo możliwość umieszczenia ich Boga pośród innych bóstw w panteonie. On przecież jest jedyny, a bogowie pogan są niczym. Uznano zatem tę ich postawę za wysoce nietolerancyjną, i w konsekwencji zagrażającą państwu. I tak cała dalsza historia żydowska (a następnie również chrześcijańska) była naznaczona niesamowitym wprost wyzwaniem zdecydowanego opowiadania się, wbrew bardzo silnemu naciskowi społecznemu i powszechnej zgodzie na politeizm, za Bogiem jedynym i Jego nauką, co pociągało nieuchronnie za sobą prześladowanie i wyobcowanie. Pogańska starożytność kierowała z kolei pod adresem chrześcijaństwa zarzut, którym bombarduje nas obecnie na tysiące różnych sposobów „opinia publiczna”: nasze nastawienie, aby głosić i wyznawać jednego tylko Boga prawdziwego z odrzuce-

niem bóstw pogańskich, jest wyrazem nienawiści do rodzaju ludzkiego (*odium humani generis*). Czyż nie zarzuca się dzisiaj chrześcijaństwu, że jego roszczenie do bycia „jedyną religią prawdziwą” było i jest przyczyną wielu niesprawiedliwości wyrządzanych innym religiom i ludziom inaczej myślącym? Doszliśmy w ten sposób ponownie do naszego punktu wyjścia: wydaje się, jakoby istniała jedna tylko droga, obrona właśnie przez „pluralistyczną teologię religii”, a polegająca na wyrzeczeniu się chrześcijańskiego roszczenia do bycia „prawdziwą religią” i wprowadzeniu Jezusa do panteonu wielkich osobistości religijnych.

„Pluralistyczna teologia religii” stawia nas przed koniecznością jasnego rozstrzygnięcia i dlatego może być ważnym, nagłym, a może nawet i nieodzownym impulsem do zażenowania się nad samą istotą i posłannictwem chrześcijanina.

„Pluralistyczna teologia religii” wychodzi z przeświadczenia, jakoby absolutne roszczenie chrześcijaństwa było nietolerancyjne i że właśnie dlatego należy się go wyrzec. Nasza dotychczasowa krytyka takiego podejścia do problemu uwypukliła przede wszystkim fakt, że ta właśnie teologia nie pozwala dojść do głosu nie tylko chrześcijaństwu jako takiemu, ale nawet samemu Jezusowi Chrystusowi, nie biorąc na serio Jego „roszczenia”, aby być Mesjaszem, Synem Boga żywego. Podkreśliliśmy także, że uczciwy i rzetelny dialog powinien przede wszystkim traktować bardzo poważnie samoświadomość kogoś innego.

Obecnie trzeba nam się pokusić o dalsze pogłębienie naszej odpowiedzi na postawione wyżej pytanie i zapytać się o to, czy sam Jezus nie był przypadkiem nietolerancyjny i czy lud, który się uważał za naród wybrany przez Boga samego, a którego Mesjaszem Jezus sam się deklarował, nie stanowi zacyznu nietolerancji? Innymi słowy: co oznacza roszczenie Jezusa do prawdy? Co oznacza jedyność Izraela i Kościoła (albowiem przynależą oni nierozdzielnie do siebie)?

Jaki charakter ma zatem to „absolutne roszczenie” naszej wiary? Jeżeli, chcąc odpowiedzieć na to pytanie, sięgniemy do Biblii, napotkamy na każdym niemal miejscu coś szczególnego: historia Ludu Bożego, stanowiąca w wielkiej mierze samą treść Pisma świętego, jest historią wybraństwa, które ściśle się zespala z wyłączeniem, odejściem, powołaniem do bycia kimś innym, z odrębnością. Powołanie to wymaga oddzielenia, wyrzeczenia się dotychczasowych przyzwyczajęń, dotychczasowego środowiska. Ale równocześnie to właśnie powołanie do bycia kimś innym jest powołaniem do przewyższania granic i ograniczeń, do otwartości

i powszechności. Ta wyjątkowa i bogata w napięcia odrębność Ludu Bożego uwypukla się w sposób wzorcowy w powołaniu Abrahama:

„Pan rzekł do Abrama: «Wyjdz z twojej ziemi rodzinnej i z domu twego ojca do kraju, który ci ukażę. Uczynię bowiem z ciebie wielki naród, będę ci błogosławił i twoje imię rozślwią: staniesz się błogosławieństwem. Będę błogosławił tym, którzy ciebie błogosławić będą, a tym, którzy tobie będą złorzeczyli, i ja będę złorzeczył. Przez ciebie będą otrzymywały błogosławieństwo ludy całej ziemi»” (Rdz 12, 1-3).

Dzieje Boga z Jego ludem zaczynają się potrójnym zerwaniem: wyjściem z rodzinnej ziemi, ze swego rodu i plemienia, z domu rodzinnego. Bezpośrednim tego następstwem jest stanie się kimś zupełnie obcym. Abram jest człowiekiem obcym na ziemi, której nie zna i która nie jest jego ziemią. Potomkowie Abrahama mają do dzisiaj to samo doświadczenie: są obcymi w swym własnym świecie, muszą brać na siebie jarzmo bycia kimś innym, wyrzekać się „bóstw” cieszących się szacunkiem i zaufaniem w ich środowisku, aby iść wciąż na nowo z wiarą i ufnością za wezwaniem Boga, które kieruje ich w to „nowe i nieznanne”. Nie inaczej rzecz się ma ze wspólnotą, jaką Jezus zaczyna gromadzić wokół siebie. Stać się uczniem Jezusa oznacza najpierw *wyjście (Exodus)*, wyzbycie się tego, do czego się przywykło, i kroczenie za Tym, który sam o sobie mówi, iż „nie ma miejsca, gdzie by głowę mógł oprzeć” (Łk 9, 58). Wezwanie Jezusa jest najpierw wezwaniem do nawrócenia: „Czas się wypełnił i bliskie jest królestwo Boże. Nawracajcie się i wierzcie w Ewangelię” (Mk 1, 15). Ten, kto idzie za tym wezwaniem, staje się nieuchronnie człowiekiem „obcym” w swoim środowisku, a ponieważ obcość wywołuje strach i agresję, bardzo częstą reakcją wobec takich „obcych” jest wrogość.

W naszych zeświecczonych krajach odczuwa się coraz częściej takie właśnie wrogie i odrzucające innych nastawienie. Odnoszę wrażenie, że doświadczamy obecnie jako chrześcijanie w zsekularyzowanej Europie czegoś podobnego jak naród żydowski podczas długich stuleci swojej „diaspory” wśród chrześcijan: traktuje się nas coraz częściej jak jakiejś obce ciało, ludzi burzących pokój w neopogańskim społeczeństwie, którego poglądów i nastawień nie jesteśmy skłonni podzielać. Podobnie rzecz się ma także z zachodnim chrześcijaństwem, które zrzucało wciąż na tę tak bardzo niewielką mniejszość żydowską, żyjącą w jego wnętrzu, wszelkie możliwe do pomyślenia przejawy zła, starając się uczynić ją za nie odpowiedzialną, obecnie zaś samo doświadczą tego, jak coraz bardziej zeświecczone społeczeństwo demonizuje chrześcijaństwo,

ukazując je światu jako zreszenie wrogie ludziom i zdolne do wszelkiego zła. Stało się nawet w dzisiejszej mentalności publicznej swego rodzaju *toposem* przeświadczenie, jakoby chrześcijaństwo, zwłaszcza Kościół katolicki, było odpowiedzialne za wszelkie nieszczęścia ludzkości (co w wielkiej mierze zdumiewająco przypomina wyolbrzymiane niepomniernie oskarżenia kierowane pod adresem judaizmu, które pojawiały się przecież nierzadko również w kręgach chrześcijańskich).

Bóg powołuje Abrahama i jego potomków, aby stali się ludźmi obcymi w swoim otoczeniu. Ale nie czyni z tych „obcych” jakiejś sekty. Zostają oni powołani do wyjścia, oddalenia się, ale nie do zamknięcia się w sobie samych i całkowitego odizolowania od innych. Nie mają także swego „bycia innymi” przeżywać wyłącznie dla siebie, ale — jak Pan mówi do Abrahama — być „błogosławieństwem” i to nie ograniczonym do danego regionu, gdyż „przez ciebie będą otrzymywały błogosławieństwo ludy całej ziemi” (Rdz 12, 3).

Ukazuje się bardzo jasno „podstawowe prawo” Biblii: przyjmuje ona od razu perspektywę uniwersalną, chodzi bowiem o Boży „projekt” dotyczący „wszystkich ludów ziemi”. Bóg realizuje go jednak bardzo konkretnymi drogami, przez określonych ludzi, za pomocą konkretnego narodu. Bóg potrzebuje jednostek i konkretnów (szczegółów), aby osiągnąć cel powszechny.

„Biblia rozpoczyna się nie wybraniem ludu Bożego, lecz stworzeniem świata. Jej pierwszą postacią nie jest Abraham, lecz *Adam*, człowiek... Biblia zaczyna się ludzkością... Wszystko, co w dalszym ciągu Biblia opowiada, nie sprowadza się tylko do troski Boga o swój lud, ale ma na uwadze ludy, świat, kosmos. Bogu nie chodzi w pierwszym rzędzie o Izraela, ale o cały świat”⁶.

Biblia rozpoczyna się powszechnie i kończy powszechnie. „Jej pierwszym obrazem jest stworzenie świata z chaosu. Jej ostatni obraz stanowi *nowy* świat Boży, *nowe* Jego stworzenie”⁷. Otóż pomiędzy tymi dwiema „powszechnościami” znajduje się *konkretna* historia: dzieje wybraństwa Abrahama i jego potomków, utworzenie *jednego* ludu jako ludu Bożego, poprzez który Bóg, wybierający całkowicie dobrowolnie, ukazuje wszystkim ludom drogę i cel. Pomiedzy tymi dwiema „powszechnościami” znajduje się także *universale concretum*, konkret uniwersalny, Jezus, Mesjasz Izraela, Syn Boga żywego, nie jakiś założyciel jakiejś nowej religii, podobny do wielu innych, lecz Syn, którego Bóg Ojciec

⁶ G. Lohfink, *Braucht Gott die Kirche?*, Freiburg i. Br. 1998, 37-38.

⁷ Tamże, 38.

„ustanowił dziedzicem wszystkich rzeczy, przez Niego też stworzył wszechświat. Ten Syn, który jest odbłaskiem Jego chwały i odbiciem Jego istoty, podtrzymuje wszystko słowem swej potęgi” (Hbr 1, 2-3).

W ramach dyskusji o *Dominus Iesus* stawiałem wciąż jej krytykom pytanie: „Czy wierzycie, że Izrael jest narodem wybranym?” Niewielu tylko odważyło się stwierdzić, iż w to *nie* wierzą. A co innego to właśnie oznacza, jeżeli nie fakt, że ten niewielki lud, usytuowany w sposób prawie niewidoczny pomiędzy potęgami tego świata, jest *rzeczywiście*, i to w sposób jedyiny, „narzędziem” Boga samego, mającym obwieszczać światu wolę i drogę Bożą? Jeżeli Jezus z Nazaretu jest *rzeczywiście* Mesjaszem, Synem Bożym, to *rzeczywiście* Jego Osoba, Jego istota i działanie są wyjątkowe i jedyne, nieporównywalne, albowiem Jego słowo i Jego nauka są nieprzewycięzalnie prawdziwe i miarodajne dla wszystkich ludzi. Kościół zaś, jako zgromadzona przez Niego i wokół Niego wspólnota, ma *rzeczywiście* uniwersalne posłannictwo. Dlatego też podawana przez *Dominus Iesus*, jako oparty na wierze niezawodny pewnik, jedyność i wyjątkowość Jezusa oraz Jego Kościoła nie jest przejawem arogancji czy też przesadnych i nieuzasadnionych roszczeń, lecz jedynie pokornym uznaniem tego, kim Jezus Chrystus i Jego Kościół są *faktycznie*, co z kolei zobowiązuje nas także do tego, aby oznajmiać tę prawdę wszystkim narodom.

Czy istnieje zatem autentyczny i rzetelny dialog z religiami i światopoglądami? Przynajmniej z *czterech powodów* jestem przekonany o tym, że pewność o faktycznej jedyności Jezusa Chrystusa i Kościoła *musi* prowadzić do dialogu, nie do dialogu pozorowanego, lecz do głębokiej gotowości wspólnego poszukiwania prawdy.

1 — Wiara w jednego Boga, Ojca, Stwórcę nieba i ziemi, oznacza też pewność, że ludzkość jest *rzeczywiście jedna*, że stanowi rodzinę ludzką i że zespala nas wszystkich jeden wspólny początek i jeden wspólny cel. Soborowa deklaracja *Nostra Aetate* o stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich wychodzi z tej właśnie pewności, traktując ją jako podstawę dialogu religii:

„Jedną bowiem społeczność stanowią wszystkie narody, jeden mają początek, ponieważ Bóg sprawił, że cały rodzaj ludzki zamieszkuje cały obszar ziemi, jeden także mają cel ostateczny, Boga, którego Opatrzność oraz świadectwo dobroci i zbawienne zamysły rozciągają się na wszystkich, dopóki wybrani nie zostaną zjednoczeni w Mieście Świętym, które oświeci chwała Boga, gdzie narody chodzić będą w Jego światłości” (DRN 1).

Opierając się na „zmyśle religijnym”, który się uwidacznia u ludzi różnych kultur i plemion, oraz na „zagadce ludzkiej egzystencji”, na którą religie starają się dać odpowiedź, Sobór wyjaśnia w dalszym ciągu, na czym „dialog religii” polega w świetle wiary katolickiej:

„Kościół katolicki nie odrzuca z tego, co w religiach owych prawdziwe jest i święte. Ze szczerym szacunkiem odnosi się do owych sposobów działania i życia, do owych nakazów i doktryn, które chociaż w wielu wypadkach różnią się od zasad przez niego wyznawanych i głoszonych, nierzadko jednak odbijają promień owej Prawdy, która oświeca wszystkich ludzi. Głosi zaś i obowiązany jest głosić bez przerwy Chrystusa, który jest «drogą, prawdą i życiem» (J 14, 6), w którym ludzie znajdują pełnię życia religijnego i w którym Bóg wszystko z sobą pojednał” (DRN 2).

2 — Powszechne posłannictwo, jakie Kościół otrzymał od Chrystusa, ten drogocenny skarb prawdy, jaki został mu powierzony, nie powinny skłaniać do dumy i wyniosłości, lecz przeciwnie: do pokory i skromności: „Przechowujemy zaś ten skarb w naczyniach glinianych, aby z Boga była owa przeogromna moc, a nie z nas” (2 Kor 4, 7). Zbyt wyraźnie doświadczamy tego, jak olbrzymia jest dysproporcja pomiędzy wielkością zadania a słabością osób, którym zostało ono powierzone. Zbyt jaskrawy i rzucający się w oczy jest odstęp oddzielający często mistrza od uczniów. I dlatego w „dialogu doświadczeń religijnych” wielkim ubogaceniem staje się zawsze spotkanie autentycznej religijności w innych religiach, pochylenie się z szacunkiem przed nią i pokorne uczenie się od niej własnej drogi wiary.

Do tego właśnie odnoszą się słowa św. Pawła: „Po części bowiem tylko poznajemy... Teraz widzimy jakby w zwierciadle, niejasno; wtedy zaś zobaczymy twarzą w twarz” (1 Kor 13, 9. 12). Stąd zaś wynika, że także my sami poznajemy powierzona nam prawdę tylko „niejasno”, w dosyć zagadkowych zarysach, czyli — innymi słowy — możemy ją ogarnąć jedynie *wiarą*, a nie *jasnym widzeniem*. Również to winno nas skłaniać do pokory i otwierać na dialog, aby móc się przybliżyć do każdego blasku prawdy, gdziekolwiek tylko ona jaśnieje. W „dialogu religii” może więc nawet dojść do głębszego poznania powierzonej nam prawdy objawionej, jeżeli tylko jej szukamy z wiarą przepełnioną miłością.

3 — Przed Bogiem odpowiadamy jedni za drugich. Biblijna wiara w *jednego* Boga Stworzyciela, w Jego Syna Jezusa Chrystusa, Zbawiciela świata, w Ducha Świętego, Dawcę życia, oznacza także, że wszyscy ludzie są *wspólnie* odpowiedzialni za ten świat i ludzką rodzinę, i winni się o nie troszczyć. „Dialog religii”

oznacza więc też poszukiwanie dróg pozwalających brać rzetelnie na siebie tę odpowiedzialność ponad granicami religii. W „dialogu religii” może rosnąć i rozwijać się świadomość konieczności brania tej odpowiedzialności na siebie z samego sedna naszej wiary, która ukazuje, iż Bóg tak bardzo „umiłował świat, że Syna swego Jednorodzonego dał” (J 3, 16). Wzorcowe na płaszczyźnie ogólnowiatowej zaangażowanie się następcy św. Piotra na rzecz pokoju, sprawiedliwości, ochrony praw człowieka, i jego ciągle staranie się o pozyskanie wszystkich ludzi dobrej woli, odpowiada samemu centrum wiary chrześcijańskiej, która wie i wyznaje, że miłość Boża i Boża Opatrzność nie wyklucza *żadnego* człowieka. To jest to prawdziwie „absolutne roszczenie” chrześcijaństwa.

4 — W końcu i na zakończenie naszych rozważań nad *Dominus Iesus*: orędzie objawienia biblijnego jest drogocennym skarbem nadziei. Wiara daje nam pewność, że nie jesteśmy włączeni w nie kończący się ciąg nowych narodzeń, że nie rządzi nami jakiś ślepy, samowolny los, ale że mamy solidną podstawę nadziei. Wierzimy i wyznajemy, że Jezus z Nazaretu, Mesjasz Izraela, Syn Boga żywego jest nadzieją świata.

W uroczystość Chrystusa Króla Roku Jubileuszowego 2000 miałem możliwość poświęcić w najnowszej części Wiednia tzw. Donau-city, nasz nowy kościół położony tuż przed wielką wieżą UNO-City. Świątynia ta nosi tytuł: „Chrystus — Nadzieja świata”. Tak, On jest naszą nadzieją, albowiem w Nim Boża obietnica stała się dla nas pewnością, że pomimo wszelkich przeciwności powiedzie się Jego projekt dobrego stworzenia, nowego stworzenia. Kościół, o którym wierzymy i wyznajemy, że jest jeden, święty, katolicki i apostołski, nosi w sobie zacyzyn i zaczątek tego nowego stworzenia. I dlatego wierzymy i wyznajemy, że jest on w Chrystusie i razem z Nim jedyny i wyjątkowy, chociaż posiada także wiele braków i ułomności wśród swoich członków Nadziei tej nie możemy zatrzymywać tylko dla siebie. Wymaga ona od nas świadectwa, poszukuje też swoich śladów i znaków w innych religiach, i dlatego stara się o prowadzenie dialogu z nimi oraz jest zawsze gotowa „do obrony wobec każdego, kto domaga się od nas uzasadnienia tej nadziei, która nas napędza” (1 P 3, 15).

tłum. ks. Lucjan Balter SAC