

Andrzej A. Napiórkowski OSPPE

**Budda czy Jezus?**  
**Religijny pluralizm jako relatywizacja jedyności**  
**i powszechności zbawienia Jezusa Chrystusa**  
**w świetle Deklaracji Kongregacji Nauki Wiary**  
*Dominus Iesus*

**Wprowadzenie**

Kolejny raz doszło do błędnego odczytania intencji, a przez to również doktryny Magisterium Kościoła. Wraz z podpisaniem 6 sierpnia 2000 r. Deklaracji *Dominus Iesus*<sup>1</sup> i jej późniejszą publikacją została rozpowszechniona – i po części nadal się utrzymuje – skądinąd dziwna, a przy tym nie odpowiadająca faktycznemu stanowi wieść, że ten dokument Kongregacji Nauki Wiary godzi w ekumenizm. Więcej nawet, jest on zakwestionowaniem owoców ekumenicznego wysiłku, jakie zostały wypracowane i osiągnięte po Soborze Watykańskim II. Sprawa jest o tyle szokująca, że te zarzuty są upowszechniane nie tylko na łamach ogólnej prasy, ale też wychodzą z kręgów kościelnych.

Uważne studium rzymskiego dokumentu odsłania jego prawdziwe przesłanie i rodzi przy tym zaskoczenie, jak mogło dojść do

---

<sup>1</sup> Kongregacja Nauki Wiary, *Deklaracja Dominus Iesus* (dalej jako DI), Poznań 2000.

tego rodzaju nieuzasadnionej krytyki. Albowiem w samym tekście jest stosunkowo niewiele miejsca poświęconego problematyce ekumenicznej<sup>2</sup>. Natomiast istotnie więcej jest o dialogu międzyreligijnym, o tzw. pluralistycznej teologii religii. Widać więc, że niestety wciąż jeszcze wiele osób nie dostrzega różnicy między dialogiem ekumenicznym a międzyreligijnym. Z totalnym brakiem niekompetencji miesza się poszukiwanie jedności wśród chrześcijan z rozmowami, jakie się prowadzi z wyznawcami innych religii. Ekumenizm (duchowy, doktrynalny, praktyczny) to wszelka działalność oraz przedsięwzięcia – jak poucza nas Sobór w swoim dokumencie *Unitatis Redintegratio* – zmierzające do jedności chrześcijan, zależnie od różnych potrzeb i warunków chwili chrześcijańskich Kościołów (UR 4)<sup>3</sup> i nie może być traktowany na jednej płaszczyźnie z dialogiem między religiami (np. z judaizmem, islamem czy buddyzmem). Należy przypuszczać, że główne źródło nieporozumień tkwi chyba właśnie w tym dyletanckim i niefachowym podejściu do lektury Deklaracji. Jako taka nie jest ona dokumentem na temat ekumenizmu, ale poświęcona została przede wszystkim jedności i powszechności zbawienia w Jezusie Chrystusie, dlatego prezentuje podstawowe prawdy katolickiej (chrześcijańskiej) wiary, jakie odnoszą się do natury Chrystusa, chrześcijańskiego Objawienia i Chrystusowego Kościoła. Ten wykład katolickiej doktryny został zatem zaprezentowany na tle jej odmienności wobec innych religijnych (czy też współczesnych pseudoreligijnych) koncepcji zbawczych.

---

<sup>2</sup> Zagadnieniom ekumenicznym są poświęcone przede wszystkim numery 16 i 17. Znacznie więcej o tej problematyce traktuje dołączona do Deklaracji Nota na temat stosowania pojęcia *Kościółów siostrzanych*.

<sup>3</sup> *Dekret o ekumenizmie Unitatis Redintegratio (UR)*, [w:] *Sobór Watykański II. Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*, Poznań 1967, s. 308–339.

## Sytuacja społeczno-ideowa współczesnych chrześcijan

Sytuacja społeczno-egzystencjalna, w którą wpisani są dzisiaj katolicy, jest więcej niż tylko odmienna. Jest to po prostu wynik zarówno położenia geograficznego, jak i stanu ekonomicznego, społecznego oraz całego szeregu innych czynników tworzących klimat ekonomiczno-ideowy krajów, które oni zamieszkują. Pomijając naturalnie przynależność do Kościoła rzymskokatolickiego, współcześni wyznawcy Chrystusa nacechowani są niesłychaną różnorodnością, która sprawia, że swoją wiarę wypowiadają we właściwej im szacie kulturowej. Niemniej jednak można uchwycić pewne elementy wspólne dla kontekstu społeczno-religijnego dzisiejszego świata, w którym przyszło żyć czcicielom Chrystusa.

Przede wszystkim należy wskazać na globalizację. Globalizacja (inaczej: mondializacja lub uświatowienie) nie jest czymś absolutnie nowym. Jest problemem tak starym, jak wymiana handlowa. Jednak dwa momenty są istotne, tj. renesans otwierający Europę na Amerykę i Azję oraz druga połowa XIX wieku, która – nacechowana postępem technicznym – spowodowała intensyfikację wymiany handlowej i finansowej oraz kolonizację. Europa po rewolucji francuskiej została usytuowana na nowych fundamentach. Równocześnie z rewolucją intelektualną i polityczną dokonała się także rewolucja naukowa i techniczna. Silnik parowy i niemal jednoczesne ogłoszenie *Deklaracji Praw Człowieka* doprowadziły do zmiany wartości i zasad obowiązujących do tej pory. Materialistyczna ideologia w swoich społecznych formach: kapitalizmie i marksizmie, kierowana przez takich koryfeuszy, jak A. Comte, F. Nietzsche, K. Marx, L. Feuerbach, W. Lenin, ustanowiła królestwo świeckiego ducha, zapoczątkowując tym samym tragedię człowieka ostatnich dwóch stuleci<sup>4</sup>.

---

<sup>4</sup> Por. H. de Lubac, *The drama of atheist humanism*, San Francisco 1995, s. 112–129, s. 263–267.

Globalizacja, jaką obecnie żyje ludzkość, charakteryzuje się poszerzeniem przestrzeni wymiany przez integrację coraz to nowych krajów. Obecna mondializacja nastąpiła w trzech etapach. Lata siedemdziesiąte ubiegłego wieku są świadkami końca porozumienia *Bretton Woods* i podwójnego szoku naftowego. Lata osiemdziesiąte charakteryzują się rozprężeniem, rygorem i upadkiem komunizmu. Lata dziewięćdziesiąte niosą ze sobą globalizację planetarną dzięki informatyce i telekomunikacji oraz dekolonizacjom. Ale wbrew temu, co można by sądzić – obserwując to na przykładzie fenomenu Europy – globalizacja nie hamuje wzrostu gospodarczego, ale dokonuje redystrybucji<sup>5</sup>.

Oznacza ona „rosnącą integrację narodów i regionów, a zwłaszcza rewolucję struktur gospodarczych, prowadzącą do przełomu w gospodarce światowej, do tworzenia się sieci ekonomicznych powiązań, olbrzymich rynków, światowej wymiany towarów i usług oraz powstania nowoczesnych rodzajów komunikacji. Rynki i produkcja w różnych krajach są coraz bardziej od siebie uzależnione. Dynamika wymiany dóbr i usług oraz nowoczesne technologie stymulują powstanie nowych struktur i centrów władzy”<sup>6</sup>.

Globalizacja przejawia się przede wszystkim w szeregu – coraz bardziej i szybciej wzrastających – międzynarodowych powiązań i połączeń pod względem politycznym, ekonomicznym i komunikacyjno-technologicznym, ale i religijnym. Wydaje się, że dopiero z upadkiem berlińskiego muru zaczęła ona nabierać pełnego tempa swojego rozwoju. Jej oddziaływanie jest ambiwalentne. Z jednej strony zbliża nas do siebie i niesie z sobą z całą pewnością wzmocnienie wzajemnej wymiany. Z drugiej zagraża rów-

---

<sup>5</sup> Por. *Entre mondialisation et nation. Quelle Europe? Conclusions de l' Assemblée des Semaines Sociales de France*, „La Documentation Catholique” 94 (1997), 423; por. J. Kowalski, *Moralne problemy zjednoczonej Europy*, „Informator Wyższego Seminarium Duchownego Zakonu Paulinów w Krakowie” 10(1998/99), s. 15.

<sup>6</sup> J. Thesing, *Globalizacja. Europa i XVI wiek*, [w:] *Europa. Fundamenty jedności*, red. A. Dylus, Warszawa 1998, s. 51.

nocześnie naszemu politycznemu samookreśleniu, naszej ekonomicznej niezależności i naszej kulturowej idyntityczności. Dlatego globalizacji towarzyszą przeciwne ruchy, które dążą do wzmocnienia tożsamości regionów czy ludów, nawet za cenę podejrzenia o integryzm czy fundamentalizm. Ludzie poszukują zatem dzisiaj gorączkowo swojej tożsamości w procesie atomizacji. W tym pluralizmie prawd i wartości pojawia się duża szansa dla kultury i religijności jako wyznaczników tożsamości. Dlatego jednoczeniu się świata zaczęło równoległe towarzyszyć nie tylko jednoczenie się chrześcijańskich Kościołów, ale też i wyznawców wszystkich religii.

Mondializacja obejmuje sobą zatem nie tylko ekonomię, ale również – i to w sposób bezpośredni – samego człowieka. Dotyka spraw humanitarnych, dzięki upowszechnieniu się informacji (np. niewiarygodna ilość stacji telewizyjnych, internet), migracji, dzięki przyspieszeniu i rozprzestrzenieniu się transportu oraz kultury przez standaryzację oraz przez internacjonalizację wiedzy i wreszcie duchowości w formie synkretyzmu, a także dzięki spotkaniom różnych religii świata<sup>7</sup>. Uświatowienie jest zatem faktem wraz ze swoimi aspektami pozytywnymi, ale także ze swymi wielkimi problemami. Jan Paweł II, świadomy złożoności tego procesu, wielokrotnie wskazywał już na jego zagrożenia (np. por. *Sollicitudo rei socialis*, *Centesimus annus* czy *Fides et ratio*).

Współczesny rozwój cywilizacji europejskiej określa jednak nie tylko globalizacja, ale także postmodernizm. Postmodernizm oznacza koniec owych holistycznych ideologii (narodowy imperializm, stalinowski marksizm i hitlerowski nazizm), które rościły sobie prawo do reprezentowania i realizowania rozsądku historii. Wspólnym ich fundamentem było założenie, że człowiek jest z natury dobry, co w konsekwencji prowadziło do przekonania o możliwości ludzkiego samobawienia, a tym samym do zakwe-

---

<sup>7</sup> Por. S. Latek, *Globalizacja w Europie*, „Przegląd Powszechny” (1998) nr 7/8 (923/924), s. 51; por. J. Kowalski, *Moralne problemy zjednoczonej Europy*, s. 15n.

stionowania potrzeby zbawienia idącego od Boga czy od Chrystusa w Kościele, aby ostatecznie przejść w całkowitą negację Boga. Ideologie te uważały, że wystarczające dla ludzkiego postępu będzie usunięcie dotychczasowych politycznych i ekonomicznych stosunków i wyzwolenie się (emancypacja) od chrześcijaństwa, które się temu fałszywemu założeniu przeciwstawiało. O błędności tych ideologii świadczy fakt, że w żadnym stuleciu nie wymordowano tyle milionów ludzi w imię ideologicznych systemów, jak w ubiegłej erze. Za kolejną próbę budowy rajów na ziemi bez Boga przyszło zapłacić straszliwą cenę<sup>8</sup>.

Ten koszmarny eksperyment nad samozbawieniem człowieka, jak i jego upadek zbiegła się właśnie z fenomenem, który cechuje współczesną Europę – postmodernizmem (*Postmoderne*). Na początku modernizmu (*Moderne*) stał postulat, aby człowieka i jego godność wyjaśnić z niego samego i żądać jej realizacji. Inspirując się myślą F. Nietzschego i L. Wittgensteina postmoderniści zanegowali uniwersalność rozumu (jego możliwości poznawcze), odrzucili ideę prawdy i obiektywności, a ostatecznie także ideę jedności. Natomiast w obszar życia społecznego wprowadzili zasadę pluralizmu i tolerancji. Główni propagatorzy postmodernizmu: J.-F. Lyotard, R. Rorty, J. Derrida, J. Baudrillard, Z. Bauman negując prawdę obiektywną, zanegowali tym samym własną koncepcję filozofii<sup>9</sup>.

Myśl postmodernistyczna kryje w sobie wiele sprzeczności i nierzadko wywołuje kontrowersje. Trzeba jednak zauważyć i to, że postmodernistyczne teorie zawierają pewną dozę słusznej krytyki dotychczasowego myślenia filozoficznego czy kulturowego. Wymienić tu należy takie zjawiska, jak: tendencja do absolutyzowania idei prawdy; przecenianie zasady posłuszeństwa normom moralnym, kosztem deprecjonowania roli sumienia i osobistej od-

---

<sup>8</sup> Por. A. Napiórkowski, *Usprawiedliwienie grzesznika. Czy potępienia doktrynalne z XVI w. zachowują nadal swoją ważność?*, Kraków 1998, s. 20–23.

<sup>9</sup> Por. Z. Sareło, *Postmodernizm w pigułce*, Poznań 1998, s. 6–23.

powiedzialności za czyny; niedostrzeżenie zasady tolerancji w teoriach filozoficznych, a nierzadko nietolerancja w praktyce. Z drugiej strony nie sposób zgodzić się na twierdzenia postmodernistów, że nasza cywilizacja jest totalnie spaczona, że trzeba odrzucić ciągłość kulturową i tradycji, że należy wyjść poza krąg objawienia judeo-chrześcijańskiego<sup>10</sup>.

Postmodernistyczny pluralizm prawd i wartości z towarzyszącym mu swoistym politeizmem rozczarowuje coraz bardziej. Taki pluralizm może się bowiem utrzymać w społeczeństwie jedynie tak długo, jak długo – nawet nieświadomie – żyje ono z jednej wszystko zespalającej prawdy. Również pojedynczy człowiek może sobie pozwolić na taki pluralizm tylko wtedy, jak długo nie chodzi o poważne zagrożenie: zagrożenie koniecznego respektu dla własnej godności osoby i jak też jego praktycznego myślenia. Odejście od religii objawionej głoszącej powszechną równość wszystkich ludzi (jesteśmy wszyscy dziećmi jednego Boga) spowodowało, że Europa przyjęła fałszywe rozumienie pluralizmu i zainicjowała katastrofalne partykularyzmy. Odrzucono podstawowe chrześcijańskie prawdy głoszące, że człowiek jest stworzony przez Boga i Jemu podobny, że wszyscy jesteśmy zniszczeni przez grzech i wszyscy jesteśmy odkupieni (równość w grzechu i odkupieniu)<sup>11</sup>.

Dzisiaj wchodzimy w drugą fazę postmodernizmu. Jest ona krytyczną rewizją dotychczasowego okresu. Postmodernizm, wprowadzając pluralizm prawd i wartości, żąda otwarcia się na prawdę i na wartości innych. Znakiem tego jest zanikanie ateizmu i pojawiające się nowe zainteresowanie zapomnianymi wymiarami człowieka, jego rozumem i światem religii. To budzi z pewnością nadzieję i jawi się jako zadanie dla teologów, aby

---

<sup>10</sup> Por. tamże, s. 32–33.

<sup>11</sup> Por. W. Kern, *Der Beitrag des Christentums zu einer menschlicheren Welt*, [w:] *Handbuch der Fundamentaltheologie*, hrsg. W. Kern, H. J. Pottmeyer, M. Seckler, 1988, t. IV, s. 288–294.

poddać refleksji na nowo kwestie odpowiedzialności w życiu moralnym, autonomii sumienia, problemy związane z pluralizmem i tolerancją. Współczesny człowiek jest już bowiem rozczarowany propozycjami postmodernistycznymi i zwraca się ku wartościom, jakie niesie chrześcijaństwo. Chrześcijańskie orędzie wychodząc z czasowości i przygodności ziemskiej egzystencji otwiera człowiekowi wymiary ponadczasowe (eschatologiczne) i budzi do poczucia wdzięczności wobec Boga jako Stwórcy i Zbawiciela. Związana z tym „nowa ewangelizacja” powinna – jeśli chce być wiarygodna i bardziej zrozumiała dla dzisiejszego człowieka – łączyć się z „nową” lub raczej z odnowioną chrystologią. A. Nossol postuluje „nowy” obraz Chrystusa<sup>12</sup>.

### Pozachrześcijańskie postrzeganie Jezusa z Nazaretu

W klimacie pluralizmu prawd i wartości należy odnotować jeszcze inne interesujące zjawisko, które także wpisuje się w dal-  
sze tło powstania Deklaracji *Dominus Iesus*. W ostatnich dziesiątkach lat można zaobserwować nie tylko w świecie pozachrześci-  
jańskim, ale i w społeczeństwach o wielowiekowej chrześcijań-  
skiej tradycji – a dziś całkowicie zdechrystianizowanych, ponow-  
ne odkrywanie Jezusa z Nazaretu. Objawia się to w szerokim  
spektrum kultury, poczynając od filmów, komiksów, sztuk tea-  
tralnych, powieści, poezji, a kończąc na filozoficznych esejach po-  
dejmujących temat Jezusa.

Trzeba tu niestety skonstatować, że taki obraz Jezusa, który  
nie jest Chrystusem, wcielonym Bogiem, jest kompletnym zafał-  
szowaniem Jego postaci, gdyż nie odpowiada rzeczywistości Jego  
osoby i działalności. Wszystkie te sposoby ukazywania Jezusa  
ograniczają się w zasadzie do Jezusa historycznego, upatrując ko-

---

<sup>12</sup> Por. A. Nossol, *Chrystologia proegzystencji jako wyjaśnienie tematu Synody. Wypowiedzi Ojców synodalnych*, „L'Osservatore Romano” nr 12 (1999), s. 30.



niec Jego życia w śmierci na krzyżu. Według tych ujęć temat wcielenia jest na ogół przemilczany, a zmartwychwstanie nie ma nic wspólnego z Jezusem i ono też jest najczęściej poddawane zmasowanej krytyce. Zmartwychwstanie jako początek wiary w Jezusa jako Syna Bożego i jako źródło całej chrystologii jest odłączane od postaci Jezusa ziemskiego.

Przykładowo można wymienić kilka nazwisk typowych dla różnych kulturowych kręgów, gdzie dostrzega się wzrastające zainteresowanie historycznym Jezusem<sup>13</sup>. Za przedstawicieli środowiska filozoficznego może uchodzić Karl Jaspers, Ernst Bloch, Milan Machovec czy Leszek Kołakowski. Zapoznajmy się pokrótce z ujęciem Jezusa w myśli Jaspersa.

Współtwórca niemieckiego idealizmu, Karl Jaspers (1883–1969), główny wątek swoich filozoficznych rozważań poświęcił człowiekowi. Idąc śladami św. Augustyna i S. A. Kierkegarda, sens swojej filozoficznej antropologii widział w wyeksponowaniu powiązań człowieka z Bogiem. W tym kontekście czuł się mocno związany z Biblią. Krytycznie oceniając Kościół jako religijną społeczność, występował przeciwko eklezjalnym i teologicznym roszczeniom do posiadania prawdy. Jaspers, będąc przedstawicielem nurtu egzystencjalno-dialogicznego, poświęcił wiele uwagi samemu Jezusowi. Odniósł do Niego pojęcie *normatywny człowiek* (*maßgebender Mensch*). Mówiąc o czasach osiowych, zwrotnych, w których przełomy dokonują się właśnie dzięki normatywnym ludziom, przyrównuje Jezusa do Konfucjusza, Buddy czy Mahometa<sup>14</sup>.

Zdaniem niemieckiego filozofa Jezus się nie ogłosił Mesjaszem, czyli Chrystusem, nie uczynił się Sakramentem w czasie

---

<sup>13</sup> Zob. T. Pöpper, *Der Jesus der Philosophen und der Jesus des Glaubens. Ein theologisches Gespräch mit Jaspers, Bloch, Kołakowski, Garadavsky, Machovec, Fromm, Ben-Chorin*, Mainz 1976; por. Ł. Kamykowski, *Współczesne niechrześcijańskie studia o Jezusie*, „*Analecta Cracoviensia*” 13 (1986), s. 251–271.

<sup>14</sup> Por.: H. Fries, *Der philosophische Glaube: Karl Jaspers, [w:] Ärgernis und Widerspruch*, Würzburg (2) 1968, s. 41–99.

Ostatniej Wieczerzy, nie założył Kościoła. To uczniowie uczynili Go znakiem ofiarującego się Boga, Synem Boga, Chrystusem, samym Bogiem, wzorem do naśladowania. Wyjątkowość Jezusa nie stanowi dla Jaspersa poważnego problemu: „Człowiek dochodzi do Boga również bez wiary w Chrystusa. Jesteśmy chrześcijanami również wtedy, gdy nie wierzymy w Chrystusa jako Boga, który stał się człowiekiem”<sup>15</sup>.

Podobnego obrazu Jezusa dostarcza myśl Blocha, który określa Go jako *Syna Człowieczego* (w sensie zbuntowanego przeciwko Bogu przedstawiciela ludzkości)<sup>16</sup> i w swoim głównym dziele mówi jednocześnie o Jezusie i Karolu Marksie jako bojownikach ludzkiej przyszłości<sup>17</sup>. Czeski neomarksista Machovec zaś pisze o *Jezusie dla ateistów*<sup>18</sup>, a dla Kołakowskiego Jezus jest tylko *prorokiem i reformatorem ludzkości*<sup>19</sup>.

Przykładów wzmożonego zainteresowania osobą i działalnością Jezusa dostarcza też myśl spoza tradycji chrześcijańskiej, a mianowicie niektórzy czołowi przedstawiciele intelektualnego świata żydowskiego. Odmienne nastawienie Żydów do Jezusa w XX wieku charakteryzuje się z jednej strony udziałem żydowskich historyków religii w egzegetycznych badaniach dotyczących czasu oraz dziejów życia i śmierci (w szczególności zaś procesu Jezusa); z drugiej zaś można je uznać za przyjęcie Jezusa do swego narodu, jako ponowne odkrycie Jego żydowskiego pocho-

---

<sup>15</sup> Por. H. Waldenfels, *Kontextuelle Fundamentaltheologie*, Paderborn–München–Wien–Zürich (2) 1988, s. 206. Istnieje także polskie tłumaczenie tej książki: H. Waldenfels, *O Bogu, Jezusie Chrystusie i Kościele – dzisiaj* (tłum. A. Paciorek), Katowice 1993.

<sup>16</sup> Por. A. Napiórkowski, *Jezus w ujęciu akatolickim*, [w:] *Teologia fundamentalna* (t. III). *Objawienie i Chrystus*, red. T. Dzidek, Ł. Kamykowski, A. Kubiś, Kraków 1999, s. 46–47.

<sup>17</sup> Zob. E. Bloch, *Das Prinzip der Hoffnung*, Frankfurt a. M. 1973.

<sup>18</sup> Por. H. Waldenfels, *Kontextuelle Fundamentaltheologie*, s. 209–210.

<sup>19</sup> Por. A. Napiórkowski, *Jezus w ujęciu akatolickim*, s. 47–48; por. H. Waldenfels, *Kontextuelle Fundamentaltheologie*, s. 210–211.

dzenia. Można tu wymienić choćby Józefa Klausnera (1874–1958), który ujmuje Jezusa jako *żydowskiego nacjonalistę*<sup>20</sup>, Marcina Bubera, określającego Jezusa jako *Starszego Brata*<sup>21</sup>, Dawida Flussera, Schaloma Ben-Chorina, który postrzega Mistrza z Nazaretu jako *Brata Jezusa* i wreszcie Pinchasa Lapide, dla którego Jezus jest *Nieporównywalny*<sup>22</sup>.

## **Błędne drogi katolickiej teologii w świecie religijnego pluralizmu**

Dobrze się zatem stało, że właśnie w takiej sytuacji społeczno-ideowej Magisterium Kościoła zajęło zdecydowane stanowisko i przedstawiło naukę wiary katolickiej w kwestii jedyności i powszechności zbawczej tajemnicy Jezusa Chrystusa (por. DI 3). Okazuje się to być tym bardziej zasadne, że w aktualnym dialogu pomiędzy chrześcijańską wiarą i innymi religiami niebezpieczeństwo relatywizacji zaczęło przyjmować zbyt duże rozmiary i zagrażać nie tylko duchowemu dobru członków Kościoła katolickiego, ale ostatecznie też i samemu dialogowi międzyreligijnemu.

Ponadto „równość, będąca podstawą dialogu, dotyczy równej godności osobistej partnerów, nie zaś treści doktrynalnych, ani tym bardziej Jezusa Chrystusa – Boga, który stał się człowiekiem – w odniesieniu do założycieli innych religii” (DI 22).

Ta minimalizacja, przechodząca wręcz w totalne odmawianie Bóstwa Jezusowi z Nazaretu z równoległym nadmiernym akcentowaniem Jego człowieczeństwa na fali religijnego pluralizmu, i niewłaściwe pojmowanie dialogu międzyreligijnego spowodowały wśród katolików przesadne otwarcie się na tego rodzaju

---

<sup>20</sup> Por. A. Napiórkowski, *Jezus w ujęciu akatolickim*, s. 49–50.

<sup>21</sup> Por. H. Waldenfels, *Kontextuelle Fundamentaltheologie*, s. 212–213.

<sup>22</sup> Por. tamże, s. 213–216; por. A. Napiórkowski, *Jezus w ujęciu akatolickim*, s. 51–54.

propozycje. W płaszczyźnie soteriologicznej doszło do twierdzeń o możliwości zbawczego działania Boga poza obrębem jedyne go pośrednictwa Chrystusa. W konsekwencji zaczęto postrzegać inne religie jako dostęp do zbawienia o tej samej wartości, co chrześcijaństwo, a w Jezusie Chrystusie widziano jedynie model czy idealną figurę człowieczeństwa i stawiano Go jako wspaniałą postać na jednej płaszczyźnie z Konfucjuszem, Buddą, Marksem czy Mahatmą Gandhim.

Redukcja Jezusa do religijnego geniusza - według pluralistycznej teologii religii - miała ułatwić „wielkiej ekumenii” (np. H. Küng) osiągnięcie religijnej jedności wszystkich ludzi w ramach jednej wspólnej religii świata oraz w „małej ekumenii” - wspólnotę wszystkich chrześcijan. To zafałszowanie chrześcijańskiego orędzia zbawczego dokonywało się zarówno przez sekty z obszaru tzw. trzeciego świata, jak i przez kręgi akademickie Europy. Można tu przykładowo wymienić latynoamerykańską teologię wyzwolenia (np. L. Boff), teologię azjatycką czy postmetafizyczne myślenie Europy Zachodniej, w których nurcie dochodziło do odrzucania tożsamości historycznej postaci Jezusa z Nazaretu z rzeczywistością Bożą, z samym żywym Bogiem<sup>23</sup>.

Wyłączność zbawienia w Chrystusie relatywizowana była nawet przez niektórych teologów katolickich, zwłaszcza z terenów języka angielskiego, tj. w Indiach i w południowej Azji. Już w 1997 r. pochodzący ze Sri Lanki teolog Tissa Balasuriya został za to ekskomunikowany, choć w rok później ta kara kościelna została zniesiona. Podobne stanowisko prezentował także hinduski jezuita Francis D'Sa. Tymi treściami nasycone były również zapamiętania innego, bardziej znanego, hinduskiego jezuity, Anthony'ego de Mello. Za najbardziej jednak sztandarową postać na płaszczyźnie dialogu międzyreligijnego uchodzi Raimon Panik-

---

<sup>23</sup> Por. G. L. Müller, *Gegen die Intoleranz der Relativisten. Zu der Empörung über die Erklärung der Glaubenskongregation „Dominus Iesus“*, „Deutsche Tagespost“ nr 108, 09.09.00, s. 3.

kar, który w swoich dziełach przenosi tradycję azjatycką na grunt europejski, akcentując wielość ludzkich mądrości. Tym samym jednocześnie dokonuje się u bezkrytycznego i nie przygotowanego czytelnika relatywizacja jedyności i powszechności zbawienia w Chrystusie. Potwierdzeniem jest tu chociażby jego ostatnia książka, którą opublikowano w ubiegłym roku w wydawnictwie „Herder” we Freiburgu pod znamienym tytułem *Boskość we wszystkim*<sup>24</sup>. Kwestionowanie wyjątkowości Chrystusowego zbawienia miało również swoje miejsce na gruncie europejskim. W 1988 r. ukazała się w języku niemieckim książka pt. *Jeden Bóg – wiele religii. Przeciwno chrześcijańskiemu roszczeniu posiadania pełni prawdy* autorstwa Paula F. Knittera. Poglądy te były podzielane przez wielu innych religiologów, jak np. przez angielskiego filozofa religii Johna Hicka, przez ewangelickiego misjologa Michaela von Brücka. Także belgijski jezuita, znany chrystolog, Jacques Dupuis, który dziesiątki lat nauczał w Indiach, a później był docentem na Papieskim Uniwersytecie Gregoriańskim w Rzymie, musiał z tego powodu zaprzestać swojej działalności nauczycielskiej<sup>25</sup>.

Watykańska Deklaracja wzywa teologów, aby się nie bali podkreślać pełni i niepowtarzalnej wyjątkowości prawdy w chrześcijaństwie. Zauważa bowiem, że „nierzadko postuluje się unikanie w teologii takich określeń jak «jedyność», «powszechność», «absolutność», bo ich stosowanie stwarza rzekomo wrażenie, że zbyt przesadnie podkreśla się znaczenie i wartość zbawczego wydarzenia Jezusa Chrystusa w porównaniu z innymi religiami. W rzeczywistości słowa te wyrażają po prostu wierność objawieniu, ponieważ rozwijają treści zaczerpnięte z samych źródeł wiary” (DI 15). Jedynie bowiem Jezus, jako Syn Boży wcielony,

---

<sup>24</sup> Zob. R. Panikkar, *Das Göttliche in allem*, Freiburg 2000, s. 158.

<sup>25</sup> Por. Ch. Strack, *Rom bekräftigt Lehre über die Kirche. Wird es nun weiter „Gemeinsame Erklärungen“ der christlichen Konfessionen in Deutschland geben? – Protestanten irritiert*, „Deutsche Tagespost“ nr 107, 07.09.00, s. 4.

ukrzyżowany i zmartwychwstały, przynosi Boże życie całej ludzkości (por. DI 15).

## Jedyność i powszechność zbawcza Jezusa Chrystusa

W konsekwencji powyższej sytuacji kulturowej ewangeliczna, powszechna misja Kościoła głoszenia „tajemnicy Boga Ojca, Syna i Ducha Świętego oraz tajemnicy wcielenia Syna jako wydarzenia niosącego zbawienie całej ludzkości” (DI 1) została poważnie zagrożona. Te relatywizujące teorie natury filozoficznej, jak i teologicznej utrudniają zrozumienie i przyjęcie objawionej prawdy judeo-chrześcijańskiej. Idee te będące same w sobie niespójne, zaczerpnięte z najprzeróżniejszych tradycji filozoficznych i religijnych, starają się „usprawiedliwić pluralizm religijny nie tylko *de facto*, lecz także *de iure* (czyli jako zasadę)” (DI 4). Deklaracja *Dominus Iesus* wskazuje na ujemne skutki objawiające się w odrzuceniu całego szeregu prawd wiary katolickiej: „prawdy o ostatecznym i całkowitym charakterze objawienia Jezusa Chrystusa, o naturze wiary chrześcijańskiej w odniesieniu do wierzeń innych religii, o natchnionym charakterze ksiąg Pisma Świętego, o osobowym zjednoczeniu między odwiecznym Słowem a Jezusem z Nazaretu, o jedyności ekonomii Słowa wcielonego i Ducha Świętego, o jedyności i zbawczej powszechności tajemnicy Jezusa Chrystusa, o powszechnym pośrednictwie zbawczym Kościoła, o nierozdzielności – mimo odrębności – Królestwa Bożego, Królestwa Chrystusa i Kościoła, o istnieniu w Kościele katolickim jedynego Kościoła Chrystusa” (DI 4).

Relatywizacja, którą przynosi religijny pluralizm, odbiera chrześcijańskiemu objawieniu oraz tajemnicy Jezusa Chrystusa i Kościoła charakter absolutnej prawdy i zbawczej powszechności. Rzymski dokument, odwołując się w tym względzie do soborowej doktryny, stwierdza: „Sobór Watykański II, wierny Bożemu słowu, naucza: «Najgłębsza zaś prawda o Bogu i o zbawieniu

człowieka jaśniej nam przez to objawienie w osobie Chrystusa, który jest zarazem pośrednikiem i pełnią całego objawienia». I przypomina: «Jezus Chrystus więc, Słowo Wcielone, 'człowiek do ludzi' posłany, 'głosi słowo Boże' (por. J 3, 34) i dopełnia dzieła zbawienia, które Ojciec powierzył Mu do wykonania (por. J 5, 36; 17, 4) (...). Ekonomia więc chrześcijańska, jako nowe i ostateczne przymierze, nigdy nie ustanie i nie należy się już spodziewać żadnego nowego objawienia publicznego przed chwalebny ukazaniem się Pana naszego Jezusa Chrystusa (por. 1 Tm 6, 14 i Tt 2, 13)»" (DI 5).

Tylko zatem w Chrystusie dokonało się pełne i ostateczne objawienie zbawczej tajemnicy Boga, dlatego Kongregacja Nauki Wiary niezwykle mocno potwierdza tutaj ostateczny i pełny charakter objawienia Jezusa Chrystusa i odrzuca tezę o ograniczonym, niekompletnym i niedoskonałym charakterze chrześcijańskiego objawienia, które rzekomo znajduje uzupełnienie w objawieniu zawartym w innych religiach (por. DI 6). Chrześcijaństwo nie jest bowiem jakąś religią, jedną z wielu, ale drogą, którą wybrał Stwórca świata, aby swój zbawczy plan objawić w sposób ostateczny całej ludzkości i utworzyć nowy lud Boży z tych, którzy naśladowają Jego Syna.

Sobór Watykański II wyznaje, że „nic nie odrzuca z tego, co w tych religiach jest prawdziwe 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" (NA 2)<sup>26</sup>. Jednak te ziarna prawdy i dobra znajdujące się w sercach niechrześcijan, w innych religiach, sprawia Duch Świę-

---

<sup>26</sup> Deklaracja o stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich „*Nostra aetate*” (NA), [w:] Sobór Watykański II. Konstytucje. Dekrety. Deklaracje, Poznań 1967, s. 507-523.

ty, a istnieją one jedynie dzięki pośrednictwu Jezusa Chrystusa, który jest Prawdą w swojej Osobie.

A ponieważ religie są zakorzenione w dziejach i kulturach ludów, dlatego znajduje się w nich mieszanina dobra i zła. Stąd nie wszystko, co w nich jest, może być widziane jako *praeparatio evangelica*, ale tylko to, co sprawia Duch Boży. W tym kontekście kard. Ratzinger przestrzega, aby nie przymykać oczu na istniejące w tych religiach błędy i zafałszowania, lecz kierować się soborową doktryną<sup>27</sup>, która naucza, że „nieraz jednak ludzie zwiedzeni przez Złego, znikczemnieli w myślach swoich i prawdę Bożą zamienili w kłamstwo, służąc raczej stworzeniu niż Stworzycielowi” (LG 16)<sup>28</sup>.

To głębokie przekonanie Kościoła, że nie ma możliwości zbawczego działania Boga poza obrębem jedyne go pośrednictwa Chrystusa, towarzyszyło mu od samego już początku. Wyraźnie potwierdzają to nowotestamentalne świadectwa. Paweł, zwracając się do wspólnoty w Koryncie, pisze: „A choćby byli na niebie i na ziemi tak zwani bogowie – jest zresztą mnóstwo takich bogów i panów – dla nas istnieje tylko jeden Bóg, Ojciec, od którego wszystko pochodzi i dla którego my istniejemy, oraz jeden Pan, Jezus Chrystus przez którego my jesteśmy” (1 Kor 8, 5-6). „W Nowym Testamencie powszechna wola zbawcza Boga – jak trafnie zauważa Deklaracja – łączy się ściśle z jedynym pośrednictwem Chrystusa: Bóg «pragnie, by wszyscy ludzie zostali zbawieni i doszli do poznania prawdy. Albowiem jeden jest Bóg, jeden też pośrednik między Bogiem a ludźmi, człowiek, Chrystus Jezus, który wydał siebie samego na okup za wielu» (1 Tm 2, 4-6)” (DI 13).

---

<sup>27</sup> Por. J. Ratzinger, *Nicht ein Modell, sondern die Wahrheit in Person. Ein Dialog, der den Anspruch Jesu Christi relativiert, weicht vom Auftrag des Konzils ab*, „Deutsche Tagespost“ nr 108, 09.09.00, s. 5.

<sup>28</sup> *Konstytucja dogmatyczna o Kościele „Lumen gentium” (LG), [w:] Sobór Watykański II. Konstytucje. Dekrety. Deklaracje, Poznań 1967, s. 127-265.*



Dlatego to jednoznaczne przypomnienie i zaakcentowanie jedyności i powszechności zbawczej Jezusa Chrystusa powinno raczej u wszystkich chrześcijan (także prawosławnych, a zwłaszcza protestanckich) wzbudzić uznanie i wdzięczność, że rzymscy katolicy w dobie dzisiejszego religijnego pluralizmu zasadę *solus Christus* przedkładają nad wszystko. Czyżby poszła już w niepamięć *Wspólna Deklaracja o usprawiedliwieniu* podpisana 31 października 1999 r. w Augsburgu, w której sygnatariusze wyraźnie zobowiązali się do głoszenia, że Jezus jest Panem? Czytamy tam: „Luteranie i katolicy uznają za swój wspólny cel wyznawanie we wszystkim Chrystusa; tylko Jemu ponad wszystko należy ufać jako jedynemu Pośrednikowi (1 Tm 2, 5 n.), przez którego Bóg w Duchu Świętym daje samego siebie i obdarza swoimi odnawiającymi darami” (WD nr 18)<sup>29</sup>. A zatem zamiast w sposób nieodpowiedzialny krytykować watykańską Deklarację *Dominus Iesus*, czyż nie lepiej spojrzeć na nią jako na pozytywny przyczynek i wypełnianie ekumenicznych postanowień?

## Wnioski

Z powyższego widać, że powstanie Deklaracji *Dominus Iesus* miało swoje konkretne historyczne tło i zaistniała paląca potrzeba przypomnienia, że „powszechna wola zbawcza Boga Trójjedynego została ofiarowana i spełniona raz na zawsze w tajemnicy wcielenia, śmierci i zmartwychwstania Syna Bożego. Jedynie zatem Jezus Chrystus, jako wcielony Syn Boży, ukrzyżowany, zmartwychwstały, z polecenia Ojca i w mocy Ducha Świętego przynosi objawienie (por. Mt 11, 27) i życie Boże (por. J 1, 12; 5, 25–26; 17, 2) całej ludzkości i każdemu człowiekowi. Dlatego można i trzeba

---

<sup>29</sup> *Wspólna Deklaracja w sprawie nauki o usprawiedliwieniu*. Projekt ostateczny. Światowa Federacja Luterska i Papieska Rada ds. Jedności Chrześcijan, tłum. K. Karski, SiDE 2 (40) 1997, s. 67–86.

twierdzić, „że Jezus Chrystus ma szczególne i jedyne, Jemu tylko właściwe, wyłączne, powszechne i absolutne znaczenie i wartość dla rodzaju ludzkiego i jego dziejów. Jezus jest bowiem Słowem Bożym, które stało się człowiekiem dla zbawienia wszystkich” (DI 15).

Tekst Deklaracji obejmuje i przypomina przede wszystkim wypowiedzi Magisterium Kościoła zawarte w dokumentach Soboru Watykańskiego II. Dziwić się zatem należy, że to przypomnienie nauki *Vaticanum II* tak zabolalo prawosławnych czy też ewangelickich chrześcijan w kwestii jedyności i jedności Kościoła katolickiego. Z jeszcze większym zdziwieniem trzeba by chyba odebrać komentarz odnośnie do *Dominus Iesus* znanego katolickiego ekumenisty z Lublina, który traktuje powyższą Deklarację jako „wielkie rozczarowanie”<sup>30</sup>. Ale tylko ekumeniczni utopiści, którzy odeszli od doktryny Soboru Watykańskiego II – jak zauważa kard. J. Meissner z Kolonii – mogą być nim rozczarowani. To, co oczywiste w katolickiej doktrynie, jakby popadło w ostatnich dziesięcioleciach w zapomnienie, dlatego dokument ten stał się na dzień dzisiejszy po prostu konieczny i potrzebny<sup>31</sup>.

Z kolei nie tyle zaskoczenie, co raczej potwierdzenie istniejących już od dawna po większej części nieuzasadnionych awersji i uprzedzeń u niemieckich teologów wobec Rzymu (*der antirömische Affekt*) wywołuje ich niedawne oświadczenie. Na swoim zjeździe w dniach 20 i 21 września 2000 r. we Freising k. Monachium stowarzyszenie teologów dogmatycznych i fundamentalnych niemieckojęzycznego obszaru – inspirowane szczególnie stanowiskiem prof. dr. Petera Hünermanna z Tybingi – opublikowało oświadczenie (*Freisinger Erklärung*) będące jednoznaczną krytyką Deklaracji *Dominus Iesus* i wezwało do uznania Kościołów, które

---

<sup>30</sup> Por. W. Hryniewicz, *Niepojęty Bóg. Wokół ostatnich dokumentów Kongregacji Nauki Wiary*, „Tygodnik Powszechny” nr 41, 08.09.00, s. 1 i 10.

<sup>31</sup> Por. J. Meissner, *Nur ökumenische Utopisten können enttäuscht sein*, „Deutsche Tagespost” nr 109, 12.09.00, s. 5.

wyszły z Reformacji. Niestety brak tam jakiegokolwiek rzeczowej argumentacji, a tym bardziej związków teologów z Urzędem Nauczycielskim Kościoła<sup>32</sup>.

Kongregacja Nauki Wiary pragnie wykluczyć wszelkie zafałszowania i nieścisłości, które pojawiły się w ostatnich latach na terenie katolickiej nauki wiary, a zwłaszcza szerzące się relatywistyczne przekonanie, że wszystkie religie stanowią równoważną drogę zbawienia. Dlatego też precyzuje i uściśla jedyność i wyłączność osiągnięcia zbawienia w Jezusie Chrystusie. „Nie ma w żadnym innym zbawienia, gdyż nie dano ludziom pod niebem żadnego innego imienia, w którym moglibyśmy być zbawieni” (Dz 4, 12). Wcielony Bóg jest jedynym pośrednikiem i drogą zbawienia. A ponieważ jest On dla nas obecny w Ciele swoim, którym jest Kościół, wynika stąd konieczność Kościoła w porządku zbawienia, do którego ludzie dostają się przez chrzest jak przez bramę (por. DI 20). Sprzeczne jest zatem z wiarą katolicką rozumienie Kościoła jako jednej z wielu dróg zbawienia, istniejącej obok innych.

Deklaracja odrzuca więc zdecydowanie postawę indyferentyzmu – jaka wypływa z religijnego relatywizmu – głoszącą, że każda religia ma taką samą wartość jak inne. Wprawdzie różne tradycje religijne zawierają i ofiarowują elementy religijności, które pochodzą od Boga, ale ich wyznawcy znajdują się w sytuacji bardzo niekorzystnej w porównaniu z tymi, którzy posiadają w Kościele katolickim pełnię środków zbawczych.

Pismo Kongregacji Nauki Wiary zakwalifikowane przez papieża Jana Pawła II jako *certa scientia ed apostolica sua auctoritate* nie wniosło w zasadzie nic nowego w nauczanie Kościoła. Jak zauważa Prefekt tej Kongregacji ma ono podwójne zadanie do wypełnienia. Z jednej strony idzie o danie świadectwa wobec

---

<sup>32</sup> Zob. *Reformatorsche Kirchen anerkennen. Im Wortlaut die „Freisinger Erklärung“ der Dogmatiker und Fundamentalthologen*, „Deutsche Tagespost“ nr 119, 05.10.00, s. 5.

świata, „dla niewiernych, których umysły zaślepił bóg tego świata, aby nie olśnił ich blask Ewangelii chwały Chrystusa, który jest obrazem Boga” (2 Kor 4, 4). Z drugiej zaś idzie o przedłożenie wiernym Kościoła rzymskokatolickiego obowiązującej nauki, która by ich kierowała, inspirowała i dawała orientację zarówno na płaszczyźnie badań teologicznych, jak i w działalności pastoralnej i misyjnej<sup>33</sup>.

### **Budda oder Jesus?**

#### **Der religiöse Pluralismus und die Relativierung der Einzigkeit und der Heilsuniversalität Jesu Christi im Lichte der Erklärung der Kongregation für die Glaubenslehre *Dominus Iesus* Zusammenfassung**

Die neulich erschienene vatikanische Erklärung *Dominus Iesus* (06.08.2000) hat in der Öffentlichkeit viel Kritik hervorgerufen. Es ist erstaunlich, dass diese heftigen Proteste und die Empörungen vor allem in ökumenischen Kreisen zu hören sind. Man muß leider vermuten, dass dem Inhalt des römischen Dokuments nicht genug Aufmerksamkeit gewidmet wurde. Denn die Erklärung der Kongregation für die Glaubenslehre befaßt sich hauptsächlich mit dem interreligiösen Dialog und nicht mit dem Ökumenismus, wie das von den Kritikern behauptet wird.

In den christlich geprägten Gesellschaften von heute bewirkte die pluralistische Religionstheologie, dass die Gleichheit der einmaligen geschichtlichen Gestalt Jesu von Nazareth mit der Wirklichkeit Gottes, mit dem lebendigen Gottes selbst, nicht mehr klar erkannt und sogar abgelehnt wurde. Infolge des religiösen Relativismus verbreitete sich die irrige Auffassung, dass die Anhänger aller Religionen das Heil auf gleichwertigen Wegen

---

<sup>33</sup> Por. J. Ratzinger, *Nicht ein Modell, sondern die Wahrheit in Person*, s. 5.

erlangen können und dass die Religionen der Welt gleichwertig zur christlichen Offenbarung sind. Vor dem Hintergrund dieser Heilsangebote der verschiedenen Religionen erinnert dieses wichtige Dokument *Dominus Iesus* daran, dass Jesus Christus allein der Messias ist. Nur er ist „der Sohn des lebendigen Gottes“ (Mt 16, 16), „in ihm allein wohnt wirklich die ganze Fülle Gottes“ (Kol 2, 9), er ist der Einzige, durch den wir gerettet werden (vgl. Apg 4, 12).