

Krystian Kałuża¹
kkałuza@uni.opole.pl
ORCID: 0000-0002-7605-8132
Instytut Nauk Teologicznych
Uniwersytet Opolski

Dialog czy przepowiadanie? Działalność misyjna Kościoła w kontekście dialogu międzyreligijnego

Dialogue or Preaching?

Missionary Activity of the Church in the Context
of Interreligious Dialogue

Cytowanie: Kałuża K., 2023, Dialog czy przepowiadanie? Działalność misyjna Kościoła w kontekście dialogu międzyreligijnego, Nurt SVD, t. 153, nr 1, s. 132-157.

Streszczenie

Celem artykułu jest próba określenia relacji między działalnością misyjną Kościoła a dialogiem międzyreligijnym w świetle dokumentów *Magisterium Ecclesiae* oraz teologii katolickiej. Na początku omówiono pojęcie i cel misji oraz ukazano nowe spojrzenie na religie niechrześcijańskie, jakie przyniósł Sobór Watykański II. Ponieważ zgodnie z nauczaniem tegoż Soboru Kościół jest powszechnym sakramentem zbawienia (KK, nr 48), w kolejnym kroku ukazano relację między Kościołem a zbawieniem. W dwóch ostatnich punktach omówiono teologiczne podstawy dialogu międzyreligijnego oraz określono relację dialogu do przepowiadania. Autor dochodzi do wniosku, że nie ma sprzeczności między dialogiem a przepowiadaniem, zaś dokumenty kościelne sytuują dialog wewnątrz misji chrześcijańskiej. Dokumenty te podkreślają jednocześnie, że dialog ma wartość samą w sobie. Dialog i przepowiadanie, choć stykają się ze sobą i przecinają się nawzajem, nie są identyczne. W efekcie Kościół nie widzi sprzeczności między głoszeniem Jezusa Chrystusa a dialogiem międzyreligijnym i pragnie, aby „oba te elementy zachowały swą ścisłą więź i zarazem swą odrębność” (RM, nr 55).

¹Ks. dr hab. Krystian Kałuża, prof. UO – teolog fundamentalny, religiolog, dyrektor Instytutu Nauk Teologicznych UO

Słowa kluczowe: religie niechrześcijańskie, dialog międzyreligijny, misje, przepowiadanie, Kościół, zbawieni.

Abstract

The article attempts to define the relationship between the Church's missionary activity and interreligious dialogue in the light of the documents of the *Magisterium Ecclesiae* and Catholic theology. At the beginning it discusses the concept and purpose of mission and shows the new perspective on non-Christian religions brought by the Second Vatican Council. According to the Council's teaching, the Church is the universal sacrament of salvation (LG 48), then the relationship between the Church and salvation is shown. The last two sections discuss the theological basis of interreligious dialogue and define the relationship of dialogue to preaching. The author concludes that there is no contradiction between dialogue and preaching, and that Church documents situate dialogue within Christian mission. At the same time these documents emphasise that dialogue has a value in itself. Although dialogue and preaching meet and intersect each other, they are not identical. As a result the Church does not see a contradiction between the proclamation of Jesus Christ and interreligious dialogue and wishes that "the two retain their close relationship and at the same time their distinctiveness" (RMis, no. 55).

Keywords: non-Christian religions, interreligious dialogue, missions, preaching, Church, salvation.

Wstęp

Relacja dialogu międzyreligijnego do działalności misyjnej Kościoła stanowi jedno z głównych zagadnień współczesnej misjologii. Żyjemy dziś niewątpliwie w epoce dialogu kultur i religii. Dlatego niektórzy teologowie wyrażają opinię, iż misją Kościoła jest dialog i tylko dialog. Na tradycyjne przepowiadanie Jezusa Chrystusa oraz Jego Ewangelii, nawracanie, a także zakładanie wspólnot kościelnych nie ma – ich zdaniem – już miejsca. Taka bowiem misja klóciłaby się z poszanowaniem sumienia i wolności wyznawców religii niechrześcijańskich.

Inni, być może w reakcji na to skrajne stanowisko, uważają, że dialog międzyreligijny może być co najwyżej rozumiany jako „przygotowanie” do prawdziwej i zasadniczej misji ewangelizacyjnej Kościoła. W żadnym przypadku nie należy jednak uznawać go za istotny element misji jako takiej. Zwolennicy tej opcji mają za sobą wielowiekową praktykę misji Kościoła, która skupiała się na przepowiadaniu, nawracaniu oraz udzielania chrztu. Jak zatem określić relację misji do dialogu międzyreligijnego? Jak te dwie rzeczywistości wpisują się w ewangelizacyjną tożsamość Kościoła? Czy można je ze sobą pogodzić?

Celem artykułu jest próba określenia relacji między działalnością misyjną Kościoła *ad gentes* a dialogiem międzyreligijnym. By zrealizować ów cel, omówi się najpierw pojęcie i cel misji oraz ukaże się nowe spojrzenie na religie niechrześcijańskie w świetle teologii katolickiej. Ponieważ jeden z podstawowych celów działalności misyjnej stanowi zakładanie Kościoła, który zgodnie z nauczaniem Soboru Watykańskiego II jest sakramentem jedności (KK, nr 9; KL, nr 26) oraz powszechnym sakramentem zbawienia (KK, nr 48), w kolejnym kroku ukaże się relację między Kościołem i zbawieniem. Osobnego omówienia wymaga rozumienie dialogu międzyreligijnego. Ukazanie teologicznych podstaw tegoż dialogu będzie bezpośrednim wprowadzeniem do ostatniej części przedłożenia, w której podjęta zostanie problematyka relacji dialogu do przepowiadania. Istotnym punktem odniesienia niniejszego opracowania będą dokumenty ostatniego Soboru oraz inne orzeczenia Magisterium Ecclesiae, dotyczące dialogu i misyjnej działalności Kościoła.

1. Pojęcie i cel misji

Słowo „misje” używane jest zarówno w znaczeniu świeckim, jak i religijnym. Najpierw oznacza ono posłanie w celu wykonania określonego zadania. Stąd mówi się dziś o misji gospodarczej, politycznej, charytatywnej itd., a także o misji różnych instytucji czy organizacji. W znaczeniu religijnym (teologicznym) możemy mówić o misji Kościoła rozumianej jako posłannictwo oraz o misjach czy misji *ad gentes*.

Choć Kościół jest misyjny od samego początku, to jednak dzisiejsze rozumienie misji kształtowało się powoli i nie bez trudności. Pierwsza z nich pojawiła się już w samym określeniu pojęcia „misje”. Dla nazwania tej działalności Kościoła do XVII wieku stosowano wiele określeń, m.in. rozkrzewianie (szerzenie) wiary lub religii chrześcijańskiej, nawracanie pogan, niesienie zbawienia ludom barbarzyńskim, rozszerzanie Kościoła, co spowodowało powstanie niejasności w rozumieniu sensu misji i zadań wchodzących w jej zakres (Müller, 1989, s. 35; Kowalak, 2016, s. 8-25).

Trudności ze sprecyzowaniem pojęcia misji związane są m.in. z tym, iż w Piśmie Świętym termin ten nie występuje. Na określenie misyjnej działalności Kościoła Nowy Testament używa takich sformułowań jak: „głosić w drodze słowo” (Dz 8,4), „głosić, że Jezus jest Synem Bożym” (Dz 9,20), „służyć Ewangelii” (Flp 2,22), „spełniać posłannictwo w imieniu Chrystusa” (2Kor 5,20). Określenia te, chociaż

wieloznaczne, nie tylko dobrze oddają treść terminu „misje”, lecz także zwracają uwagę na jego dynamizm, używając takich słów jak: „iść”, „głosić”.

Po raz pierwszy termin „misje” został użyty w sprawozdaniu generała jezuitów Jakuba Leyneza z 1558 roku, opisującym działalność zakonu wśród maronitów. Również w dekrete erekcyjnym Kongregacji Rozkrzewiania Wiary z 1622 roku słowa *missio* i *missiones* posiadają właściwe sobie znaczenia. Jednak na pogłębione wyjaśnienie terminu „misje” trzeba było jeszcze długo czekać. Dopiero Sobór Watykański II w Dekrecie *Ad gentes* (1965) podał jasno sprecyzowaną definicję misji, wyróżniając misję w sensie ogólnego posłannictwa Kościoła (do całego świata i każdego człowieka) oraz misje jako „specjalne przedsięwzięcia, które wysłani przez Kościół głosiciele Ewangelii, idąc na cały świat, podejmują celem wykonania zadań głoszenia Ewangelii i zakładania Kościoła wśród narodów i grup społecznych jeszcze niewierzących w Chrystusa” (DM, nr 6). Działalność misyjna Kościoła *sensu stricto* odnosi się zatem do tych, którzy „jeszcze nie wierzą”. Akcent położony na słowa: „jeszcze nie” w istotny sposób odróżnia działalność misyjną od duszpasterskiej czy reewangelizacyjnej, chociaż często są one sobie bliskie. Sobór wniósł ponadto inny ważny wkład w rozumienie misji Kościoła, określając Kościół – za Yves'em Congarem (Congar, 1937) – jako „misyjny ze swej natury” (DM, nr 6). Oznacza to, że działalność misyjna stanowi istotny element tożsamości chrześcijańskiej, co nie znaczy, że każdy chrześcijanin musi być bezpośrednio w nią zaangażowany.

Kwestie terminologiczne rozstrzygnął ostatecznie Jan Paweł II w encyklice *Redemptoris missio*, ogłoszonej w 25-lecie soborowego dekretu *Ad gentes* oraz w 15-lecie adhortacji *Evangelii nuntiandi*. Podtrzymując soborowe określenie Kościoła jako misyjnego ze swej natury (RM, nr 1), papież uznał aktywność misyjną za przejaw żywotności Kościoła, zaś jej osłabienie za przejaw kryzysu wiary (RM, nr 2)². Wśród różnych form „działalności wewnątrz jednej jedynej misji Kościoła” (RM, nr 33) należy wyróżnić:

1° „misję ad gentes”, skierowaną do tych, którzy jeszcze nieznają *Chrystusa* i Jego Ewangelii;

²Zdaniem Jana Pawła II zaangażowanie misyjne jest „nastawione przede wszystkim na cel wewnętrzny: odnowę wiary i życia chrześcijańskiego. Misje bowiem odnawiają Kościół, wzmacniają wiarę i tożsamość chrześcijańską, dają życiu chrześcijańskiemu nowy entuzjazm i nowe uzasadnienie. Wiara umacnia się, gdy jest przekazywana!” (RM, nr 2).

2° „działalność duszpasterską Kościoła”, prowadzoną wśród właściwie ukształtowanych wspólnot chrześcijańskich. Papież zwraca uwagę na fakt, że praca duszpasterska zawsze winna posiadać wymiar misyjny nie tylko w sensie stałego wychodzenia naprzeciw człowiekowi i nowym warunkom, lecz także świadomego włączania parafii w misję *ad gentes*;

3° „nową ewangelizację” względnie „reewangelizację” – jako forma „pośrednia” odnosi się do terenów i sytuacji, w których grupy ochrzczonych utraciły żywy sens wiary lub gdzie procesy laicyzacji zredukowały wiarę wyłącznie do poziomu obrzędów.

Papież zwraca uwagę, że nie można zacierać różnic między pracą duszpasterską, nową ewangelizacją i specyficzną działalnością misyjną na niekorzyść tej ostatniej (RM, nr 34). Bez misji *ad gentes* Kościół utraciłby sens swego istnienia.

Kodeks prawa kanonicznego omawia problem misji w kanonach 781-792. Podkreśla się tam, że obowiązek misyjny stanowi główne zadanie całego Ludu Bożego, same zaś misje definiuje się jako „działalność, dzięki której zaszczepia się Kościół w narodach i wspólnotach, w których jeszcze się nie zakorzenił” (KPK, kan. 786). Kodeks poświęca również uwagę misjonarzom, zauważając, iż są oni posłani przez Kościół, co stanowi istotny element misji (KPK, kan. 784).

Kolejny problem stanowi określenie celu działalności misyjnej Kościoła. Na przestrzeni wieków cel ten różnie określano w zależności od samego rozumienia słowa „misje”. Można tu wymienić następujące stanowiska:

1° rozkrzewianie wiary – Kongregacja Rozkrzewiania Wiary (Sacra Congregatio de Propaganda Fide), powołana przez papieża Grzegorza XV w 1622 roku w celu przeciwstawienia się politycznej i kolonialnej ekspansji Portugalii, według słów bulli erekcyjnej *Inscrutabili Divinae* miała być dykasterią papieską „dla rozkrzewiania wiary w całym świecie”. Bulla stwierdza, że chodzi o głoszenie Ewangelii wszelkiemu stworzeniu, o gromadzenie ze wszystkich czterech krańców ziemi nieznających Boga i niewierzących w Niego, pogrążonych w pożałowaniu godnych błędach, o doprowadzenie ich do Owczarni Chrystusa i uznania Pasterza i Pana owczarni³;

2° nawracanie pogan – działalność misyjna zmierza przede wszystkim ku temu, aby ci, którzy jeszcze nie znają Chrystusa, poznali Go i z wiarą zwrócili się do Niego, uznając Go za Pana i Zbawiciela.

³Por. Gregorio XV, *Inscrutabili Divinae*, <https://www.lacabalesta.it/biblioteca/DocumentiPapali/GregorioXV/InscrutabiliDivinae.html> (dostęp: 28.03.2023).

Głoszenie Jezusa jest dla pogan rzeczywiście Dobrą Nowiną, zaś jego skutkiem jest nawrócenie (*metanoia*) i wejście na drogę zbawienia⁴;

3° zakładanie Kościoła – tak widział to już św. Paweł i tak też postępował Kościół w każdej epoce. Również dziś naczelny cel misji upatruje się w zakładaniu nowych Kościołów w sensie nowych wspólnot całkowicie zakorzenionych w swoim narodzie, z własną hierarchią, z własnymi zwyczajami i formami kultu (RM, nr 48 i 52).

W XX wieku, w okresie międzywojennym, toczyła się wśród misjologów „wielka dyskusja”, dotycząca istoty i celu misji. Wiodące były tutaj trzy szkoły: lowańska, monastyrska, paryska.

Szkoła w Louvain (P. Charles, A. Seumois, J. Masson) jako cel misji postrzegała zakładanie Kościoła (*plantatio Ecclesiae*), rozumianego jednak w znaczeniu instytucjonalnym i terytorialnym, co było wyraźnie naznaczone polemiką z reformacją i będącą reakcją na nią Bellarminowską koncepcją Kościoła. Takie rozumienie celu misji przetrwało do pierwszej połowy XX wieku. Znajdowało ono także akceptację ze strony *Magisterium Ecclesiae* i wiązało się z panującym wówczas w teologii katolickiej eklezjocentryzmem. Natomiast według szkoły w Münster, będącej pod wpływem misjologii protestanckiej (G. Warneck), cel działalności misyjnej stanowiło przepowiadanie Ewangelii (*praedicatio*). Było to ujęcie bardziej chrystologiczne, a jednocześnie personalistyczne, gdyż obejmowało również osobiste nawrócenie pod wpływem głoszenia Dobrej Nowiny. Szkoła paryska (N. Dunas, A.M. Henry) rozumiała natomiast misję jako przepowiadanie Ewangelii wśród niewierzących, dokonujące się w kontekście środowiska społecznego. Mamy tu więc do czynienia z koncepcją *praedicatio*, poszerzoną o wymiar socjologiczny (Kasprzak, 2000, s. 175; Kowalak, 2016, s. 19). Sobór Watykański II uwzględnił obydwie tendencje, uznając, że podstawowym celem misji *ad gentes* jest głoszenie Ewangelii i zakładanie Kościoła (DM, nr 6).

Jan Paweł II, określając cel misji, zbliżył się do stanowiska szkoły z Louvain: „Celem misji wśród narodów jest zakładanie wspólnot chrześcijańskich, rozwijanie Kościołów aż do całkowitej dojrzałości. To jest główne, istotne zadanie działalności misyjnej, nie można więc uznać jej za naprawdę spełnioną, dopóki nie doprowadzi ona do zbudowania Kościoła partykularnego, zdolnego do normalnego działania”

⁴W tej koncepcji, bazującej na przedsoborowym ujęciu relacji Kościoła do niechrześcijan, być poganinem znaczyło tyle, co nie znać Jezusa Chrystusa. W teologii współczesnej pojęcie to wyszło z użycia. Również Sobór Watykański II nie posługuje się tym terminem.

w miejscowym środowisku” (RM, nr 48). Nie oznacza to, że zadanie głoszenia zostaje pominięte; jest ono dopełnione w założeniu Kościoła.

Istnieją ponadto inne, dalsze cele misji, jak praca na rzecz rozwoju, rozumiana jako pomoc materialna oraz troska o rozwój duchowy człowieka (edukacja, troska o zdrowie, ochrona godności osoby ludzkiej, w tym szczególnie kobiet i dzieci) oraz zabieganie o sprawiedliwość i pokój na świecie (DM, nr 42). Celem działalności misyjnej Kościoła jest również troska o królestwo Boże i widziany w tej perspektywie cel eschatologiczny, jakim jest powszechne zbawienie w Chrystusie.

2. Nowe spojrzenie na religie niechrześcijańskie⁵

U podstaw działalności misyjnej Kościoła leżała też określona ocena religii niechrześcijańskich. Generalnie można powiedzieć, że teologia chrześcijańska zbliżała się do problematyki innych religii bardzo powoli. Przez wiele wieków był to w zasadzie problem możliwości zbawienia indywidualnych niechrześcijan w Jezusie Chrystusie; religiami jako konkretnymi systemami, w których żyją niechrześcijanie, praktycznie się nie zajmowano. Owszem, zauważano ich obecność, często nawet podejmowano z nimi dyskusje i toczono spory, zwłaszcza w kontakcie z judaizmem i islamem, jednak ocena tych religii była zdecydowanie negatywna: wszystkie one jawiły się jako religie fałszywe w przeciwieństwie do jedynej prawdziwej religii, jaką jest chrześcijaństwo. W centrum teologicznych zainteresowań nie stawiano zatem religii, lecz ich członków, określanych bez względu na wyznawaną religię mianem pogan⁶ (wyjątkiem byli Żydzi, wyznawcy judaizmu) (Kałuża, 2011a, s. 117). Wśród Ojców Kościoła (Justyn, Klemens Aleksandryjski, Ireneusz) istniał wprawdzie wyraźny prąd myślowy, dostrzegający pewne wartości w „pogaństwie”, nie miało to jednak wpływu na jego ogólną ocenę (Ledwoń i Szram, 2012).

W teologii średniowiecza, poza nielicznymi wyjątkami (Aleksander z Hales, Hugon od św. Wiktora, Piotr Lombard, Piotr Abelard, częściowo Tomasz z Akwinu), dominowało przekonanie o niemożliwości zbawienia bez chrztu, wiary w Ewangelię i formalnej

⁵Kałuża, 2022, s. 182-184.

⁶Pojęcie *paganus* (łac. *pagus* wieś) wprowadził do Wulgaty św. Hieronim na określenie nieschrystianizowanych jeszcze mieszkańców wsi Imperium Rzymskiego (chrześcijaństwo rozprzestrzeniło się głównie w miastach). Dopiero z czasem zyskało ono znaczenie pejoratywne.

przynależności do Kościoła, przy czym przyjmowano, że Ewangelia została już ogłoszona wszystkim narodom, w związku z czym ten, kto jej nie zna, sam ponosi za to winę bądź też żyje w warunkach uniemożliwiających dotarcie doń misjonarza (Sesboüé, 2012, s. 152). W tym ostatnim przypadku można było osiągnąć zbawienie na drodze indywidualnej bądź to dzięki życiu zgodnemu z sumieniem, bądź to na podstawie specjalnego oświecenia, którego Bóg mógł udzielić takiemu człowiekowi za pośrednictwem anioła, a nawet pewnych praktyk prorockich. W konsekwencji teologowie okresu scholastyki i neoscholastyki koncentrowali się na nadzwyczajnych drogach wiodących do wiary w Ewangelię, odchodząc od poszukiwań wartości zbawczych w samych religiach. Sytuacja taka utrzymywała się w zasadzie do XX wieku. Sprzyjało temu szereg czynników, zwłaszcza utrwalona w teologii ekskluzywistyczna zasada *extra Ecclesiam nulla salus*, czego efektem było przekonanie o niemożliwości osiągnięcia zbawienia bez chrztu i wiary w Jezusa Chrystusa, a tym samym bez formalnej przynależności do Kościoła. Taka teologia w sposób oczywisty inspirowała misyjną działalność Kościoła, której podstawowym celem było ratowanie dusz (Ledwoń, 2015, s. 21; Kubacki, 2018, s. 16-42).

Czasy nowożytne stanowiły okres odkryć geograficznych. Poznanie nowych lądów, ludów i religii jawiło się wręcz szokująco dla europejskiej teologii i jej tradycyjnych doktryn na temat zbawienia niechrześcijan; postawiło także pod znakiem zapytania *status post Evangelium promulgatum*. Mimo to nic nie było w stanie zmienić ugruntowanego w chrześcijaństwie przekonania o braku zbawienia poza widzialnymi strukturami Kościoła. Z czasem radykalny ekskluzywizm zaczął stopniowo przeradzać się w ekskluzywizm otwarty, uznający możliwość zbawienia tych, którzy nie poznali jeszcze Chrystusa i Jego Ewangelii, jednak wyłącznie na drodze indywidualnej, tzn. pomimo religii, w których żyli, a nawet wbrew nim (Schmidt-Leukel, 2005, s. 97-107).

Jeśli chodzi o same religie niechrześcijańskie, należy stwierdzić, że do czasów Soboru Watykańskiego II Kościół nie wypowiedział się wprost na ich temat. Czynił to jedynie pośrednio, zajmując stanowisko w kwestii zbawienia niewiernych, indyferentyzmu religijnego, wyłączności zbawienia w Chrystusie, przynależności do Kościoła oraz prowadzenia misji *ad gentes*. Tradycyjna doktryna Kościoła w tej materii opierała się na utrzymanej w duchu chrześcijańskiego ekskluzywizmu interpretacji zasady *extra Ecclesiam salus nulla*, którą zapoczątkował Fulgencjusz z Ruspe (zm. 533), a następnie potwierdziły Sobory

Laterański IV (1215) oraz Florencki (1442). Warto jednak podkreślić, że Magisterium zawsze wyraźnie odcinało się od jakiegokolwiek doktryny, kwestionującej udzielanie łaski poza widzialnymi granicami Kościoła (np. Klemens XI potępił w 1713 roku zdanie jansenisty Paschazjusza Quesnella: *Extra Ecclesiam nulla conceditur gratia*). Oznacza to, że pośrednio dopuszczano możliwość osiągnięcia zbawienia przez niechrześcijan, traktowanych wszakże indywidualnie, niezależnie od wyznawanej religii (Ledwoń, 2015, s. 23).

Pierwsza wypowiedź magisterialna, odnosząca się wprost do kwestii zbawienia niechrześcijan, jakkolwiek nie do ich religii, pojawiła się w mowie konsystorialnej Piusa IX *Singulari quadam* (1854). Papież podkreślił w niej, że chociaż Kościół jest niezbędny do osiągnięcia zbawienia, to jednak niechrześcijanie, żyjący w niepokońskiej nieznamości Chrystusa, mogą być zbawieni przez Boga. W encyklice Piusa XII *Mystici Corporis* (1943) pojawiła się doktryna o przynależności niechrześcijan do Kościoła na podstawie pragnienia (*voto ac desiderio*) – i to nawet nieświadomionego (*votum Ecclesiae imlittitum*). Ale dopiero Paweł VI w encyklice *Ecclesiam suam* (1964) potraktował wyznawców innych religii jako partnerów dialogu prowadzonego przez Kościół z całym światem.

Przełom w teologicznej ocenie religii niechrześcijańskich przyniósł dopiero Sobór Watykański II (1962-1965), który jako pierwszy w dziejach poświęcił tej kwestii odrębny dokument – deklarację *Nostra aetate*. Powstaniu deklaracji sprzyjało szereg czynników, m.in. zmieniający się klimat wokół religii niechrześcijańskich w samej teologii. Znaczące były tutaj dwa kierunki. Pierwszy, reprezentowany przez Jeana Daniélou, Henri de Lubaca i innych, wyrażał przekonanie, że religie niechrześcijańskie zasadzają się na przymierzu z Noem, czyli przymierzu kosmicznym, które zakłada objawienie się Boga w przyrodzie i w świadomości, i które jest odmienne od przymierza z Abrahamem. Religie, ponieważ zachowują treść tego kosmicznego przymierza, posiadają wartości pozytywne, które jednak jako takie nie mają wartości zbawczej. Są one „znakami oczekiwania”, ale także „kłodami rzuconymi pod nogi” z powodu grzechu. Choć same z siebie prowadzą od człowieka do Boga, to jednak jedynie w Chrystusie i Jego Kościele osiągają swoje dopełnienie i ostateczne wypełnienie (stąd kierunek ten określany jest mianem „teorii wypełnienia”) (Kałuża, 2011b, s. 176).

Drugi kierunek, reprezentowany przez Karla Rahnera, opierał się na przekonaniu, że dar łaski, niosącej zbawienie, dociera do wszystkich ludzi i że mają oni pewną świadomość, niekoniecznie poddaną

refleksji, jego działania oraz jego światła. Religie – dzięki charakterystycznej dla istoty ludzkiej naturze społecznej – jako społeczne wyrazy stosunku człowieka z Bogiem pomagają swoim wyznawcom przyjąć łaskę Chrystusa, niezbędną do zbawienia, a także otworzyć się na miłość bliźniego, którą Jezus utożsamia z miłością do Boga. W tym znaczeniu mogą one posiadać wartość zbawczą, jakkolwiek zawierają elementy ignorancji, grzechu, przewrotności (Kałuża, 2011b, s. 182).

Wspomniana wcześniej deklaracja *Nostra aetate* nie miała charakteru dogmatycznego, lecz pastoralny. Niemniej jednak w wielu dokumentach Soboru (w tym we wszystkich konstytucjach soborowych) obecne są treści, które pozwalają na pozytywną ocenę religii niechrześcijańskich. Najkrócej rzecz ujmując, ich wyznawcy (podobnie jak wszyscy ludzie) objęci są powszechną wolą zbawczą Boga oraz pozostają w zasięgu oddziaływania Misterium Paschalnego Chrystusa. Boża Opatrzność nie pozostawiała ich nigdy bez skutecznej pomocy w ich dążeniach ku zbawieniu, czego efektem są prawda, dobro oraz autentyczna świętość, obecne w religiach jako *semina Verbi*. Te cenne „elementy religijne” (KDK, nr 92) znajdują się zarówno w umysłach i sercach, jak i w tradycjach religijnych, doktrynach czy zasadach życia moralnego (DRN, nr 2). Wywodzą się one z Bożej ekonomii i pedagogii, a także z aktywnej obecności Ducha Świętego w świecie, religiach i kulturach. Dzięki Duchowi Świętemu każdy człowiek ma dostęp do owoców zbawczego dzieła Chrystusa, jedynego Zbawiciela ludzkości. Prawdziwa religia trwa jednak (*subsistit*) „w katolickim i apostołskim Kościele” (DWR, nr 1), gdyż to w Chrystusie ludzie znajdują pełnię życia religijnego (DRN, nr 2; Ledwoń, 2015, s. 26).

Pozytywną ocenę religii niechrześcijańskich zawiera także encyklika Jana Pawła II *Redemptoris missio*. Według papieża „inne religie stanowią pozytywne wezwanie dla Kościoła: pobudzają go bowiem do odkrywania i rozpoznawania znaków obecności Chrystusa i działania Ducha, jak też do pogłębiania własnej tożsamości i dawania świadectwa integralności Objawienia, którego jest stróżem dla dobra wszystkich” (RM, nr 56). Aktywna obecność Ducha Świętego w dziejach ludzkości sprawia, że Kościół może odkrywać „ziarna Słowa” i „promienie Prawdy”, znajdujące się zarówno w poszczególnych osobach, jak i w tradycjach religijnych ludzkości. Szacunek dla tego wszystkiego, co Duch Święty zdziałał tak w życiu jednostek, jak i w kulturach i religiach, skłania Kościół do dialogu, którego celem jest z jednej strony wzajemne poznanie i ubogacenie, a z drugiej oczyszczenie oraz wewnętrzne nawrócenie (RM, nr 56). Kościół docenia i szanuje

„bogactwa duchowe, których głównym i zasadniczym wyrazem są religie, choć mają one braki, niedostatki i błędy” (RM, nr 55).

Jednym z owoców nauczania soborowego był zwrot ku chrystocentryzmowi, skutkujący odrzuceniem tradycyjnego, eklezjocentrycznego rozumienia konieczności Kościoła do zbawienia. W efekcie w eklezjologii katolickiej w miejsce pytania o konieczność przynależności do Kościoła dla osiągnięcia zbawienia pojawiła się doktryna o konieczności Kościoła w świecie dla możliwości realizowania się zbawienia w ogóle – gdziekolwiek i kiedykolwiek (Ledwoń, 2019, s. 85). Takie przesunięcie akcentu prowokowało teologów do podjęcia dalszej dyskusji, dotyczącej sposobu, w jaki niechrześcijanie mogą otrzymać zbawienie, które – w myśl doktryny katolickiej – zawsze jest zbawieniem pochodzącym od Chrystusa. Jeśli chodzi o religie niechrześcijańskie, Sobór nie stwierdził wprawdzie wyraźnie, że są one drogami zbawienia dla swoich wyznawców, jednakże w pochodzącym z 1967 roku dokumencie Sekretariatu dla Niechrześcijan pt. *Sugestie do dialogu między religiami* zawarte jest stwierdzenie, że religie niechrześcijańskie stanowią wyraz woli Bożej jako „z góry zamierzone przez Boga drogi do zbawienia i do Kościoła” (Sekretariat dla Niechrześcijan, 1970, nr II.3).

Jest oczywiste, że pytanie o konieczność Kościoła do zbawienia pociągało za sobą pytanie o sens kościelnej misji *ad gentes* w takiej formie, w jakiej była ona dotąd pojmowana, gdyż motyw „ratowania dusz” przed wiecznym potępieniem przestał być aktualny. Prowokowało to też pytanie o znaczenie sakramentu chrztu, przez który człowiek do tego Kościoła wchodzi „jak przez bramę” (KK, nr 14). Wśród niektórych teologów religii utarło się przekonanie, że misje są już nieaktualne i należy zastąpić je dialogiem międzyreligijnym⁷. Takim poglądom sprzyjał rozwój tzw. pluralistycznej teologii religii. Jej twórcy (J. Hick, P.F. Knitter, R. Panikkar) i zwolennicy zaczęli ujmować chrześcijaństwo jako jedną z wielu religii, tj. jedną spośród wielu równorzędnych dróg zbawienia, prowadzących do jednego Boga. W opinii tych teologów różne religie stanowią jedynie uwarunkowany kulturowo wyraz poznania i doświadczenia Boga, a każda z nich posiada wartość zbawczą – i to niezależnie od Chrystusa i Jego Kościoła (Ledwoń, 2007, s. 36-41; Schmitdt-Leukel, 1999, s. 195-201).

⁷James W. Heisig w czasopiśmie misjologicznym „*Verbum SVD*” (1981) przedstawił chrześcijańskie misje jako „egoistyczną wojnę” (cyt. za: Bosch, 2010, s. 10). W czasach po Soborze Watykańskim II nie był odosobniony w swojej opinii. Podobne stanowisko reprezentowali Ronald Orchard, James A. Scherer, Ralph Dodge i John Carden.

3. Kościół i zbawienie

Rozwój teologii religii był niewątpliwie czynnikiem, który wpłynął destabilizująco na działalność misyjną *ad gentes*. Jeśli bowiem celem misji chrześcijańskich jest głoszenie Ewangelii i zakładanie Kościoła, i jeśli – z drugiej strony – zbawienie jest możliwe dla wszystkich, to po co jeszcze misje? Czyż niechrześcijanie nie mogą osiągnąć zbawienia poza formalną przynależnością do Kościoła, jeśli tylko żyją zgodnie z nakazem własnego sumienia i usiłują, nie bez łaski Bożej, wieść uczciwe życie (KK, nr 16; KDK, nr 22)? Uzasadnienie sensu misji *ad gentes* sprowadza się więc do uzasadnienia sensu istnienia Kościoła Chrystusowego jako uniwersalnego sakramentu zbawienia całej ludzkości (KK, nr 1).

Walter Kasper przyznaje, że z punktu widzenia hermeneutyki dogmatów nauka Soboru Watykańskiego II na temat możliwości zbawienia poza Kościołem stanowi niełatwy do rozwiązania problem. Wydaje się bowiem, jeśli wziąć pod uwagę dosłowne rozumienie orzeczeń magisterialnych, że istnieje sprzeczność między orzeczeniami Soboru Florenckiego (DWR, nr 1351) i Soboru Watykańskiego II. Jej rozwiązanie możliwe jest tylko wówczas, gdy starsze wypowiedzi będzie się rozumiało w ówczesnym kontekście, a równocześnie w kontekście wszystkich innych wypowiedzi, które można znaleźć już we wcześniejszej Tradycji. W kontekście tak rozumianej „hermeneutyki ciągłości” okazuje się, że nauka ostatniego Soboru bynajmniej nie unieważnia zasady *extra Ecclesiam nulla salus*, lecz jest jej interpretacją z perspektywy uniwersalnej historii zbawienia, mającej swój fundament w Misterium Paschalnym Jezusa Chrystusa oraz aktywnej obecności Ducha Świętego w dziejach ludzkości. Interpretacja ta dokonuje się w dwojaki sposób. Po pierwsze, odwołując się do teologii patrystycznej i scholastycznej, postrzega Kościół jako rzeczywistość, która ukryta „od sprawiedliwego Abła” jest obecna w świecie i działa w nim. Po drugie, pojmując Kościół jako widoczny pośród narodów znak i narzędzie powszechnej woli zbawczej Boga (Kasper, 2011, s. 178).

Starożytne twierdzenie „poza Kościołem nie ma zbawienia” należy więc interpretować jako wyraz nieodłączności zbawczej woli Bożej od sakramentalności Kościoła, nie zaś jako kategoryczne twierdzenie, dotyczące ostatecznego przeznaczenia niechrześcijan. Inaczej mówiąc, przekonanie o „instrumentalnej” konieczności zbawczej Kościoła należy rozumieć w łączności z twierdzeniem o powszechnej woli zbawienia, która może osiągnąć swój cel także poza

granicami widzialnego Kościoła. To jednak nie oznacza, że Kościół jako taki nie jest do zbawienia koniecznie potrzebny. Gdziekolwiek bowiem działa łaska Chrystusa, bez której nie ma zbawienia, tam ze swej natury dąży ona do zrealizowania się na sposób w pełni sakramentalny i kościelny (DWR, nr 741, 788). Dokądkolwiek więc dociera zbawcza łaska Chrystusa, tam też obecny jest Kościół (Ignacy Antiocheński: *Ubi Christus, ibi Ecclesia*). Zatem jak nie ma zbawienia bez Chrystusa, tak też nie ma go bez Kościoła: „Gdzie łaska, tam zbawienie, gdzie zbawienie, tam Chrystus, gdzie Chrystus, tam Kościół” (Skowronek, 1979, s. 51).

Konstytutywny (sakramentalny) związek zbawienia z Kościołem zasadza się więc na konstytutywnej więzi Kościoła z Jezusem Chrystusem, jedynym Pośrednikiem zbawienia. Wspomniana wyżej pluralistyczna teologia religii pragnie tę więź osłabić, próbując wykazać, że granice zbawczego działania Logosu przekraczają zasięg uwielbionej ludzkiej natury Jezusa. Pogląd ten jest nie do przyjęcia co najmniej z dwóch powodów. Po pierwsze dlatego, że nie respektuje on „nadrzędnej roli” człowieczeństwa Chrystusa w procesie zbawienia. Otóż podstawowa struktura chrześcijańskiej soteriologii opiera się na przekonaniu, że choć człowieczeństwo Chrystusa nie może sprawić nic pożytecznego dla zbawienia bez Boga, to jednak Bóg potrzebuje człowieczeństwa Syna Bożego dla dokonania swego dzieła w świecie. Inaczej mówiąc, w świecie stworzonym Bóg działa zbawczo wyłącznie przez człowieczeństwo Jezusa Chrystusa (Tertulian: *Caro salutis est cardo*) (Paluch, 2012, s. 210-211). Podstawę ekonomii zbawienia stanowi więc stwórcze działanie Boga (jedność soteriologii i protologii: Bóg-Odkupiciel jest jednocześnie Bogiem-Stwórcą).

Po drugie, nie ma innego Logosu niż ten, który przyjął ludzkie ciało i przez zmartwychwstanie siedzi po prawicy Ojca. Dlatego nie wolno Słowa Przedwiecznego (*Logos asarkos*) w jakikolwiek sposób oddzielać od Słowa Wcielonego (*Logos ensarkos*). Przypomniał o tym Jan Paweł II w encyklice *Redemptoris missio*: „Nie jest zgodne z wiarą chrześcijańską wprowadzanie jakiegokolwiek podziału pomiędzy Słowo i Jezusa Chrystusa” (RM, nr 6). Uwielbiony Logos nie działa też w oderwaniu od swojego Mistycznego Ciała – Kościoła, stanowiąc z nim jedność, całość i pełnię, zgodnie ze słowami św. Augustyna: *Plenitudo ergo Christi, Caput et membra*. Tym samym każda łaska Chrystusowa ma „tajemniczy związek z Kościołem” (RM, nr 10), który staje się drogą zbawienia otwartą dla każdego człowieka. Kościół jest więc widzialną obecnością Chrystusa i Jego łaski w świecie oraz pośrednikiem tej łaski (Ledwoń, 2019, s. 87).

Uznanie możliwości zbawienia poza formalną przynależnością do Kościoła oraz rozpoznanie w religiach niechrześcijańskich obecności elementów dobra, prawdy i świętości nie unieważnia więc działalności misyjnej *ad gentes*. Wszelka zbawcza łaska, pochodząca od jedyne go Pośrednika wszelkiego zbawienia, Jezusa Chrystusa, udzielana jest bowiem przez Kościół, pośredniczący w szafarstwie zbawienia⁸, także wobec wyznawców religii niechrześcijańskich (Kongregacja Nauki Wiary, 2000, s. 11-12). Jako że w Kościele Odkupiciel złożył pełnię środków zbawczych, a tym samym pełnię życia religijnego (DRN, nr 2), wszystkie elementy zbawcze obecne w religiach pozachrześcijańskich pochodzą z tej samej pełni, jaka jest w Chrystusie i w Kościele, od niej czerpiąc swą moc zbawczą. Dlatego fakt, że „wyznawcy innych religii mogą otrzymać łaskę Bożą i zostać zbawieni przez Chrystusa niezależnie od środków zwyczajnych, jakie On ustanowił, nie przekreśla bynajmniej wezwania do wiary i chrztu, których Bóg pragnie dla wszystkich ludów” (RM, nr 55). W konsekwencji dialog międzyreligijny musi być prowadzony i realizowany w przekonaniu, że Kościół jest zwyczajną drogą zbawienia dla wszystkich ludzi, gdyż tylko on posiada pełnię środków zbawienia (DE, nr 3; DM, nr 7). Dotyczy to także wyznawców religii niechrześcijańskich. Są oni bowiem w sytuacji „bardzo niekorzystnej” w porównaniu z członkami Kościoła, gdy idzie o obiektywną możliwość osiągnięcia zbawienia (Kongregacja Nauki Wiary, 2000, s. 31). Krótko mówiąc, zarówno Sobór, jak i posoborowe wypowiedzi *Migisterium Ecclesiae* dają jasno do zrozumienia, że „zbawienie pochodzi od Chrystusa, a dialog nie zwalnia od ewangelizacji” (RM, nr 55).

4. Teologiczne podstawy dialogu międzyreligijnego

Dialog międzyreligijny bywa niekiedy postrzegany jako element kolidujący z tradycyjną doktryną chrześcijańską, wedle której niechrześcijanie pogrążeni są w mrokach niewiary, a główne zadanie Kościoła polega na doprowadzeniu ich do światła Chrystusa. Zwłaszcza w kręgach tradycjonalistycznych otwarcie się Kościoła na dialog widziane jest jako jedna z głównych przyczyn kryzysu misji chrześcijańskich. Właściwe określenie relacji między dialogiem a przepowiadaniem domaga się zatem ukazania teologicznych podstaw dialogu międzyreligijnego. Nie wchodząc w szczegółowe

⁸W teologii pośrednictwo zbawcze Jezusa Chrystusa określa się jako ontologiczne, natomiast pośrednictwo Kościoła, wywodzące się z pośrednictwa zbawczego Jezusa Chrystusa, jako funkcyjne.

zagadnienia, związane z dialogiem w ujęciu katolickim, warto jedynie wspomnieć, że Jan Paweł II w encyklice *Redemptoris missio* jednoznacznie opowiedział się za dialogiem międzyreligijnym, przez który Kościół zamierza odkrywać „ziarna Słowa” i „promienie owej Prawdy, które oświecają wszystkich ludzi” (RM, nr 56). Zdaniem papieża dialog „nie rodzi się z taktyki czy wyrachowania, ale jest działaniem mającym swe uzasadnienie, wymogi, godność: wypływa z głębokiego szacunku dla tego wszystkiego, co w każdym człowieku «zdziałał ten Duch, który tchnie tam, gdzie chce»” (RM, nr 56). Inne religie pobudzają Kościół „zarówno do odkrywania i rozpoznawania znaków obecności Chrystusa i działania Ducha, jak też do pogłębiania własnej tożsamości i dawania świadectwa integralności Objawienia, którego jest stróżem dla dobra wszystkich” (RM, nr 56). Chodzi więc nie o nawracanie innych na chrześcijaństwo, lecz o nawrócenie wszystkich partnerów dialogu do Boga, jakkolwiek „dialog nie zwalnia od ewangelizacji” (RM, nr 55).

Sięgając do nauczania *Vaticanum II* oraz innych dokumentów *Magisterium Ecclesiae*, powstałych w okr. posoborowym, można wskazać na następujące przesłanki do dialogu międzyreligijnego (Urban, 1999, s. 31-35, 73-83; Ledwoń, 2012, s. 149-152):

1° protologia – cała ludzkość stanowi jedną rodzinę, posiadającą wspólny początek, którym jest stwórczy akt Boga. Z tego jednego aktu stwórczego wynika też jeden wspólny obraz Boży, wpisany w ludzką naturę, a także jedno, wspólne wszystkim ludziom podobieństwo do Boga (Rdz 1,27);

2° eschatologia – ze wspólnego wszystkim ludziom pochodzenia wynika jedno i jedyne, przez Boga określone, wspólne przeznaczenie, jeden cel ostateczny – wieczne zbawienie, oznaczające pełnię życia w Bogu. Jeden i jedyny Bóg jest również Zbawcą całej ludzkości, przez co eschatologia wiąże się również z soteriologią;

3° chrystologia – poprzez wcielenie Chrystus „zjednoczył się jakoś z każdym człowiekiem” (RH, nr 8). W ten sposób Bóg w Jezusie Chrystusie wszedł w nowy wymiar komunikacji z ludźmi. Przez inkarnację Słowa człowiek, który już jest obrazem Boga, otrzymuje nowy status partnera dialogu z Bogiem. Podobnie Chrystusowe dzieło odkupienia obejmuje wszystkich ludzi wszystkich czasów; wysłużone przez Niego zbawienie jest dostępne każdemu człowiekowi bez względu na jego przynależność religijną. Chrześcijanie są tego świadomi dzięki wierze, podczas gdy inni pozostają nieświadomi tego faktu. Ponieważ *operationes Dei ad extra sunt communes*, podobnie

jak Duch Święty działał w świecie od stworzenia, tak też Logos był w nim zbawczo obecny: jako *Verbum Incarnandum*, a potem jako *Verbum Incarnatum et glorificatum*. Dzięki temu członkowie innych religii, „szczerze praktykując to, co dobre w ich tradycjach religijnych i postępując według nakazów sumienia, [...] odpowiadają na wezwanie Boże i otrzymują zbawienie w Jezusie Chrystusie, nawet jeśli nie uznają Chrystusa za Boga i nie wyznają Go jako Zbawcy” (DiP, nr 29);

4° pneumatologia – ten sam Duch Święty, który był obecny w świecie przed inkarnacją Słowa, działa dziś na całej ziemi, także poza widzialnymi granicami Kościoła – w religiach i kulturach, w życiu religijnym jednostek oraz społeczności niechrześcijańskich (DV, nr 53; DiP, nr 26, 28), aplikując owoce zbawczego dzieła Chrystusa (DV, nr 11-14) i umożliwiając wszystkim ludziom, także wyznawcom religii niechrześcijańskich, dojście do uczestnictwa w paschalnej tajemnicy Chrystusa. „Skoro bowiem za wszystkich umarł Chrystus i skoro ostateczne powołanie człowieka jest rzeczywiście jedno, mianowicie Boskie, to musimy uznać, że Duch Święty wszystkim ofiarowuje możliwość dojścia w sposób Bogu wiadomy do uczestnictwa w tej paschalnej tajemnicy” (DV, nr 53). Aktywna obecność Ducha Bożego w życiu religijnym członków innych tradycji religijnych sprawia także, że są w nich obecne autentyczne owoce Ducha Świętego (Ga 5,22-23). Również każda autentyczna modlitwa wzbudzana jest przez Ducha Świętego, obecnego w sercu każdego człowieka (DV, nr 65; RM, nr 29; DiP, nr 27)⁹. A nawet więcej: ponieważ Duch Święty jest Duchem jedności i zjednoczenia, wzbudzana przez Niego modlitwa może być zamierzonym przez Boga środkiem do zjednoczenia całego rodzaju ludzkiego, którego widzialnym znakiem jest Kościół (KK, nr 1);

5° eklezjologia – Kościół pełni funkcję powszechnego sakramentu zbawienia całej ludzkości (KK, nr 48), jest więc związany ze zbawieniem każdego człowieka. Skoro Kościół jest znakiem jedności wszystkich ludzi z Bogiem i między sobą (KK, nr 1), a niechrześcijanie są przyporządkowani (*ordinatur*) do Kościoła (*Mistici Corporis Christi*,

⁹Modlitwa zawsze była istotnym elementem każdej religii i dowodem jej żywotności oraz osnową życia religijnego. Jest więc zawsze zwrócona ku prawdziwemu Bogu, nawet jeśli obraz tego Boga z punktu widzenia objawienia chrześcijańskiego jest błędny (np. w politeizmie). Akt zbawczy może się bowiem dokonać także przez błędne rozumienie pośrednictwa (por. Międzynarodowa Komisja Teologiczna, 1996, s. 399), podobnie zresztą jak ma to miejsce z dokonywaniem się zbawienia w ogóle: pominięcie Chrystusa jako Pośrednika zbawienia nie oznacza, iż zbawienie dokonuje się poza Nim (por. Ledwoń, 2012, s. 152-153).

1943)¹⁰, to Kościół posiada obowiązek aktywnego popierania „jedności i miłości wśród ludzi, a nawet wśród narodów” (DRN, nr 1). Dlatego też, jak podkreślił Jan Paweł II w przemówieniu do członków Kurii Rzymskiej w 1986 roku, „Kościół wezwany jest do podejmowania wszelkich możliwych działań (ewangelizacja, modlitwa, dialog), zmierzających do usunięcia spośród ludzi wszelkich rozłamów i podziałów, które oddalają ich od Początku i Końca oraz budzą w nich wzajemną wrogość” (Jan Paweł II, 1986, s. 15). Nie jest to wprawdzie jedność kościelnej *communio*, ale taki rodzaj jedności, która – jako dzieło Bożej łaski oraz wyraz partycypacji wszystkich ludzi w jednej rodzinie Bożej – ma z pewnością charakter nadprzyrodzony. Wszystko to sprawia, że „inne religie stanowią pozytywne wyzwanie dla Kościoła: pobudzają go bowiem zarówno do odkrywania i rozpoznawania znaków obecności Chrystusa i działania Ducha, jak też do pogłębiania własnej tożsamości i dawania świadectwa integralności Objawienia, którego jest stróżem dla dobra ludzkości” (RM, nr 56).

Najgłębszym teologicznym uzasadnieniem dialogu międzyreligijnego, na którym opierają się wszystkie powyższe przesłanki, jest wiara trynitarna Kościoła. Jak zauważył Hans Waldenfels: „Nie ma chyba na ziemi religii, w której by tak poważnie jak w chrześcijaństwie zabiegano o dialog. Do czasu udowodnienia zdania przeciwnego chciałbym w każdym razie bronić tezy, że chrześcijaństwo również na podstawie swych przesłanek teologicznych – trynitarnego pojmowania Boga i wiary w Jego wcielenie – tak energicznie opowiada się za dialogiem między religiami” (Waldenfels, 1995, s. 35).

5. Dialog i przepowiadanie

Współczesna teologia katolicka nie widzi sprzeczności między działalnością misyjną Kościoła a dialogiem międzyreligijnym, choć napięcie między nimi nadal jest odczuwalne. W dokumentach posoborowych, dotyczących dialogu międzyreligijnego, można spotkać teksty, ukazujące dialog jako wartość samą w sobie, a więc niebędącą składową misji Kościoła. Takie spojrzenie ma swoje źródło przede wszystkim w encyklice Pawła VI *Ecclesiam suam* (1964). Niespełna trzy miesiące wcześniej papież ten utworzył Sekretariat dla Niechrześcijan jako instytucję niezależną od Kongregacji Ewangelizacji Narodów,

¹⁰Zgodnie z nauczaniem Piusa XII, zawartym w tym dokumencie, niechrześcijaństwo „etiam in scio quodam desiderio ac voto ad mysticum Redemptoris Corpus ordinatur” (DH, nr 3821: *De salute hominum extra visibilem Ecclesiam*).

zajmującej się działalnością misyjną Kościoła. W ten sposób jeszcze przed zakończeniem Soboru Watykańskiego II papież uznał dialog za jedno z kluczowych zadań współczesnego Kościoła. W podobnym tonie, optując za niełączeniem dialogu z misją ewangelizacyjną, wypowiedziały się takie dokumenty soborowe, jak *Nostra aetate* i *Gaudium et spes*: dialog nie ma bezpośrednio prowadzić do nawrócenia i powinien on różnić się od dialogu, będącego etapem działalności czysto misyjnej, a więc zawierającym wyraźny cel doprowadzenia do wiary i chrztu (Ledwoń, 2009, s. 167).

Z drugiej strony uznanie dialogu za wartość samą w sobie nie oznacza oderwania go od działalności misyjnej Kościoła. Przeciwnie, dokumenty soborowe ukazują dialog jako integralny element misji. Więź tę widać zwłaszcza w *Ad gentes* i *Nostra aetate*. Pierwszy dokument, poświęcony ewangelizacji i misji, akcentuje konieczność dialogu (DM, nr 11, 12, 34), podczas gdy deklaracja *Nostra aetate*, traktująca o dialogu, podkreśla potrzebę misji (DRN, nr 2). Ostatecznie w misjologii stało się jasne, że dialog przestał być alternatywą dla misji, a stał się jej podstawą i zasadniczą częścią. Zgodnie z nauczaniem Pawła VI, zawartym już w *Ecclesiam suam*, dialog winien stanowić wstępny etap działalności misyjnej. Zdaniem papieża prawdziwy dialog jest związany z misją, ponieważ chrześcijanin pragnie (a przynajmniej pragnąć powinien) dzielić się z drugimi tym, co dla niego najcenniejsze, a więc Bożą miłością w Jezusie Chrystusie. Wiara chrześcijańska jest powołaniem, zadaniem i darem, którym należy się dzielić (Ledwoń, s. 173).

O dialogu jako integralnym elemencie działalności misyjnej Kościoła mówił wyraźnie synod z 1974 roku na temat ewangelizacji współczesnego świata. Wprawdzie nie ukazał się dokument końcowy z tego synodu, jednak w przygotowanym schemacie czytamy: „Dialog międzyreligijny nie może być rozumiany jako zewnętrzny względem misji ewangelizacyjnej Kościoła [...]. Jako taki jest on już wyrazem konkretnym misji [...]. Dialog międzyreligijny jest [...] zbawczy i winien być popierany jako należący do misji Kościoła” (cyt. za: Urban, 1999, s. 93-94). Swoistym podsumowaniem synodu była adhortacja apostołska *Evangelii nuntiandi* (1975). Do podejmowanej tu problematyki odnosi się tylko nr 53, który wyraźnie traktuje o religiach niechrześcijańskich, lecz słowo „dialog” tam nie występuje. Odpowiedzi na pytanie, dlaczego „papież dialogu” milczał na ten temat, należy szukać prawdopodobnie w negatywnej ocenie teologicznej religii niechrześcijańskich w tym dokumencie. Religie te, uznane w nim za „naturalne”,

są bowiem tylko echem szukania i dążenia człowieka do Boga, i choćby „wyciągały swe ramiona do nieba”, nie są w stanie doprowadzić do prawdziwych i żywych relacji z Nim (EN, nr 53).

Za pontyfikatu Jana Pawła II dokonała się ewolucja pojęcia dialogu, który odtąd stał się nie tylko rozmową (*colloquium*), ale także słuchaniem i uczeniem się (od) innego. W *Redemptoris missio* papież pisze: „Dialog należy do misji ewangelizacyjnej Kościoła. Rozumiany jako metoda i środek wzajemnego poznania i ubogacenia, dialog nie przeciwstawia się misji *ad gentes*, ale przeciwnie, jest z nią w szczególnie sposób powiązany i stanowi jej wyraz (RM, nr 55). W efekcie Kościół nie widzi sprzeczności między głoszeniem Jezusa Chrystusa a dialogiem międzyreligijnym i pragnie, aby „oba te elementy zachowały swą ścisłą więź i zarazem swą odrębność” (RM, nr 55).

Za pontyfikatu Jana Pawła II ogłoszonych zostało też kilka dokumentów poszczególnych dykasterii Stolicy Apostolskiej. Spośród tych dokumentów najważniejsze to: *Postawa Kościoła wobec wyznawców innych religii. Refleksje dotyczące dialogu i misji* (DiM)¹¹ oraz *Dialog i przepowiadanie. Refleksje i orientacje dotyczące dialogu międzyreligijnego i przepowiadania Ewangelii Jezusa Chrystusa* (DiP)¹².

Według dokumentu Sekretariatu dla Niechrześcijan *Postawa Kościoła wobec wyznawców innych religii* misja „jest jedynym w swoim rodzaju zadaniem; wypełnia się je jednak na wiele różnych sposobów, w zależności od warunków, w jakich jest rozwijana” (DiM, nr 11). Jeden z jej elementów stanowi dialog, „w którym chrześcijanie spotykają się z wyznawcami innych tradycji religijnych, aby razem z nimi podążać ku prawdzie i współpracować dla dobra wspólnego” (DiM, nr 13). Stwierdzenie to zamyka trwającą od ogłoszenia encykliki *Ecclesiam suam* dyskusję wokół problemu, czy dialog jest składową misji, czy różny od niej. Sekretariat opowiedział się za pierwszym rozwiązaniem, co nie oznacza, iż dialog stał się zwykłym środkiem oddziaływania misyjnego jako zredukowany do narzędzia, służącego proklamacji Jezusa Chrystusa, a dokładnie – do działań wstępnych, poprzedzających inne, których ostatecznym celem jest nawrócenie na chrześcijaństwo. Kościół bowiem może wypełniać swą misję na różne sposoby, zaś dialog jest jednym z nich, obok obecności, świadectwa, służby, życia liturgicznego oraz przepowiadania i katechezy (Urban, 1999, s. 95). Każde z powyższych działań ma w misji Kościoła swe miejsce

¹¹Sekretariat dla Niechrześcijan, 10 VI 1984.

¹²Papieska Rada do Spraw Dialogu Międzyreligijnego i Kongregacja do Spraw Ewangelizacji Narodów, 19 V 1991.

i znaczenie, jednak każde z nich powinno być nacechowane postawą dialogu. Jak twierdzi Hans Waldenfels, „misje bez fundamentalnej postawy dialogu nie odpowiadają chrześcijańskiej samoświadomości” (Waldenfels, 1993, s. 77). Misje i dialog stykają się więc i przecinają, choć nie identyfikują się ze sobą. Dialog bowiem stanowi równocześnie jedną z form aktywności misyjnej, jak i cechę postępowania Kościoła, którego posłannictwo „obejmuje także pracę nad szerzeniem Kościoła i jego wartości wśród wszystkich ludzi” (DiM, nr 11). Ponieważ zaś w tej działalności „nigdy nie można zboczyć z drogi miłości i szacunku wobec innych”, dlatego „dialog zajmuje w działalności misyjnej tak ważne miejsce” (DiM, nr 19).

Najpełniejszy obraz relacji między dialogiem a działalnością misyjną Kościoła ukazuje dokument *Dialog i przepowiadanie...* (1991). Jego autorzy podkreślają, iż Kościół nie może nie podejmować dialogu z wyznawcami religii pozachrześcijańskich, ponieważ Bóg sam zainicjował dialog zbawienia z ludzkością. Kościelne zaangażowanie w dialog jest więc niczym innym, jak odpowiedzią na zbawczą inicjatywę Bożą (DiP, nr 38). Z drugiej strony podstawową misję Kościoła stanowi przepowiadanie: „Zarówno dialog międzyreligijny, jak i przepowiadanie, mimo że nie są na tej samej płaszczyźnie, stanowią autentyczne elementy misji ewangelizacyjnej Kościoła. Oba są prawowite i konieczne” (DiP, nr 77).

Kościół nie podejmuje więc ani nie prowadzi wielu różnych misji, lecz spełnia jedną podstawową, na którą składają się dialog i przepowiadanie. Obydwie rzeczywistości rozgrywają się na dwóch różnych płaszczyznach, jednak razem składają się na dzieło ewangelizacji w szerokim tego słowa znaczeniu: dialog stanowi integralną część posłannictwa i ewangelizacyjnej misji Kościoła.

Wydaje się, iż kategorią, spajającą obydwa elementy, jest kategoria świadectwa, o czym również wspomina cytowany dokument. Zarówno bowiem dialog międzyreligijny, jak i działalność misyjna Kościoła zakładają dawanie świadectwa, choć cele tych dwóch aktywności są różne: podczas gdy celem działalności misyjnej jest „przepowiadanie Ewangelii i zakładanie Kościoła wśród narodów i grup społecznych jeszcze niewierzących w Chrystusa” (DM, nr 6), cel dialogu międzyreligijnego stanowi wzajemne poznanie, obopólne zrozumienie i wspólne dawanie świadectwa o tym, w co każdy wierzy i jak rozumie swoją wiarę (DiP, nr 40). Tak rozumiany dialog międzyreligijny ma wartość samą w sobie. Nie służy on nawracaniu, lecz szanuje wolną decyzję, którą każdy podejmuje zgodnie z nakazem

własnego sumienia. Jednak – jak zauważa ten sam dokument – szczerzy dialog „może zrodzić decyzję porzucenia dotychczasowej sytuacji duchowej czy religijnej i skierowanie się ku innej” (DiP, nr 40; DM, nr 37). Ostatecznie, jak uczy Sobór Watykański II, „wszyscy ludzie zobowiązani są szukać prawdy, zwłaszcza w sprawach dotyczących Boga i Jego Kościoła, a poznawszy ją, przyjąć i zachowywać” (DWR, nr 1).

Wnioski

Od Soboru Watykańskiego II Kościół katolicki konsekwentnie kroczy drogą dialogu z religiami niechrześcijańskimi. Tego rodzaju zmiana opiera się na wcześniejszym uznaniu objawieniowych i zbawczych wartości, tkwiących w tychże religiach. Wartości te od początku XX wieku dostrzegała plejada najwybitniejszych teologów i religioznawców (O. Karrer, E. Benz, G. Mensching, J. Danielou, Y. Congar, H. de Lubac, W. Schmidt, K. Rahner i inni). Wsłuchując się w ich głos, Sobór Watykański II mógł dać teoretyczne podstawy dialogu, ukazując jednocześnie Kościół jako otwarty na całą rzeczywistość i służący ludziom dobrej woli. Otwarcie się Kościoła na dialog z religiami zrodziło jednocześnie problem sensowności misji chrześcijańskich, tym bardziej że możliwość zbawienia niechrześcijan poza widzialnymi granicami Kościoła w zasadzie nigdy nie budziła wątpliwości w chrześcijańskiej teologii czy nauczaniu Magisterium Kościoła. Uznanie więc wartości objawieniowo-zbawczych w samych religiach tym bardziej budziło wątpliwości co do teologicznych podstaw działalności misyjnej *ad gentes*. Dekret misyjny *Ad gentes* Soboru Watykańskiego II, adhortacja apostolska *Evangelii nuntiandi* Pawła VI oraz encyklika *Redemptoris missio* Jana Pawła II były w dużej mierze odpowiedzią na ów kryzys, a także stanowiły próbę ożywienia działalności misyjnej Kościoła. W ten sam nurt odnowy wpisuje się także adhortacja apostolska *Evangelii gaudium* papieża Franciszka, w której podkreślona została konieczność duszpasterskiego i misyjnego nawrócenia (EG, nr 25), a także potrzeba odnowy struktur kościelnych tak, by stały się bardziej misyjne (EG, nr 27).

Współczesna misjologia nie widzi sprzeczności między dialogiem a przepowiadaniem, sytuując dialog wewnątrz misji chrześcijańskiej. Niemniej jednak istnieje wśród teologów katolickich powszechna zgoda co do tego, że dialog nie jest tożsamy z misją. Dialog i przepowiadanie, choć stykają się ze sobą i przecinają się

nawzajem, nie są identyczne. Nie każdy bowiem teologiczny dialog ma charakter misyjny, ale misje bez fundamentalnej postawy dialogu nie odpowiadają tożsamości chrześcijaństwa. Jak zauważył Paweł VI w encyklice *Ecclesiam suam*, Kościół wszedł na drogę dialogu, ponieważ „Bóg sam rozpoczął zbawczy dialog, bo On sam «nas umiłował»” (ES, nr 72). Warto również pamiętać, że działalność misyjna, w której nie było miejsca na dialog, doprowadziła do kryzysu nowożytnej historii misji i chwilowego zdezawuowania powołania misyjnego¹³. Stąd dokumenty posoborowego Magisterium Kościoła oraz współczesna misjologia katolicka podkreślają, że misja Kościoła ma wymiar dialogiczny: w szacunku dla niechrześcijan odkrywa działającego w ich sercach Ducha Świętego, a poprzez głoszenie im Chrystusa nadaje nową wartość ich dążeniu do Boga. Dialog i misja nie są więc wobec siebie alternatywne, tym bardziej zaś nie stoją wobec siebie w opozycji. Dialog i przepowiadanie stanowią dwa elementy czy też dwie odrębne rzeczywistości, które mieszczą się w jednej misji ewangelizacyjnej Kościoła. Obie też zobowiązane są do składania świadectwa wobec wyznawców innych religii: podczas gdy dialog ma na celu „głębsze nawrócenie wszystkich do Boga” (DiP, nr 41), przepowiadanie dąży do zaproszenia innych, aby stali się uczniami Jezusa Chrystusa (DiP, nr 33-37).

Wykaz skrótów

DiM	<i>Postawa Kościoła wobec wyznawców innych religii: refleksje i orientacje na temat dialogu i misji</i>
DiP	<i>Dialog i przepowiadanie. Refleksje dotyczące dialogu międzyreligijnego i przepowiadania Ewangelii Jezusa Chrystusa</i>
DM	<i>Dekret o misyjnej działalności Kościoła</i>
DRN	<i>Deklaracja o stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich</i>
DWR	<i>Deklaracja o wolności religijnej</i>
EG	<i>Ewangelii gaudium</i>
EN	<i>Ewangelii nuntiandi</i>
ES	<i>Ecclesiam suam</i>
KDK	<i>Konstytucja duszpasterska o Kościele</i>

¹³Od czasów wielkich odkryć geograficznych (XV/XVI wiek) pojęcie „misje” było obciążone historycznie przez fakt powiązania działalności misyjnej Kościoła z podbojem politycznym i kolonialnym. Ewangelizacja misyjna stała się równoznaczna z kolonizacją i europeizacją (Bosch, 2010, s. 244-247).

KK	<i>Konstytucja dogmatyczna o Kościele</i>
KL	<i>Konstytucja o liturgii świętej</i>
KPK	<i>Kodeks prawa kanonicznego</i>
RM	<i>Redemptoris missio</i>

Bibliografia

- Bosch D.J., 2010, *Oblicza misji chrześcijańskiej. Zmiany paradygmatu w teologii misji chrześcijańskiej*, tłum. Mercz R. i in., Credo, Katowice.
- Congar Y., 1937, *Chrétiens désunis. Principes d'un „œcuménisme catholique”*, Éditions du Cerf, Paris.
- Damasceński J., 1969, *Wykład wiary prawdziwej*, tłum. Wojkowski B., PAX, Warszawa.
- Franciszek, 2013, Adhortacja apostolska *Evangelii gaudium* [on-line], https://www.vatican.va/content/francesco/pl/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20131124_evangelii-gaudium.html [dostęp: 10.04.2023].
- Gregorio XV, *Inscrutabili Divinae*, <https://www.lacabalesta.it/biblioteca/DocumentiPapali/GregorioXV/InscrutabiliDivinae.html> [dostęp: 28.03.2023].
- Jan Paweł II, 1986, *To, co powinno stać się kontynuacją spotkania w Asyżu*, L'Osservatore Romano, wyd. pol., nr 11-12, s. 15.
- Jan Paweł II, 1990, Encyklika *Redemptoris missio* [on-line], https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pl/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_07121990_redemptoris-missio.html [dostęp: 11.04.2023].
- Kałuża K., 2011a, *Jeden Pośrednik i wiele pośrednictw. Teologia religii wobec zbawczych roszczeń religii pozachrześcijańskich*, Roczniki Teologii Fundamentalnej i Religioologii, t. 58, nr 3, s. 117-149.
- Kałuża K., 2011b, *Ein Mittler und viele Vermittlungen. Die Bedeutung des Religionsbegriffs für die christliche Theologie der Religionen*, Peter Lang, Frankfurt am Main.
- Kałuża K., 2022, *Dialog międzyreligijny a misyjna działalność Kościoła. 400 lat „Sacra Congregatio de Propaganda Fide”*, w: Górecki P. i Pyka J. (red.), *Patrimonium Ecclesiae Christi tradere. Księga Pamiątkowa dedykowana księdzu biskupowi Janowi Kopcowi z okazji 75-lecia urodzin, 50-lecia prezbiteratu, 30-lecia sakry biskupiej i 40-lecia pracy naukowej*, t. 2, *Gratulantés*, RWWTUO, Opole, s. 181-198.

- Kasper W., 2011, *Katholische Kirche. Wesen – Wirklichkeit – Sendung*, Herder, Freiburg in Breisgau.
- Kasprzak S., 2000, *Misyjność Kościoła powszechnego w aspekcie historycznym i prawnym – definicja misji „ad gentes”*, Roczniki Nauk Prawnych, t. 10, nr 2, s. 171-203.
- Kodeks prawa kanonicznego*, 1984, Pallottinum, Poznań.
- Kongregacja Nauki Wiary, 2000, *Deklaracja „Dominus Iesus”*, w: Rusecki M. (red.), *Wokół deklaracji „Dominus Iesus”*, TN KUL, Lublin, s. 7-33.
- Kowalak W., 2016, *Pojęcie misji przed Soborem Watykańskim II*, Nurt SVD, t. 140, nr 2, s. 8-25.
- Kubacki Z., 2018, *Wprowadzenie do teologii religii*, WAM, Warszawa.
- Ledwoń I.S. i Szram M. (red.), 2012, *Wczesne chrześcijaństwo a religie*, Wydawnictwo KUL, Lublin.
- Ledwoń I.S., 2007, *Pluralistyczna teologia religii*, w: Dziewulski G. (red.), *Teologia religii. Chrześcijański punkt widzenia*, Wydawnictwo Księży Sercanów, Łódź-Kraków, s. 35-54.
- Ledwoń I.S., 2009, *Katolickie podstawy dialogu międzyreligijnego*, Wydawnictwo KUL, Lublin.
- Ledwoń I.S., 2012, *Modlitwa międzyreligijna w perspektywie dialogu doświadczenia religijnego*, Roczniki Teologii Fundamentalnej i Religioologii, t. 59, nr 4, s. 143-161.
- Ledwoń I.S., 2015, *Magisterialne podstawy teologii religii*, w: Ledwoń I.S. i Królikowski P. (red.), *Urząd nauczycielski Kościoła a religie*, Wydawnictwo KUL, Lublin, s. 19-32.
- Ledwoń I.S., 2019, *Cel misyjnej działalności Kościoła w świetle współczesnej teologii religii*, Sympozjum, r. 23, nr 2(37), s. 77-91.
- Międzynarodowa Komisja Teologiczna, 1996, *Chrześcijaństwo i religie*, w: Królikowski J. (red.), *Od wiary do teologii. Dokumenty Międzynarodowej Komisji Teologicznej 1969-1996*, Wydawnictwo Księży Sercanów, Kraków, s. 393-434.
- Müller K., 1989, *Teologia misji. Wprowadzenie*, tłum. Kowalak W. i Wodecki B., Verbinum Warszawa.
- Paluch M., 2012, *Dlaczego Tomasz*, Instytut Tomistyczny, Warszawa.
- Papieska Rada ds. Dialogu Międzyreligijnego oraz Kongregacja Ewangelizacji Ludów, 1993, *Dialog i przepowiadanie (1991)*, tłum. Pawlik J.J., Nurt SVD, t. 27, nr 3, s. 75-106.
- Paweł VI, 1964, *Encyklika Ecclesiam suam* [on-line], https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/pawel_vi/encykliki/ecclesiam_suam_06081964.html [dostęp: 12.04.2023].

- Paweł VI, 1975, Adhortacja *Evangelii nuntiandi* [on-line], https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/pawel_vi/adhortacje/evangelii_nuntiandi.html [dostęp: 12.04.2023].
- Schmidt-Leukel P., 1999, *Grundkurs Fundamentaltheologie. Eine Einführung in die Grundfragen des christlichen Glaubens*, Don Bosco Verlag, München.
- Schmidt-Leukel P., 2005, *Gott ohne Grenzen. Eine christliche und pluralistische Theologie der Religionen*, Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh.
- Sekretariat dla Niechrześcijan, 1970, *Sugestie do dialogu między religiami*, w: *Wiara katolicka w dialogu*, PAX, Warszawa, s. 159-198.
- Sekretariat dla Niechrześcijan, 1990, *Postawa Kościoła wobec wyznawców innych religii: refleksje i orientacje na temat dialogu i misji*, w: Chrostowski W. i Rubinkiewicz R., *Żydzi i judaizm w dokumentach i nauczaniu Jana Pawła II (1965-1989)*, ATK, Warszawa, s. 45-59.
- Sesbotüé B., 2007, *Poza Kościołem nie ma zbawienia. Historia formuły i problemy interpretacyjne*, tłum. Kuryś A., W drodze, Poznań.
- Sesbotüé B., 2012, *Ewangelia i Tradycja*, tłum. Kuryś A., W drodze, Poznań.
- Skowronek, 1979, *Zbawienie w Kościele i przez Kościół*, Materiały Problemowe, t. 3, s. 48-55.
- Sobór Watykański II, 2002, *Deklaracja o stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich*, w: Przybył M. (red.), *Sobór Watykański II. Konstytucje, dekrety, deklaracje*, Pallottinum, Poznań, s. 333-337.
- Sobór Watykański II, 2002, *Deklaracja o wolności religijnej*, w: Przybył M. (red.), *Sobór Watykański II. Konstytucje, dekrety, deklaracje*, Pallottinum, Poznań, s. 410-421.
- Sobór Watykański II, 2002, *Dekret o misyjnej działalności Kościoła*, w: Przybył M. (red.), *Sobór Watykański II. Konstytucje, dekrety, deklaracje*, Pallottinum, Poznań, s. 433-471.
- Sobór Watykański II, 2002, *Konstytucja dogmatyczna o Kościele*, w: Przybył M. (red.), *Sobór Watykański II. Konstytucje, dekrety, deklaracje*, Pallottinum, Poznań, s. 104-166.
- Sobór Watykański II, 2002, *Konstytucja duszpasterska o Kościele*, w: Przybył M. (red.), *Sobór Watykański II. Konstytucje, dekrety, deklaracje*, Pallottinum, Poznań, s. 526-606.
- Sobór Watykański II, 2002, *Konstytucja o liturgii świętej*, w: Przybył M. (red.), *Sobór Watykański II. Konstytucje, dekrety, deklaracje*, Pallottinum, Poznań, s. 48-78.

-
- Urban J., 1999, *Dialog międzyreligijny w posoborowych dokumentach Kościoła*, RWWTUO, Opole.
- Waldenfels H., 1993, *O Bogu, Jezusie Chrystusie i Kościele dzisiaj. Teologia fundamentalna w kontekście czasów obecnych*, tłum. Paciorek A., Księgarnia św. Jacka, Katowice.
- Waldenfels H., 1995, *Fenomen chrześcijaństwa wśród religii świata*, tłum. Marzęcki J., Verbinum, Warszawa.