

Zbigniew Mikołajko

Imperatyw ekumenizmu

*Miasto tworzą różni ludzie;
gdyby nie byli różni, nie byłoby miasta.*
Arystoteles

Horyzont socjologiczny: religia „na sprzedaż”

Ważny jest najpierw, tak sędzę, dla lepszego zrozumienia zderzenia czy też może spotkania, o jakim chcę mówić, pewien horyzont socjologiczny współczesnego chrystianizmu. Peter L. Berger ujmuje skrótowo i metaforycznie taki duchowy pejzaż jako obecność, mniej lub bardziej wyrazistą, „imperatywu heretyckiego”.

W premodernistycznych sytuacjach istniał świat religijnych pewności, czasami zakłócanych przez heretyczne dewiacje. W sytuacji modernistycznej, przeciwnie, istnieje świat religijnej niepewności, czasami zakłócany przez mniej lub bardziej pewne konstrukcje religijnej przynależności. [...] Dla człowieka modernistycznego herezja staje się zwykle koniecznością. Lub też modernizacja tworzy nową sytuację, w której wybieranie staje się imperatywem. Aktualnie, zupełnie nieoczekiwanie, herezja nie jest skierowana przeciw jasnemu zapleczu autorytatywnej tradycji. Zaplecze to stało się niejasne albo w ogóle zniknęło [Berger, 1990, s. 28].

Do owego świata premodernistycznej, autorytarnej tradycji należała z pewnością zasada, że „nie ma zbawienia poza Kościołem”, dziś powracająca prawie wyłącznie – choć nie zawsze tak bywa – w fundamentalistycznych fantazmatach z peryferii.

Nie pozostała jednak po niej zupełna próżnia i horyzont wiary, dawniej przez taką zasadę niemal zupełnie opanowany, jest obecnie, by użyć raz jeszcze określeń Petera L. Bergera, „zakłócany” przez dwie zmagające się ze sobą – lecz niezbyt swego pewne – „konstrukcje”. Żadna z nich nie zwycięża więc nad drugą, żadna nie zyskuje niepodważalnej mocy (dwa istotne teksty, o których tu będzie mowa, są tego znakomitym wyrazem).

Sprawia to oczywiście sytuacja „wyboru” oraz, tym samym, presji „heretyckiego imperatywu”, o jakiej mówi Berger i jaką on i inni socjologowie wiary określają mianem „rynku religijnego”.

Sytuacja pluralistyczna jest przede wszystkim *sytuacją rynkową* – instytucje religijne stają się agencjami rynkowymi, a tradycje religijne – artykułami konsumpcyjnymi. Nacisk, aby osiągnąć *wyniki* w sytuacji współzawodnictwa, powoduje racjonalizację struktur społeczno-religijnych. Szerzenie się struktur biurokratycznych za pośrednictwem instytucji religijnych rodzi takie oto konsekwencje, że struktury te – niezależnie od ich odmiennych tradycji teologicznych – socjologicznie coraz bardziej do siebie się upodabniają [Berger, 1997, s. 186].

Zdaniem Bergera, następnie, skutków pluralizmu nie da się sprowadzić „do społeczno-strukturalnych aspektów religii” i sięgają one również w sferę treści wiary, czyli „wytworów religijnych agencji rynkowych”. Powoduje to zarazem, że i owe „wytwory” – treści religijne – nie mogą pozostać nieczułe na „dynamikę preferencji zgłaszanych przez konsumenta” i muszą się z nimi mocno liczyć [tamże, s. 193].

Odkąd społecznie znacząca *odpowiedniość* religii dotyczy przede wszystkim sfery prywatnej, preferencje konsumentów odzwierciedlają *potrzeby* tejże sfery. Oznacza to, iż religię o wiele łatwiej sprzedać, jeżeli ukaże się ją jako *odpowiednią* dla życia prywatnego, aniżeli wówczas, gdy reklamuje się ją jako mającą zastosowanie w dużych instytucjach publicznych [tamże, s. 195].

Owa sytuacja rynkowa, według Bergera, ogarnia również – co istotne – postawy ekumeniczne:

Jednym z oczywistych sposobów zmniejszania ryzyka jest sięgnięcie po różnego rodzaju porozumienia z konkurentem – aby *ustalić* ceny – to znaczy racjonalizować współzawodnictwo drogą kartelizacji [tamże, s. 191].

Procesy takie nieuchronnie – pisze Berger – łączą się przy tym ze świecczeniem, z sekularyzacją, którą zresztą opisuje on jako nieuchronną konsekwencję chrześcijańskiej idei transcendentnego Boga [zob. tamże, s. 150 i *passim*].

Ekonomiczna kategoryzacja współczesnych zagadnień religijnych, dokonana przez Bergera, wydawać się może w wielu sprawach prostacka i mechaniczna. Nie opiera się ona jednak na intuicjach i obserwacji potocznej, lecz na ogół wspierają ją rzetelne analizy socjologiczne wielu różnych autorów, takich choćby jak Niklas Luhmann, David Martin, Thomas Luckmann czy Hans Blumemberg. Nie o to jednak chodzi, by wkraczać w obszar – gwałtownych zresztą – sporów o znaczenie, status i prawomocność teorii sekularyzacji albo też rozważać adekwatność i precyzję ekonomizujących kategorii Bergera. Niezależnie bowiem od tego wszystkiego – w konsekwencji poczynionych przez socjologów religii ustaleń – ekume-

nizm jawi się, z jednej strony, jako swoisty imperatyw „rynku religijnego”, z drugiej zaś strony nie jest to imperatyw absolutny, lecz – przeciwnie – niepewny swego i skazany niekiedy na sytuację kryzysu, o czym świadczy chociażby jego mocne zachwianie się po opublikowaniu przez Kongregację Doktryny Wiary deklaracji *Dominus Iesus*, która w wielu miejscach zdawała się przedkładać strategię odwrotu od posoborowej filozofii dialogu i umykać ponownie ku zasadzie, że „poza Kościołem nie ma zbawienia”.

Dygresja historyczna

Pokrewieństwo i, zarazem, kontradiktoryczność dwóch ważnych tekstów religijnych z kręgu chrześcijańskiej kultury dzisiejszego Zachodu, mianowicie *Kompendium Katechizmu Kościoła Katolickiego* [Kompendium, 2005] oraz *Piątego wymiaru* Johna Hicka [Hick, 2005] jest – najpierw – pewnym historycznym „zwiastowaniem”. „Zwiastowaniem” – właśnie w kategoriach paradoksalnego dialektycznego sprzężenia, przez znamienne pobratanie bliskości i antynomii – istotnego, choć słabo jeszcze w powszedniej recepcji czytelnego, przesunięcia czy zwrotu. Ukazują one bowiem, każdy na swój sposób, że osią najważniejszych obecnie sporów i dyskusji w obrębie myśli katolickiej i – w ogólności – chrześcijańskiej stała się z pewnością kwestia tak zwanego pluralizmu teologicznego.

Zjawisko to na ogół umyka uwadze szerszej opinii, pominąwszy najgłośniejsze wydarzenia związane zwykle z bieżącą *praxis* Kościoła urzędowego (takie jak, dla przykładu, instrukcja w sprawie pism ojca Anthony’ego de Mello, ekskomunikowanie księdza Tissy Balasuriyi ze Sri Lanki czy publikacja wspomnianej deklaracji *Dominus Iesus*, dość dramatycznie targającej przeciw logikę ekumenizmu). Opinia ta bowiem kieruje się zazwyczaj ku dyskutowanym w katolicyzmie zagadnieniom etycznym, bezpośrednio związanym z codziennymi egzystencjalnymi wyborami (co nie znaczy oczywiście, że jest ona zupełnie nieczuła na – rysujące się wszakże dla niej w tle problemów moralnych – kwestie soteriologiczne, eklezjologiczne, epistemologiczne czy ontologiczne).

Potrzebne jest jednak najpierw pewne spojrzenie historyczne.

Nie zawsze bowiem w ostatnich czasach, myślę o mniej więcej ćwierćwieczu, mieliśmy do czynienia z taką rozbieżnością, z rozminięciem się hierarchii ważności – w pierwszych latach pontyfikatu Jana Pawła II zarówno odczucia opinii publicznej, jak i dyskurs tego, co José Casanova [zob. Casanova, 2005] nazywa „religiami publicznymi nowoczesnego świata” (oczywiście chodzi tu o katolicką ich wersję), biegły jednym duktem. Z tego zatem względu wielu analityków, choćby suspendowany teolog Gianni Bagget Bozzo, mogło śmiało twierdzić, że „punkt ciężkości” we współczesnym Kościele przesunął się zupełnie z kwestii dogmatycznych, niebudzących już większych napięć, na – właśnie – kwestie etyczne, przede wszystkim związane z problemami życia rodzinnego i seksualnego.

Było to jednak, o ile można sądzić, przesunięcie krótkotrwale, choć sprawy te budziły – i nadal zresztą budzą – żywe echa. I choć, na dodatek, stężały one w surowy idiom „kultury śmierci”, wykreowany (o czym na ogół się zapomina) przez prefekta Kongregacji Nauki Wiary, kardynała Josepha Ratzingera, podtrzymywany żarliwie przez papieża i ogarniający nie tylko takie sprawy jak aborcja, eutanazja, małżeństwa homoseksualne czy rozwody, ale również pewne mitologie kultury masowej, na ogół synkretyczne i chaotyczne, powiązane z domniemanymi lub rzeczywistymi praktykami okultystycznymi i mogące się zapewne zaliczać, jakby powiedział Jean Maisonneuve, do sfery „dzikiego *sacrum*” [zob. Maisonneuve, 1995].

Przesunięcie znaczenia z etyki na sprawę pluralizmu w Kościele oficjalnym dokonało się – jeśli szukać już jakiegoś symbolicznego „progu” historycznego – w chwili rozrachunku z latynoamerykańską teologią wyzwolenia.

Projekt Ratzingera

Filozoficzny i teologiczny program owego zwrotu zarysował się jednak dużo wcześniej, niż pojawiły się watykańskie instrukcje na temat „chrześcijańskiego wyzwolenia”. I można sądzić, że został zarysowany już w 1977 roku, kiedy ukazała się jedna z ważniejszych książek Josepha Ratzingera, *Śmierć i życie wieczne*. Była ona dziewiątym tomem serii *Mała dogmatyka katolicka*, która miała objąć wszystkie podstawowe dziedziny wiary i którą współtworzył wraz z Ratzingerem Johann Auer.

Książka Ratzingera podejmowała więc między innymi zagadnienia tak ważne jak teologia śmierci, jak nieśmiertelność duszy i zmartwychwstanie zmarłych, jak życie przyszłe, jak piekło, czyściec i niebo. W tym, co związane jest ze śmiercią, a co wchodzi w obszar eschatologii, czyli „nauki o rzeczach ostatecznych”, dojrzał autor ośrodek, najważniejszy moment wielu współczesnych sobie rozważań teologicznych. Skąd u niego ta myśl? Ano stąd, że jego zdaniem teologia zderza się brutalnie z różnymi ideologiami świeckimi, które tworzą niereligijne obrazy przyszłości, przeszłości świata i człowieka. Owocuje to między innymi narażeniami nowych – obcych często tradycyjnej katolickiej „nauce o rzeczach ostatecznych” – teologii: teologii przeszłości, teologii nadziei, teologii politycznej, teologii wyzwolenia, teologii rewolucji. Stanowiąc mocne wyzwanie dla „teologii wiernej drodze Jezusa”, dla ortodoksji, stawiają one na nowo pytanie o samą istotę chrześcijaństwa, o to, co w tak ważnych dla człowieka sprawach jest rzeczywistym wyznaniem wiary. O to więc, ku czemu ma się zwracać chrześcijańska nadzieja. „W takiej sytuacji uprawiamy dzisiaj eschatologię” [zob. Ratzinger, 1986; ten i kolejne cytaty pochodzą ze stron 29–31, 74–76, 238].

Prawowierna wiara nie może więc podążać za tymi, którzy – jak pisał znany protestancki teolog nadziei Jürgen Moltmann – „nie chcą nieść trenu za rzeczy-

wistością, ale wyprzedzać ją z pochodnią w ręce”. Ratzinger odrzucał stanowczo taki program chrześcijaństwa, który chciałby „przemienić świat na miarę nadziei”. Nie chciałby więc wprowadzić „nieś trenu za rzeczywistością”, ale też napawała go zgrozą inna sprawa: „Pochodnia wyprzedzająca fakty rychło wznieciła ogień, dając początek teologii politycznej, teologii rewolucji, teologii wyzwolenia, »czarnej« teologii”.

Mimo wszystko jednak Ratzinger nie był jeszcze wówczas stanowczym kardynałem-prefektem, zwalczającym dekretami południowoamerykańskich teologów wyzwolenia. Pisał więc wtedy i łagodniej: że „nawet w różnorakich teologiach wyzwolenia i rewolucji można znaleźć pewne wartościowe elementy”, jakieś okruszki prawdy.

Pytał też jednak: strategię jakiej nadziei ma przyjąć chrześcijaństwo? I odrzucał ideę Królestwa Bożego właściwą dla nowej teologii politycznej.

Królestwo Boże nie jest pojęciem politycznym, stąd nie stanowi też kryterium politycznego, według którego można by kształtować bezpośrednio polityczną *praxis* lub oceniać realizacje polityczne. Budowanie Królestwa Bożego nie jest procesem politycznym. Jeśli się patrzy na nie w ten sposób, uprawia się zarówno fałszywą teologię, jak i fałszywą politykę. Powstają fałszywe mesjanizmy, ze swej istoty i ze swych mesjanistycznych uroszczeń występujących na fałszywej płaszczyźnie, przeradzające się w totalitaryzmy.

Kiedy bowiem – jego zdaniem – przemienia się „naukę o rzeczach ostatecznych” w polityczne marzenie, w polityczną utopię, poniża się i umniejsza chrześcijańską nadzieję. „Kierując ją na pozór ku realiom, odbiera się jej właściwą treść, przeobraża w fałszywą namiastkę”.

Ale to fałszerstwo – jego zdaniem – ogarnia też politykę. I nadużywa się tu „tajemnicy Królestwa Bożego” do usprawiedliwienia politycznej nierozumności, politycznego absurdu.

Gdzie bowiem to, co osiągalne jest tylko poprzez cud łaski: przemiana natury ludzkiej, a z nią przemiana świata w ogóle, staje się zasadą całej działalności politycznej, gdzie to, co nierealne, ma wytyczać drogi rzeczywistości, tam siłą rzeczy musi pojawić się przemoc, niszczenie natury, a z nią człowieczeństwa.

Zastrzegął się jednak Ratzinger, trochę jeszcze w duchu wcześniejszych, bardziej otwartych swych idei:

Nie oznacza to bynajmniej, że głoszenie Królestwa Bożego nie ma praktycznego wpływu na życie i że prowadzi do cichej akceptacji istniejącego porządku. Królestwo Boże nie stanowi wprowadzić normy politycznej tego, co polityczne, ale stanowi jego normę moralną. Polityka podlega normom moralnym, chociaż moralność jako taka nie jest polityką. Inaczej mówiąc: orędzie o Królestwie Bożym ma znaczenie dla polityki, jednakże nie poprzez eschatologię, ale poprzez etykę polityczną. Kwestia chrześcijańskiej odpowiedzialności za politykę nie jest sprawą eschatologii, lecz sprawą teologii moralnej i na tej drodze orędzie o Królestwie Bożym ma do przekazania polityce decydujące tre-

ści. W polityce chodzi właśnie o to, co nieeschatologiczne. Dlatego też rozdzielenie eschatologii i polityki należy do podstawowych zadań teologii chrześcijańskiej.

Jeśli więc teologia nie chce zbłądzić, jeśli nie chce pójść drogą radykałów i terrorystów (czyli żydowskich zelotów z czasów Jezusa marzących o ustanowieniu mesjanicznego Królestwa Bożego drogą zbrojnej rewolty) – jeśli chce być wierna drodze Człowieka z Nazaretu – musi oddzielić politykę i „naukę o rzeczach ostatecznych”. „Tylko w ten sposób zachowamy nadzieję eschatologiczną i tylko w ten sposób, z drugiej strony, uratujemy moralność w polityce, a wraz z nią humanizm. Bowiem tam, gdzie eschatologia pokrywa się z polityką, moralność przestaje istnieć”. I zaczyna decydować jedynie skuteczność w osiąganiu celów. I tylko ona staje się „jedyną normą działania”.

Takie zeświecczenie chrześcijańskiej eschatologii, właściwe nowoczesnemu życiu, osłabiło mocno świadomość wiary. „Obce stały się jej impulsy nadziei w odniesieniu do dziejów świata”. Nadzieja zaś skarłała, przemieniła się „w czysto ziemską wiarę w postęp”. A to z kolei zamknęło chrześcijaństwo w swoistym getcie spraw wyłącznie duchowych, pozbawiło je bliskich związków z rzeczywistością ziemską.

W rezultacie – powiedział dalej Ratzinger – „zbawienie”, jakie obiecuje wiara, zaczęło się sprowadzać już tylko do „zbawienia duszy”. Szczęście natomiast, którego szukamy w życiu, oddzieliło się od zbawienia powszechnego, „zbawienia świata uszczęśliwiającego także jednostkę”. I wkrótce okazać się może, że „zbawienie duszy” oraz „szczęście”, stanowiące obecnie dwie osobne rzeczy, będą sobie z natury przeciwstawne, że przyszłe zbawienie duszy sprzeciwi się szczęściu teraźniejszości. Żyjemy bowiem w takiej sytuacji, w której „obietnica” chrześcijańska „wydaje się zubożeniem i zagrożeniem ziemskiego dzisiaj”, w której nawet teologowie zaprzeczają potrzebie „nauki o rzeczach ostatecznych” i w której wypowiedzi tej nauki widzi się jako umniejszanie ludzkiego szczęścia, jako ograniczanie go – w imię dalekiego, mglistego widma na odległym horyzoncie, „w imię fantomu przyszłości”.

Ale Ratzinger miał też i nadzieję, że może stan ten przemija, że może należy już do przeszłości. W końcu przecież – jego zdaniem – doświadczyliśmy już tego, że „im otwarciej »szczęście« stawało się nim samo w sobie, im bezwzględniej egzekwowało swoje postulaty kosztem »zbawienia duszy«, tym bardziej stawało się puste i nie zaspokajające człowieka”. Dlatego Ratzinger poddał surowej krytyce takie pojęcie szczęścia, właściwe współczesnej kulturze Zachodu. Pojęcie szczęścia, o którym mógłby powiedzieć za Mikołajem Gogolem, że przypomina ono „unteroficerską wdowę, która sama siebie wysieкла”:

Nie oczekując niczego od przyszłości, żądało wszystkiego od przeżywanej chwili. Miarą takiego szczęścia są szczytowe możliwości człowieka. Ale „małe” ludzkie szczęście pozostawione samo sobie rychło staje się jałowe i płaskie. Kiedy człowiek wyzbywa się lęku o zbawienie swej duszy, jego nowym wrogiem staje się to większe szczęście, które

widzi u drugich, i niezaspokojenie własnych pragnień. Okazuje się teraz, że aby móc znaleźć szczęście, trzeba najpierw przemienić świat. I tak w tej właśnie chwili, kiedy człowiek zdawał się już osiągnąć swój cel, dążenie do szczęścia zamienia w czasowe wyrzeczenie się szczęścia. Oznacza już rezygnację z „teraz” na rzecz przyszłości świata. „Szczęście” okazuje się zbyt małe i ciasne wobec „nadziei” stanowiącej wyzwanie zwrócone do człowieka, mobilizującej go i angażującej bez reszty.

Taki obraz złudnego „małego” szczęścia, które – próbując ograniczyć się do ziemskich, doraźnych spraw – samemu sobie się wymyka i obraca w swoje własne przeciwieństwo, dopełniały w książce Ratzingera między innymi – znowu za świętym Augustynem, znowu za jego nieubłaganą wizją łaski i „podwójnego przeznaczenia” – obrazy cierpienia i Bożego miłosierdzia.

Czytamy bowiem:

Nadzieję można przeciwstawić piekłu jedynie przecierpieniem nocy piekła u boku Tego, który przyszedł przemienić wszystką naszą ciemność swoim cierpieniem. Nadzieja nie wypływa z neutralnej logiki systemu. Nie wynika ze zbagatelizowania człowieka, ale właśnie z potraktowania go z całą powagą i ze stawiania czoła całej rzeczywistości u boku Jezusa Chrystusa. Człowiek żyjący taką nadzieją nie polega na sobie. Swoją nadzieję i błaganie złożył w ręce Pana. Dogmat zachowuje swoją realną treść. Myśl o miłosierdziu Bożym, towarzysząca mu w tej czy innej formie poprzez dzieje, staje się nie teorią, ale modlitwą wiary, która cierpi i ufa w cierpieniu.

Czym jednak było – według Ratzingera – piekło? I czym było dla Ratzingera niebo?

Otchłań, którą nazywamy piekłem, może człowiek tylko sam sobie otworzyć. Nawet jeszcze dobitniej musimy to wyrazić: polega ona formalnie na tym, że człowiek nie chce niczego przyjmować i chce być całkowicie samowystarczalny. Jest wyrazem zamknięcia się wyłącznie w tym, co własne. Istota tej otchłani polega właśnie na tym, że człowiek nie chce przyjmować, nie chce nic otrzymywać, tylko wyłącznie na sobie się opierać, sam sobie wystarczać. Jeśli ta postawa dojdzie do ostatecznych granic, człowiek staje się nieczuły, samotny, nieprzystępny. Piekłem jest chcieć-być-tylko-sobą, do czego się dochodzi, gdy człowiek zamyka się wyłącznie w sobie samym. Na odwrót, istotą tego, co w górze, a co nazwaliśmy niebem, jest to, że można je tylko otrzymać, tak jak piekło tylko samemu można sobie dać. „Niebo” z istoty swej jest czymś, czego sami nie uczyniliśmy ani uczynić nie możemy; w języku scholastycznym powiedziano, że jako łaska jest ono *donum indebitum et superadditum naturae* (jest darem niezasłużonym, danym naturze). Niebo, jako spełnienie miłości, zawsze może być człowiekowi tylko darowane; piekłem zaś dla człowieka jest samotność, wynikająca stąd, że nie chciał tego przyjąć, że odrzucił sytuację żebraka i w sobie samym się zamknął [zob. Ratzinger, 2006].

Wszystkiemu winien zatem jest człowiek. Zwłaszcza człowiek współczesny, który jest samolubny, egocentryczny, skupiony na sobie samym. Który uznał siebie za centrum świata i nie chce przyjąć tej tradycyjnej roli, jaką wyznaczyła mu nauka Kościoła – roli żebraka w obliczu Boga, wobec Boga.

Takie wizje i takie oceny nie zrodziły się w Ratzingerze przypadkiem. Podążył on bowiem tutaj w istocie za nieubłaganą logiką swego duchowego mistrza, świętego Augustyna. Za Augustyńskimi wyobrażeniami straszliwych młynów Bożych – młynów teodycei, podwójnej predestynacji oraz łaski. Łaski „danej darmo” i poniekąd „z góry” niektórym tylko i wybranym do zbawienia, przeznaczonym na wieczne lekcje gry na harfie, podczas gdy inni, także „z góry”, zostaną łaski pozbawieni i skazani na piekło, na zatracenie. I nie będą mogli nigdy zapracować na niebo dobrymi uczynkami, nie będą mogli „kupić łaski”.

Deklaracja *Dominus Iesus* – zrodzona w schyłkowej fazie pontyfikatu Jana Pawła II i opracowana przez kardynała-prefekta Ratzingera – wyraźnie stawiała tutaj kropkę nad „i”, wyraźnie mówiła, kogo napotka łaska, powracając z przed-soborową jeszcze mocą do zasady *extra Ecclesiam salus nulla*.

Taka jest więc istota tej „obietnicy wiary”, jaką przedłożył Ratzinger w czasie, kiedy świat chrześcijański – i sam Kościół, który miał właśnie nadejść, Kościół Jana Pawła II – skłaniał się raczej do przyjęcia nauk o powszechnym miłosierdziu Bożym, mającym ogarnąć wszystkich bez wyjątku. Nauk twardego zwalczanych przez świętego Augustyna, które ongiś, na przełomie IV i V wieku głosił brytyjski mnich Pelagiusz, a które w znacznym stopniu podjęła siostra Faustyna, Helena Kowalska (1905–1938), wyniesiona na ołtarze przez papieża Polaka.

Kompendium – pełne niejednoznaczności, niedopowiedzeń, nierozstrzygnięć – a jednocześnie kategoryczne – wyrasta zatem gdzieś na granicy między dwiema formacjami eklezjalnymi: by tak rzec – augustyńsko-ratzingerowskiej oraz pelagiańsko-faustyńskiej. Stąd wiele naszych z nim kłopotów. I nie da się na przykład rozstrzygnąć, czy głoszona przez nie formuła „konieczności” Kościoła jako instytucji zbawienia [*Kompendium*, 2005, par. 171] zna jakieś okoliczności łagodzące, choćby ignorancję. A tym bardziej nie da się powiedzieć, dla kogo one mogłyby być łagodzące – dla chrześcijan innych niż katolicka konfesja, dla wyznawców religii niechrześcijańskich, dla agnostyków i ateistów?

Można na tej podstawie sądzić zatem, że ostatecznie decydować będzie o tym nie dogmat, nie rozstrzygnięcie teologiczne o jednoznacznej i absolutyzującej wymowie, lecz barwa czasu, czyli historyczna doraźność i właściwe dla niej pragmatyczne wymogi. Zarówno ogłoszenie deklaracji *Dominus Iesus*, jak i gwałtowny wobec niej sprzeciw katolickich i niekatolickich środowisk ekumenicznych (dość poważnie zmarginalizował on działanie tego dokumentu) zdają się potwierdzać takie przyszłe przeznaczenie soteriologicznych przesłań *Kompendium*.

Granice Ekumeny

Wszystko to zaś oznacza, że – idąc dalej – kwestia pluralizmu nie może być dzisiaj kwestią „samą w sobie”, kwestią zamkniętą wyłącznie w wąskich teoretycznych granicach, uwięzioną w abstrakcyjnych trybach dyskursu chrześcijańskiej

teologii czy filozofii, ale wiąże się ona przede wszystkim z pytaniem najbardziej fundamentalnym: o empiryczny status i tożsamość Ekumeny, o oblicze Miasta Bożego w jego ziemskich pojawach.

Czy bowiem – jak to czyni *Kompendium* – opowiadając się za szczególnym, wyróżnionym statusem wiary katolickiej, czy też, jak to czyni Hick, głosząc idee pluralizmu religijnego, stawia się zawsze z konieczności podstawowe pytania o horyzont i zakres zbawienia, o istotę i rozumienie Kościoła, o prawdziwość jakiejś formuły wiary.

Odpowiedzi na te pytania-wyzwania – dające się zresztą sprowadzić do jednego tylko niepokoju: kto w widzialnym, doczesnym porządku może być realnym podmiotem zbawienia? – ujawniają właśnie w moim przekonaniu obecny w obu książkach (choć obecny w różnym natężeniu, z różną mocą) historyczny imperatyw ekumenizmu. Obie one nie traktują zatem ekumenizmu jako sprawy „przygodnej” czy też „przypadłości”, lecz ujmują go – mimo radykalnych pomiędzy nimi różnic – jako substancjalny pierwiastek chrystianizmu.

Obie one mieszczą się bowiem w sposób oczywisty poza obszarem katolickiego (i, szerzej, chrześcijańskiego) ekskluzywizmu, rezerwującego tylko dla katolików (i, szerzej, tylko dla chrześcijan) przywilej zbawienia, ekskluzywizmu potępionego oficjalnie przez Rzym jeszcze w latach czterdziestych (chodzi o jezuitę Leonarda Feeneya, najpierw upomnianego przez Święte Oficjum, a potem wykluczonego z Kościoła) i głoszonego obecnie, jak wspomniałem, jedynie w kręgach peryferyjnego – co nie znaczy wcale: słabego i marginalnego – fundamentalizmu.

Jednak *Kompendium* pozostaje – taka była zresztą zawsze pozycja Josepha Ratzingera od czasów jego zerwania ze środowiskiem „Concilium” i odwrótu (mniej więcej w 1968 roku) od reformatorskiego radykalizmu – wyrazem instytucjonalnego kościelnego inkluzywizmu, praca Hicka natomiast jest kolejnym manifestem „przewrotu kopernikańskiego w teologii”, kolejnym ważnym aktem religijnego pluralizmu.

Są to zarazem formuły wiary mocniej sobie przeciwstawne, niż chciałoby tego wstępne, ogólne rozpoznanie ojca Grzegorza Chrzanowskiego, dominikanina:

Inkluzywizm, nastawiony bardziej chrystocentrycznie niż eklezjocentrycznie, powiada, że należy przemyśleć, w jaki sposób odkupienie dokonane przez Chrystusa może być realnie dostępne poza chrześcijaństwem, a więc także w innych religiach. Teologia pluralistyczna twierdzi natomiast, że Bóg objawił się w różnych religiach i są one dla swoich wyznawców skuteczną drogą zbawienia [Chrzanowski, 2005, s. 5].

Ukazuje to najmocniej problem „Jezusa historii”, przeciwstawianego przez wielu chrześcijańskich pluralistów „Chrystusowi wiary” (ten pierwszy – obok Buddy, Mahometa, Mojżesza, Zaratustry itd. – byłby według nich bowiem tylko jednym z różnych epifenomenów czy też *awatarów* Zbawcy). Również Hick należy

do tych, którzy głoszą „chrześcijaństwo bez Jezusa”, co wynika zresztą z jego epistemologii religii, w szczególności z przekonania, że życie religijne opiera się nie na sądach prawdziwych, lecz na „quasi-sądach”, czyli formułach mitycznych (i metaforach). W zestawieniu z inkluzywizmem Ratzingera i – oczywiście – *Kompendium* takie ujęcie wyprowadzałoby go w ogóle poza chrześcijaństwo, według nich bowiem tam, gdzie nie ma „Jezusa historii”, nie może być również i „Chrystusa zbawienia” (inkluzywizm nie jest zatem tylko „chrystocentryczny”, ale i „jezusocentryczny”). A podobne przekonanie wyrażał chociażby Leszek Kołakowski, najwyraźniej – mimo wszystko – przywiązany tylko do pewnej historycznej już postaci chrystianizmu i właściwego dlań przekonania, że mamy w nim zawsze i w każdych warunkach do czynienia z jakąś „postacią normatywną”, której dekonstrukcja byłaby automatycznie anihilacją samej wiary: „Nie powinno być wszakże sporu co do tego, że wiara, iż Bóg się wcielił dla odkupienia ludzi, jest takim konstytutywnym składnikiem, bez którego słowo »chrześcijaństwo« traci wszelki uchwytny sens” [Kołakowski, 1984, s. 161].

Wynikałoby zatem z tego, że za chrześcijaństwo nie brał Kołakowski – co jest historycznym (przynajmniej historycznym) absurdem – chrześcijańskiego gnostycyzmu z jego doketyzmem, czyli przekonaniem, że Zbawca – spłynąwszy na świat „przez anioła zwanego Marią” – przyjął na siebie ciało pozorne, że pozornie tylko cierpiał mękę. Ale to jedynie dygresja, chociaż dygresja ważna, bo pozwala zrozumieć, że w pluralizmie Hicka nie mamy do czynienia wcale z repetycją historycznej gnozy.

Jezus z Nazaretu nie przestaje być bowiem wcale dla niego figurą Zbawcy – ale, powtarzam, jest to ledwie jedna z wielu figur historycznych i możliwe oraz autentyczne są dla niego figury inne.

Z pozoru dyktuje to właśnie jedynie imperatyw ekumeniczny. Ale w istocie jest on u Hicka pojęty znacznie szerzej, tym samym radykalnie podważając inkluzywizm *Kompendium* – jest bowiem trzecim w istocie historycznym (po tradycyjnych Kościołach i gnostycyzmie) projektem chrześcijańskiej Ekumeny, projektem, który – korzystając z dorobku teologii apofatycznej i z doświadczeń wielkich mistyków Wschodu i Zachodu – pragnie wznieść się, paradoksalnie, nie tylko ponad granice samego chrześcijaństwa, ale i ponad dwie kluczowe dla świata wiary formy pojęciowe: ponad „ideę bóstwa – naszej własnej natury jako bytu osobowego podniesionej do nieskończoności – oraz ideą nieosobowego ostatecznego” [Hick, 2005, s. 376].

Rzeczywistość transcendentna sama w sobie jest poza tym formami, nawet poza osobowością i nieosobowością. Jest ona ponadkategorialna (niewysłowiona) i nie daje się opisać w naszych ludzkich terminach. Jednak ponieważ piąty [tj. duchowy – Z.M.] wymiar naszego bytu reaguje na tę przenikającą i przekraczającą wszystko rzeczywistość, potrafimy ją sobie uzmysłować, choć zawsze tylko w formie, którą podpowiadają nam nasze kulturowe źródła. Wszystkie światowe religie głoszą, że Rzeczywisty albo Ostateczny, oddziałując na ludzkość, jest łaskawy, i że żyjemy w czymś, co w ostateczności, z na-

szego punktu widzenia, jest przypadkowo poznawanym wszechświatem. Stać się w jakimś stopniu świadomym wiecznie Rzeczywistego, w jednym z jego po ludzku doświadczalnych przejawów, to w równym stopniu wyzwolić się z niespokojnego, zachłannego *ego* i być wolnym, aby kochać bliźniego, którym jest każdy i wszyscy. Nadzwyczajny potencjał naszej natury, gdy otwiera się ona na Transcendentnego, możemy obserwować w życiu wszystkich świętych bądź mahatmów każdej tradycji [tamże].

Jest to zatem odrzucenie absolutyzujących (mimo wszystko) kategorii inkluzywizmu i *Kompendium*, nasyconych przecież przekonaniami o nieomyślności właściwych dla nich dogmatów, i powędrowanie w obszar nie tylko wszystkich religii (ale także i światopoglądów niereligijnych).

W każdej religii, a także w poglądzie niereligijnym, jeśli chodzi o odniesienie do Rzeczywistego, żyjemy w prawdziwym micie – kosmicznej opowieści, która nie jest dosłownie prawdziwa, ale mimo to wywołuje właściwą odpowiedź na Rzeczywistego [tamże, s. 376–377].

Bibliografia

- Berger, 1990 – Peter L. Berger, *Modernizacja jako uniwersalizacja herezji*, w: *Religia a życie codzienne*, (red.) Hanna Grzymała-Moszczyńska, Kraków, Zakład Wydawniczy Nomos.
- Berger, 1997 – Peter L. Berger, *Święty baldachim. Elementy socjologicznej teorii religii*, przeł. Włodzimierz Kurdziel, Kraków, Zakład Wydawniczy Nomos.
- Chrzanowski, 2005 – Grzegorz Chrzanowski, *Filozofia pluralizmu religijnego Johna Hicka*, [wstęp do:] John Hick, *Piąty wymiar. Odkrywanie duchowego królestwa*, przeł. Justyna Grzegorzczuk, Poznań, Wydawnictwo Zysk i S-ka.
- Casanova, 2005 – José Casanova, *Religie publiczne nowoczesnego świata*, przeł. Tomasz Kunz, przedmowa, posłowie, oprac. Irena Borowik, Kraków, Zakład Wydawniczy Nomos.
- Hick, 2005 – John Hick, *Piąty wymiar. Odkrywanie duchowego królestwa*, przeł. Justyna Grzegorzczuk, Poznań, Wydawnictwo Zysk i S-ka.
- Kołakowski, 1984 – Leszek Kołakowski, *Czy diabeł może być zbawiony i 27 innych kazań*, Londyn, Aneks.
- Kompendium*, 2005 – *Kompendium Katechizmu Kościoła Katolickiego, zatwierdzone przez Jego Świątobliwość Benedykta XVI*, przekład z włoskiego, Kielce, Jedność.
- Maisonneuve, 1995 – Jean Maisonneuve, *Rytuały dawne i współczesne*, przeł. Maria Mroczek, Gdańsk, Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne.
- Ratzinger, 1986 – Joseph Ratzinger, *Śmierć i życie wieczne*, przeł. Marek Węclawski, Warszawa, Instytut Wydawniczy PAX.
- Ratzinger, 2006 – Joseph Ratzinger, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, przeł. Zofia Włodkowska, Kraków, Wydawnictwo Znak.