

Damian Wąsek ♦ Marek Gilski  
Tereza Huspeková CHR

# NOSTRA AETATE

SOBÓR WATYKAŃSKI II  
O RELIGIACH NIECHRZEŚCIJAŃSKICH



V

SOBÓR NA NOWO ODCZYTANY  
PRZESZŁOŚĆ – TERAŹNIEJSZOŚĆ – PRZYSZŁOŚĆ



SOBÓR NA NOWO ODCZYTANY  
PRZESZŁOŚĆ – TERAŻNIEJSZOŚĆ – PRZYSZŁOŚĆ

**V**

SOBÓR NA NOWO ODCZYTANY  
PRZESZŁOŚĆ – TERAŹNIEJSZOŚĆ – PRZYSZŁOŚĆ

V

W serii ukazały się:

Damian Wąsek, Marek Gilski, *Optatam totius*, Kraków 2021, ss. 252.

Marek Gilski, Damian Wąsek, Antoni Nadbrzeżny, *Dignitatis humanae*,  
Kraków 2024, ss. 468.

Damian Wąsek, Marek Gilski, Tadeusz Kałużny SCJ, *Unitatis redintegratio*,  
Kraków 2024, ss. 616.

Marek Gilski, Damian Wąsek, Marek Blaza SJ, *Orientalium Ecclesiarum*,  
Kraków 2025, ss. 462.

Damian Wąsek, Marek Gilski, Tereza Huspeková CHR, *Nostra aetate*,  
Kraków 2025, ss. 608.

Damian Wąsek ♦ Marek Gilski  
Tereza Huspeková CHR

# **NOSTRA AETATE**

## **SOBÓR WATYKAŃSKI II O RELIGIACH NIECHRZEŚCIJAŃSKICH**

Wydawnictwo «scriptum»  
Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie  
Kraków 2025

© Copyright by Damian Wąsek, Marek Gilski, Tereza Huspeková, 2025

This work is licensed under Creative Commons  
Attribution 4.0 International



Recenzje naukowe

ks. prof. dr hab. Zbigniew Kubacki SJ

ks. dr hab. Krystian Kałuża, prof. UO

Recenzja wydawnicza

ks. prof. dr hab. Szymon Drzyżdzyk



Ministerstwo Nauki  
i Szkolnictwa Wyższego



Publikacja dofinansowana ze środków budżetu państwa w ramach programu  
Ministra Edukacji i Nauki pod nazwą „Nauka dla Społeczeństwa II”  
nr projektu Nds-II/SN/0050/2023/01, kwota dofinansowania 512 600,00 zł,  
całkowita wartość projektu 512 600,00 zł.

Korekta

Sylwia Sperling

Opracowanie graficzne, dtp, projekt okładki

Tomasz Sekunda

Wydanie I

ISBN 978-83-68252-76-7 (druk)

ISBN 978-83-8370-099-1 (online)

<https://doi.org/10.15633/9788383700991>

Wydawnictwo «scriptum»

tel. 604 532 898

e-mail:

[scriptum@wydawnictwoscriptum.pl](mailto:scriptum@wydawnictwoscriptum.pl)

[www.wydawnictwoscriptum.pl](http://www.wydawnictwoscriptum.pl)

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II  
w Krakowie

Wydawnictwo Naukowe

31-348 Kraków · ul. Bobrzyńskiego 10

[wydawnictwo@upjp2.edu.pl](mailto:wydawnictwo@upjp2.edu.pl)

<https://monografie.upjp2.edu.pl>

# SPIS TREŚCI

<b>Wykaz skrótów</b> _____	<b>8</b>
----------------------------	----------

<b>Wstęp</b> _____	<b>9</b>
--------------------	----------

## **Rozdział I**

<b>Kontekst historyczny</b> _____	<b>23</b>
-----------------------------------	-----------

1. Pojęcie religii _____	24
--------------------------	----

2. Religie i zbawienie – klasyfikacje podejść _____	29
---	----

3. Biblia a religie _____	33
---------------------------	----

4. Chrześcijaństwo a religie w czasach patrystycznych _____	38
---	----

5. Kościół katolicki a religie w czasach średniowiecza i renesansu _____	53
--	----

6. Kościół katolicki a religie od nowożytności do XIX wieku _____	61
---	----

7. Kościół katolicki a religie w czasach przed Soborem Watykańskim II oraz prekursorzy teologii soborowej _____	75
--	----

8. Kościół katolicki a wyznawcy judaizmu _____	89
--	----

9. Chrześcijaństwo a wyznawcy islamu _____	106
--	-----

10. Bezpośredni kontekst powstania dokumentu _____	124
--	-----

## **Rozdział II**

<b>Geneza dokumentu</b> _____	<b>135</b>
-------------------------------	------------

1. <i>Vota</i> nadesłane na Sobór _____	135
---	-----

1.1. Episkopaty lokalne _____	136
-------------------------------	-----

1.1.1. Europa _____	136
---------------------	-----

1.1.2. Azja _____	138
-------------------	-----

1.1.3. Afryka _____	145
1.1.4. Ameryka Północna i Środkowa _____	151
1.1.5. Ameryka Południowa i Oceania _____	153
1.2. Wyżsi przełożeni zakonni _____	154
1.3. Uniwersytety _____	155
1.4. <i>Vota</i> z Polski _____	161
2. Prace w komisjach i dyskusje nad schematami _____	162
2.1. Pierwsze schematy i sesje _____	162
2.2. Druga sesja Soboru _____	166
2.3. Okres między drugą a trzecią sesją Soboru _____	186
2.4. Trzecia sesja Soboru _____	191
2.5. Okres między trzecią a czwartą sesją Soboru _____	247
2.6. Czwarta sesja Soboru i promulgacja dokumentu _____	251
3. Wnioski _____	255

### Rozdział III

<b>Analiza lingwistyczna</b> _____	<b>257</b>
1. Religia ( <i>religio, religiosus</i> ) _____	257
2. Naród, lud ( <i>gens, populus</i> ) _____	261
3. Każdy ( <i>omnis</i> ) _____	264
4. Mit ( <i>mythus</i> ) _____	267
5. Promień ( <i>radius</i> ) _____	268
6. Specyficzne sensory i konteksty ( <i>obliviscor, reprobō</i> ) _____	269
7. Podsumowanie _____	270

### Rozdział IV

<b>Analiza i ewaluacja treści</b> _____	<b>271</b>
1. Struktura dokumentu _____	272
2. Nauczanie innych dokumentów Soboru Watykańskiego II jako tło <i>Nostra aetate</i> _____	276
3. Ogólna charakterystyka nauczania deklaracji <i>Nostra aetate</i> _____	293
4. Komentarz szczegółowy do treści <i>Nostra aetate</i> _____	300
4.1. Tytuł dokumentu: Deklaracja o stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich <i>Nostra aetate</i> _____	300
4.2. <i>Proemium</i> (1) _____	303
4.3. O różnych religiach niechrześcijańskich (2) _____	315

4.4. O religii islamskiej (3) _____	343
4.5. O religii żydowskiej (4) _____	359
4.6. O powszechnym braterstwie, wykluczającym wszelką dyskryminację (5) _____	386
<b>Rozdział V</b>	
<b>Recepcja i perspektywy</b> _____	<b>397</b>
1. Dialog międzyreligijny i religie niechrześcijańskie w posoborowym nauczaniu Kościoła _____	398
2. Dialog chrześcijańsko-żydowski w posoborowym nauczaniu Kościola _____	437
3. Refleksje posoborowe: kierunki rozwoju _____	456
<b>Zakończenie</b> _____	<b>477</b>
<b>Aneks 1</b>	
<b>Monastyczny dialog międzyreligijny jako przykład recepcji</b>	
<i>Nostra aetate</i>	
Denisa Červenková _____	483
<b>Aneks 2</b>	
<b>Żydzi i muzułmanie o chrześcijaństwie</b>	
Przemysław Artemiuk _____	507
<b>Bibliografia</b> _____	<b>551</b>
<b>Indeks osobowy</b> _____	<b>591</b>
<b>Abstrakt / Abstract</b> _____	<b>601 / 603</b>

# WYKAZ SKRÓTÓW

## Dokumenty Soboru Watykańskiego II

- SC     Konstytucja o liturgii świętej *Sacrosanctum concilium*  
LG     Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium*  
DV     Konstytucja dogmatyczna o Objawieniu Bożym *Dei verbum*  
GS     Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym  
*Gaudium et spes*
- IM     Dekret o środkach społecznego przekazywania myśli *Inter mirifica*  
OE     Dekret o Kościołach wschodnich katolickich *Orientalium Ecclesiarum*
- UR     Dekret o ekumenizmie *Unitatis redintegratio*  
CD     Dekret o pasterskich zadaniach biskupów w Kościele *Christus dominus*
- PC     Dekret o przystosowanej odnowie życia zakonnego *Perfectae caritatis*  
OT     Dekret o formacji kapłańskiej *Optatam totius*  
AA     Dekret o apostołstwie świeckich *Apostolicam actuositatem*  
AG     Dekret o działalności misyjnej Kościoła *Ad gentes divinitus*  
PO     Dekret o posłudze i życiu kapłanów *Presbyterorum ordinis*
- GE     Deklaracja o wychowaniu chrześcijańskim *Gravissimum educationis*  
NA     Deklaracja o stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich *Nostra aetate*  
DH     Deklaracja o wolności religijnej *Dignitatis humanae*

## WSTĘP

**N**a łamach „L'Osservatore Romano”, 1 grudnia 1964 roku, ukazał się artykuł autorstwa kardynała Augustina Bei, przewodniczącego Sekretariatu ds. promowania jedności chrześcijan, na temat soborowej deklaracji o religiach niechrześcijańskich. Autor podkreślił w nim, że dokument został przyjęty na 127. kongregacji ogólnej Soboru dużą większością głosów, a sprawozdawca wyraźnie zaznaczył, że nie podlega żadnej interpretacji politycznej i ma charakter ściśle religijny. Zdaniem kardynała ten profil został podkreślony, z jednej strony, przez decyzję, by traktować deklarację jako dodatek do Konstytucji o Kościele, a z drugiej strony, przez poszerzenie zakresu z pierwotnie założonego opracowania relacji tylko z Żydami, na wszystkie religie niechrześcijańskie. Czytamy: „Podobnie jak fragmenty dotyczące wyznawców hinduizmu, buddystów i muzułmanów nie mają nic wspólnego z polityką, co jest oczywiste, tak również fragment o Żydach jest obcy jakiegokolwiek interpretacji politycznej. W rzeczywistości dotyczy on jedynie relacji istniejącej pomiędzy religią Starego Testamentu a religią chrześcijańską, a także doktryny św. Pawła w kwestii przyszłego losu religijnego ludu Izraela”. Bei wyraził nadzieję, że informacja taka pomoże w poprawnym i spokojnym interpretowaniu dokumentu oraz położy kres pojawiającym się w prasie insynuacjom o politycznych intencjach i zamierzeniach ojców sobo-

rowych. „W przeciwnym razie twierdzenia zawarte w deklaracji byłyby interpretowane w sposób arbitralny i zniekształcony, fałszując intencje soboru i dokumentu soborowego, inspirowanego motywami prawdy, sprawiedliwości i chrześcijańskiej miłości, zgodnymi z Ewangelią”. Zapewniono, że jedynym celem Soboru jest promowanie pokoju w nadziei, że religia nie będzie wykorzystywana do uzasadniania dyskryminacji i politycznych uprzedzeń<sup>1</sup>.

Czytając ten tekst po ponad pięćdziesięciu latach od publikacji, interesujący wydaje się fakt, że kardynał Bea uznał za konieczne tłumaczenie się z postanowień soborowych na łamach gazety. Intryguje to tym bardziej, że nie chodzi o obszerną konstytucję dogmatyczną, a o najkrótszy, pięciopunktowy dokument. Dlaczego Deklaracja o stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich *Nostra aetate*, bo o tym tekście mowa, budziła takie społeczne emocje? Jakie przesłanki stały za potrzebą publicznego tłumaczenia się władz kościelnych? Czego dotyczyły główne kontrowersje i dlaczego te właśnie tematy były kontrowersyjne? W jakiej mierze zagadnienia z soborowego dokumentu rodziły napięcia na etapie posoborowej recepcji? Na ile uzasadniona jest opinia Bronisława Dembowskiego, że wraz z *Unitatis redintegratio* tekst ten trzeba traktować jako symbol Soboru Watykańskiego II<sup>2</sup>? To tylko kilka z wielu pytań, które postawiliśmy sobie, szukając inspiracji do tej książki, i jakie pojawiały się na kolejnych etapach analiz materiału źródłowego.

Choć *Nostra aetate* nie zawiera bardzo wielu treści, dokument ten doczekał się licznych komentarzy i opracowań. Z polskojęzycznych warto zwrócić uwagę na cztery publikacje. Pierwsza z nich to napisane przez Damiana Wąska krótkie streszczenie głównych wątków, za-

---

<sup>1</sup> Por. *Council Daybook. Vatican II, Session 3*, F. Anderson (ed.), The National Catholic Welfare Conference, Washington 1965, s. 357.

<sup>2</sup> Por. B. Dembowski, *Wprowadzenie do Deklaracji o stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich* [w:] Sobór Watykański II, *Konstytucje, dekrety, deklaracje*, Pallotinum, Poznań 2008, s. 513.

wierające wzmianki na temat genezy dokumentu i zarys wybranych perspektyw, które ukazało się w zbiorowym opracowaniu *Sobór Watykański II. Złoty jubileusz*<sup>3</sup>.

Tekstem deklaracji zajął się również Paweł Milcarek w „Christianitas”, w ramach cyklu *Czytamy Vaticanum II wewnątrz Tradycji*. Artykuł ten stanowi przyczynek na temat genezy, struktury i wpływu *Nostra aetate*, ukazując znaczenie dokumentu, który – zdaniem autora – nie tylko oddziaływał na zmiany w doktrynie Kościoła, ale również w sposób trwały zainicjował otwarcie Kościoła katolickiego na dialog z religiami niechrześcijańskimi<sup>4</sup>. Do tekstu dołączono osiem aneksów: 1) treść dokumentów podanych w odsyłaczach Deklaracji<sup>5</sup>; 2) wybór sprawozdań Komisji Soborowej<sup>6</sup>; 3) wybór „miejsc biblijnych”, w których znajdują się wypowiedzi krytyczne wobec Żydów<sup>7</sup>; 4) antologię wcześniejszego nauczania Kościoła o jego niezbędności do zbawienia, o religiach niechrześcijańskich oraz o sytuacji Żydów i pogan<sup>8</sup>; 5) antologię dokonywanych przez Kościół potępień prześladowań antyżydowskich, rasizmu i antysemityzmu w XX wieku<sup>9</sup>; 6) wybór dekretów dyscyplinarnych<sup>10</sup>; 7) wielkopiątkowe modlitwy Kościoła za Żydów

<sup>3</sup> D. Wąsek, *Deklaracja o stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich „Nostra aetate”* [w:] *Sobór Watykański II. Złoty jubileusz*, M. Gilski, S. Drzyżdzyk, M. Cholewa (red.), Wydawnictwo «scriptum», Kraków 2013, s. 233–246.

<sup>4</sup> P. Milcarek, *Czytamy Vaticanum II wewnątrz Tradycji: Nostra aetate*, „Christianitas” 2013, nr 51, s. 93–113.

<sup>5</sup> P. Milcarek, *Aneks 1: Referencje*, „Christianitas” 2013, nr 51, s. 146–154.

<sup>6</sup> P. Milcarek, *Aneks 2: Sprawozdania*, „Christianitas” 2013, nr 51, s. 155–187.

<sup>7</sup> P. Milcarek, *Aneks 3: Miejsca biblijne*, „Christianitas” 2013, nr 51, s. 1\*–5\* (\*wskazuje na wydanie tylko w wersji internetowej).

<sup>8</sup> P. Milcarek, *Aneks 4: Kontekst doktrynalny (1)*, „Christianitas” 2013, nr 51, s. 188–220.

<sup>9</sup> P. Milcarek, *Aneks 5: Kontekst doktrynalny (2)*, „Christianitas” 2013, nr 51, s. 221–231.

<sup>10</sup> P. Milcarek, *Aneks 6: Tradycja dyscyplinarna*, „Christianitas” 2013, nr 51, s. 6\*–39\*.

i za pogan<sup>11</sup>; 8) informację o użyciu Deklaracji w *Katechizmie Kościoła katolickiego*<sup>12</sup>. Teksty te stanowią nie tyle krytyczne opracowanie Deklaracji, ile materiały potrzebne do jej pogłębionej lektury.

Na temat relacji Kościoła katolickiego do innych religii podczas Soboru Watykańskiego II ukazała się również obszerna monografia Franciszka Solarza pt. *Sobór Watykański II a religie niechrześcijańskie: rozwój refleksji teologicznej nad stosunkiem Kościoła do religii niechrześcijańskich w dokumentach Soboru Watykańskiego II*. Znajdziemy tam przede wszystkim analizę wybranych zagadnień z soborowej debaty nad *Nostra aetate* i prezentację wyników prac w auli soborowej<sup>13</sup>. W naszym opracowaniu nie korzystamy z żadnej z tych trzech pozycji, ponieważ genezę dokumentu sporządzamy w oparciu o źródła, a w zakresie prezentacji treści Deklaracji nic nie wnoszą one w porównaniu z bardziej kompleksowymi komentarzami obcojęzycznymi.

Najbardziej zaawansowany jest tekst Zbigniewa Kubackiego, zatytułowany *Geneza, treść, recepcja i perspektywy Deklaracji o stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich „Nostra aetate”*. Autor przedstawił historię powstania Deklaracji, kluczowe momenty, które miały wpływ na jej kształt, i zaprezentował główne elementy dokumentu, ukazując jego duszpasterski charakter, wezwanie do dialogu i szacunku wobec innych religii, a także uznanie ich pozytywnych aspektów. Dotknął również zagadnień związanych z późniejszymi nawiązaniem do dokumentu i perspektywami rodzącymi się na kanwie soborowych namysłów nad dialogiem z innymi religiami<sup>14</sup>. Biorąc pod uwagę także

---

<sup>11</sup> P. Milcarek, *Aneks 7: Tradycja liturgiczna*, „Christianitas” 2013, nr 51, s. 40\*–45\*.

<sup>12</sup> P. Milcarek, *Aneks 8: Nostra aetate w Katechizmie Kościoła Katolickiego*, „Christianitas” 2013, nr 51, s. 46\*–50\*.

<sup>13</sup> F. Solarz, *Sobór Watykański II a religie niechrześcijańskie: rozwój refleksji teologicznej nad stosunkiem Kościoła do religii niechrześcijańskich w dokumentach Soboru Watykańskiego II*, Kraków 2005.

<sup>14</sup> Z. Kubacki, *Geneza, treść, recepcja i perspektywy Deklaracji o stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich „Nostra aetate”* [w:] *Żywe dziedzictwo Soboru*.

pozostałe teksty tego autora, należy stwierdzić, że publikacje Zbigniewa Kubackiego mają największy wpływ na znajomość i recepcję *Nostra aetate* w polskim środowisku teologicznym.

Warte odnotowania są również dwa opracowania nawiązujące do 4. punktu Deklaracji, a więc relacji z judaizmem. Pierwsza z nich to dwuczęściowa monografia autorstwa Łukasza Kamykowskiego, ukazująca *Obraz Izraela i Żydów w myśli chrześcijańskiej* w aspekcie zarówno historycznym<sup>15</sup>, jak i soborowych oraz posoborowych perspektyw<sup>16</sup>. Autor zasugerował we wstępie, że chciał napisać podręcznik, przybliżając tytułową problematykę na wybranych, charakterystycznych i prostych przykładach z literatury źródłowej, by skłonić czytelników do poszukiwania rozwiązań problemów w dziedzinie, która wciąż domaga się teologicznego opracowania. Analizując całą bibliografię Kamykowskiego, można go uznać za jednego z głównych promotorów dialogu chrześcijańsko-żydowskiego w Polsce.

Druga książka nosi tytuł *Drugi Sobór Watykański o Żydach i judaizmie. Historia powstania tekstu Nostra aetate 4* i została opublikowana przez Andrzeja Tuleja. Dotyka ona zagadnienia procedowania tytułowego punktu Deklaracji w oparciu głównie o tłumaczenia obecne u wspomnianego już Milcarka<sup>17</sup>.

Opracowując *status quaestionis* w obszarze publikacji obcojęzycznych, spotykamy bardzo wiele komentarzy i opracowań. Duża część ma charakter aspektowy i przyczynkowy, ale kilka traktuje *Nostra*

---

*Komentarze do tekstów Vaticanum II*, R.J. Woźniak, P. Roszak (red.), Wydawnictwo Znak, Kraków 2023, s. 581–620.

<sup>15</sup> Ł. Kamykowski, *Obraz Izraela i Żydów w myśli chrześcijańskiej. Cz. 1: Historia*, Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie. Wydawnictwo Naukowe, Kraków 2017.

<sup>16</sup> Ł. Kamykowski, *Obraz Izraela i Żydów w myśli chrześcijańskiej. Cz. 2: Perspektywy*, Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie. Wydawnictwo Naukowe, Kraków 2019.

<sup>17</sup> A. Tulej, *Drugi Sobór Watykański o Żydach i judaizmie. Historia powstania tekstu Nostra aetate 4*, Tyniec. Wydawnictwo Benedyktynów, Kraków 2019.

*aetate* całościowo i wymaga przytoczenia. Pierwsza grupa tekstów to te, które ukazały się w bliskości Soboru Watykańskiego II. Szczególną wartość mają one ze względu na osoby autorów, ponieważ tworzyli je ci, którzy bezpośrednio brali udział w pracach nad dokumentem, zatem dzielą się własnymi doświadczeniami. Spośród nich należy wspomnieć o trzech pozycjach.

Wspomniany już Augustin Bea w 1966 roku wydał książkę *The Church and the Jewish People*. Ten komentarz dotyczy wątku o relacji z Żydami oraz wyjaśnia dyskutowane na auli zagadnienia i ich konteksty. Dodatkową wartością książki jest aneks zawierający tłumaczenia przemówień Bei wygłoszonych przy okazji prezentacji poszczególnych schematów *Nostra aetate*<sup>18</sup>.

W tym samym roku René Laurentin i Joseph Neuner opublikowali *Declaration on the Relation of the Church to Non-Christian Religions of Vatican Council II: Commentary*. Pierwszy z autorów opracował zagadnienie relacji z Żydami, dzieląc się historią kształtowania się punktu 4. Deklaracji i własnym świadectwem, a drugi, ekspert soborowy, napisał ogólny komentarz i rozbudował wątki dotyczące pozostałych religii<sup>19</sup>.

Trzy lata później, w ramach serii pod redakcją Herberta Vorgrimlera, ukazał się tekst napisany przez Johna Oesterreichera, eksperta soborowego, członka podkomisji w Sekretariacie ds. promowania jedności chrześcijan zajmującej się judaizmem, a więc osoby, która bezpośrednio brała udział w redakcji *Nostra aetate*. Jak można się domyślać, zawiera on sporo szczegółowych danych na temat genezy, zaangażowanych osób i okoliczności powstania Deklaracji<sup>20</sup>. Do

---

<sup>18</sup> A. Bea, *The Church and the Jewish People*, Harper & Row Publishers, New York 1966.

<sup>19</sup> R. Laurentin, J. Neuner SJ, *Declaration on the Relation of the Church to Non-Christian Religions of Vatican Council II: Commentary*, Paulist Press, New Jersey 1966.

<sup>20</sup> J.M. Oesterreicher, *Declaration on the Relationship of the Church to Non-Christian Religions [w:] Commentary on the documents of Vatican II. Vol. 3: Declaration on*

komentarza dołączono uzupełnienia: kolejny z *periti*, Cyril B. Papali OSB, dopisał notkę o hinduizmie<sup>21</sup>, Georges Anawati OP, *peritus* i członek podkomisji formułującej fragment o islamie, skomentował wątki dotyczące tej religii<sup>22</sup>, a Heinrich Dumoulin SJ, współautor poprawek do wzmianek o buddyzmie, zajął się tym nurtem<sup>23</sup>.

Z komentarzy współczesnych cztery domagają się wspomnienia. Pierwszy z nich wyszedł spod pióra Edwarda Idrisa Cassidy'ego i ukazał się w ramach serii *Rediscovering Vatican II*<sup>24</sup>. Autor w latach 1989–2001 był przewodniczącym Papieskiej Rady do spraw Popierania Jedności Chrześcijan, a głównym walorem tekstu jest rozbudowane opracowanie kierunków recepcji deklaracji. W tym samym czasie swój komentarz napisał Roman A. Siebenrock w ramach serii wydanej przez wydawnictwo Herder. W bardzo syntetyczny sposób potraktowano w nim historię i komentarz do Deklaracji, dodając krótką ocenę

---

*the Relationship of the Church to Non-Christian Religions, Dogmatic Constitution on Divine Revelation, Decree on the Apostolate of the Laity*, H. Vorgrimler (ed.), Herder and Herder-Burns & Oates, New York–London 1969, s. 1–136.

<sup>21</sup> C.B. Papali, *Excursus on Hinduism* [w:] *Commentary on the documents of Vatican II. Vol. 3: Declaration on the Relationship of the Church to Non-Christian Religions, Dogmatic Constitution on Divine Revelation, Decree on the Apostolate of the Laity*, H. Vorgrimler (ed.), Herder and Herder-Burns & Oates, New York–London 1969, s. 137–144.

<sup>22</sup> G.C. Anawati, *Excursus on Islam* [w:] *Commentary on the documents of Vatican II. Vol. 3: Declaration on the Relationship of the Church to Non-Christian Religions, Dogmatic Constitution on Divine Revelation, Decree on the Apostolate of the Laity*, H. Vorgrimler (ed.), Herder and Herder-Burns & Oates, New York–London 1969, s. 151–154.

<sup>23</sup> H. Dumoulin, *Excursus on Buddhism* [w:] *Commentary on the documents of Vatican II. Vol. 3: Declaration on the Relationship of the Church to Non-Christian Religions, Dogmatic Constitution on Divine Revelation, Decree on the Apostolate of the Laity*, H. Vorgrimler (ed.), Herder and Herder-Burns & Oates, New York–London 1969, s. 145–150.

<sup>24</sup> E.I. Cassidy, *Ecumenism and interreligious dialogue. Unitatis redintegratio, Nostra aetate*, Paulist Press, New York 2005, s. 124–263.

treści i kierunku recepcji<sup>25</sup>. Te dwa komentarze nie wnoszą nowych treści w analizę punktów Deklaracji w porównaniu z bardziej aktualnymi książkami, dlatego stanowią dla nas punkt odniesienia głównie w opracowaniu recepcji *Nostra aetate*.

Ciekawe studium opublikowano w szóstym tomie włoskiej serii *Commentario ai documenti del Vaticano II*, pod redakcją Sereny Noceti i Roberto Repole. Wprowadzenie i komentarz do Deklaracji napisali tam Maurizio Gronchi i Paolo Trianni. Ukazali oni *Nostra aetate* jako doktrynalny i duszpasterski punkt zwrotny w nauczaniu eklesjalnym. Ich zdaniem główne tezy soborowego tekstu – o powszechnej wspólnotcie rodzaju ludzkiego, o promieniu Prawdy w innych religiach, o potrzebie dialogu opartego na szacunku – nadały nowy kierunek nauczaniu katolickiemu, a bardziej otwarty i pokorny dialog z judaizmem, islamem oraz religiami Wschodu zaowocował pogłębieniem własnej teologii oraz ociepleniem relacji z innymi wspólnotami wiary. Autorzy ukazują *Nostra aetate* jako przykład, jak wierność tradycji połączono z odważnym krokiem naprzód, by odpowiedzieć na wyzwania współczesnego, pluralistycznego świata<sup>26</sup>.

Najnowszy komentarz wydał Rafael Vázquez Jiménez w serii *Comentario teológico a los documentos del Concilio Vaticano II*. Autor wnosi istotny wkład w pogłębienie rozumienia idei dialogu międzyreligijnego oraz posoborowej recepcji tego dokumentu, ukazując m.in., jak *Nostra aetate* wzywa do dialogu z innymi religiami i do przezwyciężenia dotychczasowych uprzedzeń teologicznych (zwłaszcza wobec Żydów). Jednocześnie komentarz umiejętnie osadza Deklarację

---

<sup>25</sup> R.A. Siebenrock, *Theologischer Kommentar zur Erklärung über die Haltung der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen* [w:] *Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil*, P. Hünermann, B.J. Hilberath (eds.), Herder, Freiburg 2005, t. IV, s. 591–693.

<sup>26</sup> M. Gronchi, P. Trianni, *Nostra aetate. Introduzione e commento* [w:] *Commentario ai documenti del Vaticano II: Ad gentes, Nostra aetate, Dignitatis humanae*, S. Noceti, R. Repole (eds.), seria „Commentario ai documenti del Vaticano II”, t. VI, Edizioni Dehoniane, Bologna 2018, s. 483–567.

w szerokim kontekście historyczno-teologicznym, omawiając genezę dokumentu, przebieg debat soborowych i rolę kluczowych postaci w powstaniu Deklaracji. Na uwagę zasługuje bogate wykorzystanie źródeł teologicznych i dokumentów Magisterium Kościoła. Vázquez Jiménez sięga zarówno po najnowsze opracowania naukowe, jak i po liczne wypowiedzi magisterialne z ostatnich dekad, ukazując ciągłość recepcji i rozwój nauczania o dialogu międzyreligijnym aż do czasów papieża Franciszka<sup>27</sup>.

Biorąc pod uwagę przytoczone tu komentarze, można zapytać o sensowność tworzenia kolejnego? Uważamy, że w żadnym z dotychczasowych przedsięwzięć nie uwzględniono tak szeroko tak wielu wymiarów badawczych. Po pierwsze, kompleksowo opracowujemy kontekst, a więc historyczne ujęcie relacji chrześcijaństwa do innych religii, ponieważ dopiero wtedy widać przełomowy i oryginalny charakter deklaracji. Choć wprost to tło odnosi się do 16. punktu Konstytucji dogmatycznej o Kościele *Lumen gentium*, nie da się bez niego w pełni zrozumieć również *Nostra aetate*.

Po drugie, analizując genezę Deklaracji, sięgamy po szeroki materiał źródłowy. Poza relacją z debat na auli soborowej, uwzględniamy dwanaście tomów *Acta et documenta Concilio Oecumenico Vaticano II apparando. Series I: Antepreparatoria*, w których zawarte są *vota* nadsyłane przed Soborem do Watykanu. Zdecydowaliśmy się na dokładną lekturę tych głosów, ponieważ synteza (*Analyticus Conspectus*), którą zrobiła później Komisja Przedprzygotowawcza jest wybiórcza i nie w każdym punkcie reprezentatywna, a ponadto, podejście do innych religii nie zostało tam uwzględnione jako odrębna grupa zagadnień<sup>28</sup>. Odwołujemy się także do innych źródeł, w tym do głosów

<sup>27</sup> R. Vázquez Jiménez, *Comentario al declaración „Nostra aetate”* [w:] *Comentario teológico a los documentos del Concilio Ecueménico Vaticano II*, t. II, R. Vázquez Jiménez (ed.), Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 2024, s. 618–808.

<sup>28</sup> Tylko niektóre wątki obecne są w: *Acta et Documenta Concilio Oecumenico Vaticano II Apparando. Series I: Antepreparatoria. Appendix voluminis II: Analyticus Conspectus Consiliorum et Votorum quae ab Episcopis et Praelatis data sunt. Pars I:*

z komisji i podkomisji oraz dzienników soborowych Yves'a Congara<sup>29</sup> i Henriego de Lubaca<sup>30</sup>. Na marginesie wzmianki o źródłach zaznaczamy, że posługujemy się krytycznym wydaniem tekstu soborowego, opublikowanym w trzecim tomie *Corpus Christianorum Conciliorum Oecumenicorum Generaliumque Decreta*<sup>31</sup>, oraz polskim przekładem wydanym w 2008 roku<sup>32</sup>.

Po trzecie, nieobecna w żadnym z dotychczasowych komentarzy jest, umieszczona w trzecim rozdziale, analiza językowa. Przywołanie kluczowych pojęć i sformułowań, którymi posłużyli się ojcowie soborowi, pomaga poznać specyfikę omawianego dokumentu.

Po czwarte, wieloaspektowe podejście do poszczególnych punktów Deklaracji nie tylko przywołuje, ale znacznie poszerza obecny w literaturze stan badawczy. Dzięki temu czytelnik otrzymuje syntezę dotychczasowych ujęć poszczególnych zagadnień wzbogaconą o nowe wątki i spojrzenia wraz z uwagami dotyczącymi ich ewaluacji.

Po piąte, wskazujemy na główne kierunki recepcji w oficjalnym nauczaniu Kościoła katolickiego. Uwzględniamy tu również najnowsze dokumenty Magisterium. Przywołujemy też wybrane perspektywy, które na gruncie teologii rodzą się na kanwie *Nostra aetate*. To istotne,

---

*Doctrinae capita, Normae generales C.I.C., De personis, Disciplina cleri, De seminariis, De religiosis, De laicis*, Typis Polyglottis Vaticanis, Vatican 1961 oraz *Acta et Documenta Concilio Oecumenico Vaticano II Apparando. Series I: Antepreparatoria. Appendix voluminis II: Analyticus Conspectus Consiliorum et Votorum quae ab Episcopis et Praeclatis data sunt. Pars II: De sacramentis, De locis sacris, De praeceptis ecclesiasticis, De cultu divino, De magisterio ecclesiastico, De beneficiis et de bonis Ecclesiae temporalibus, De processibus, De delictis et poenis, De missionibus, De oecumenismo, De actuositate Ecclesiae*, Typis Polyglottis Vaticanis, Vatican 1961.

<sup>29</sup> Y. Congar, *My Journal of the Council*, ATF Press, Hindmarsh 2012.

<sup>30</sup> H. de Lubac, *Vatican Council notebooks*, Ignatius Press, San Francisco 2015.

<sup>31</sup> *Nostra aetate* [w:] *Concilium Vaticanum II – 1962–1965*, A. Melloni (ed.), CCCODG 3, Brepols, Turnhout 2010, s. 434–438.

<sup>32</sup> Sobór Watykański II, *Deklaracja o stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich „Nostra aetate”* [w:] Sobór Watykański II, *Konstytucje, dekryty, deklaracje*, Pallotinum, Poznań 2008, s. 520–527.

ponieważ konsekwencje promulgacji tej Deklaracji nie ograniczają się tylko do sfery pastoralnej, ale uruchomiły refleksję doktrynalną, autoryzując inkluzywistyczne podejście do niechrześcijan i tworząc przestrzeń do rozwoju dialogu międzyreligijnego.

Po szóste, całość dopełniają dwa aneksy poszerzające ujęte w korpusie pola tematyczne. Pierwszy z nich napisała Denisa Červenková, mierząc się z zagadnieniem dialogu międzyreligijnego wśród wspólnot monastycznych wielkich tradycji religijnych. W drugim tekście Przemysław Artemiuk analizuje spojrzenie na chrześcijaństwo obecne w wybranych współczesnych pismach z tradycji judaistycznej i islamskiej.

Po siódme, konstrukcja tej książki oddaje dwutorowość samej deklaracji. Jak wspomniał Reid Locklin w artykule *One Text, Two Declarations*, na poziomie recepcji istnieją dwa podejścia do tego dokumentu. Niektórzy, zgodnie z zamierzeniami ojców soborowych z pierwszych etapów redakcji, koncentrują się na kwestii żydowskiej, a inni, wskazując na efekt końcowy, podkreślają jej uniwersalność w podejściu do niechrześcijan<sup>33</sup>. Staramy się pogodzić te stanowiska. Z jednej strony, na poziomie kontekstu i recepcji wyszczególniamy dialog z judaizmem, z drugiej strony, w analizach samego dokumentu przyjmujemy perspektywę ogólną.

Podsumowując, uważamy, że prezentowany przez nas tekst jest nie tylko pierwszym polskojęzycznym kompleksowym komentarzem do *Nostra aetate*, ale opracowaniem oryginalnym w porównaniu z wszystkimi dostępnymi aktualnie na rynku wydawniczym.

Prezentowana książka stanowi piąty tom w serii komentarzy do dokumentów Soboru Watykańskiego II, noszącej tytuł „Sobór na nowo odczytany. Przeszłość–teraźniejszość–przyszłość”. W ramach tej serii dotychczas opublikowano opracowania dotyczące Dekretu o formacji kapłańskiej *Optatam totius*<sup>34</sup>, Deklaracji o wolności religijnej

<sup>33</sup> Por. R. Locklin, *One Text, Two Declarations*, „Theological Studies” 2017, vol. 78/1, s. 49–71.

<sup>34</sup> D. Wąsek, M. Gilski, *Optatam totius, czyli jakiej formacji potrzebuje wspól-*

*Dignitatis humanae*<sup>35</sup>, Dekretu o ekumenizmie *Unitatis redintegratio*<sup>36</sup> oraz Dekretu o Kościołach katolickich wschodnich *Orientalium Ecclesiarum*<sup>37</sup>. Tak jak w poprzednich tomach, sposób podejścia do tych tekstów jest zgodny z ogólnymi założeniami przyjętymi w całej serii, dlatego warto je przypomnieć tym czytelnikom, którzy nie mieli styczności z wcześniejszymi publikacjami.

Każdy komentarz ma na celu przedstawienie szerokiego kontekstu teologicznego sprzed lat sześćdziesiątych XX wieku, aby lepiej zrozumieć tło, w którym powstawały omawiane dokumenty. Ważnym elementem jest również odtworzenie kierunków myślenia teologów i ojców soborowych, którzy pracowali nad tekstami konstytucji, dekretów i deklaracji, a także tych, którzy zajmowali się ich realizacją po Soborze. Na podstawie tych analiz staramy się wskazać na nowe wyzwania i konteksty, które mogłyby kształtować współczesne rozumienie tych dokumentów i ich implementację w obecnych realiach Kościoła i społeczeństwa.

Podobnie jak w przypadku analiz dotyczących dokumentów *Dignitatis humanae*, *Unitatis redintegratio* oraz *Orientalium Ecclesiarum*, zawarte w tej książce treści opierają się na badaniach realizowanych w ramach projektu *Kościół przestrzenią dialogu: Sobór Watykański II na nowo odczytany*. Projekt ten jest finansowany przez Ministerstwo Edukacji i Nauki w ramach programu „Nauka dla Społeczeństwa II”. Jego głównym celem jest ukazanie, na podstawie dokumentów So-

---

*czesny kandydat na księdza*, Wydawnictwo «scriptum», Kraków 2021.

<sup>35</sup> M. Gilski, D. Wąsek, A. Nadbrzeżny, *Dignitatis humanae. Sobór Watykański II o wolności religijnej*, Wydawnictwo «scriptum» – Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie. Wydawnictwo Naukowe, Kraków 2024.

<sup>36</sup> D. Wąsek, M. Gilski, T. Kałużny SCJ, *Unitatis redintegratio. Sobór Watykański II o ekumenizmie*, Wydawnictwo «scriptum» – Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie. Wydawnictwo Naukowe, Kraków 2024.

<sup>37</sup> M. Gilski, D. Wąsek, M. Błaza SJ, *Orientalium Ecclesiarum. Sobór Watykański II o Kościołach katolickich wschodnich*, Wydawnictwo «scriptum» – Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie. Wydawnictwo Naukowe, Kraków 2025.

boru Watykańskiego II, że dialogiczność stanowi integralny element tożsamości Kościoła katolickiego. Kościół, rozumiany jako wspólnota otwarta na dialog, może pełnić rolę animatora tego dialogu nie tylko w ramach wspólnoty chrześcijan, ale również w szerszym kontekście międzyreligijnym i społecznym. Ma on potencjał, by angażować się w rozmowy z wszystkimi ludźmi dobrej woli, szukając tego, co łączy, a nie powodów do konfliktów i podziałów.

Mamy nadzieję, że biorąc do ręki książkę *Nostra aetate. Sobór Watykański II o religiach niechrześcijańskich*, czytelnik wejdzie na drogę intelektualnej wędrówki po skomplikowanych i pełnych skrzyżowań ścieżkach, na których spotykali się i wciąż spotykają chrześcijanie i osoby wierzące inaczej. Chcielibyśmy, by poruszane w publikacji wątki pobudzały wrażliwość i zrozumienie dla tych, którzy w odmienny niż my sposób doświadczają spotkania z transcendencją, przekonując, że pomimo różnic między nami, jest możliwe autentyczne braterstwo, bo tylko ono jest gwarancją prawdziwego i trwałego pokoju. Naszym podstawowym celem jest więc ukazanie, na czym polega chrześcijańskie spojrzenie na niechrześcijan, a przez to pomoc w zachowaniu własnej tożsamości w nacechowanym ruchami migracyjnymi i pluralizmem religijnym świecie.

*Damian Wąsek*

*Marek Gilski*

*Tereza Huspeková CHR*

w Krakowie, 2025 rok



## ROZDZIAŁ I

### KONTEKST HISTORYCZNY

**W** celu lepszego zrozumienia problematyki związanej z deklaracją *Nostra aetate* w tym rozdziale przedstawiamy opracowanie zagadnień, które wydają się znaczące jako kontekst dla zagadnienia relacji Kościoła katolickiego do religii niechrześcijańskich. Jak zobaczymy, perspektywa deklaracji *Nostra aetate* jest ściśle związana także z soteriologicznym i eklezjologicznym nauczaniem Soboru Watykańskiego II, zwłaszcza z konstytucją *Lumen gentium*. Konieczne jest zatem przedstawienie rozwoju refleksji, dzięki któremu ogłoszenie owych treści przez Sobór w ogóle stało się możliwe. Dlatego w niniejszym rozdziale skupiamy się nie tylko na samej relacji Kościoła do innych religii, ale też, w pierwszej kolejności, na ewolucji różnych poglądów teologicznych na temat zbawienia niechrześcijan w historii od początków chrześcijaństwa aż do pierwszej połowy XX wieku.

W pierwszym podrozdziale najpierw krótko omawiamy kwestie związane z pojęciem „religii”, a w podrozdziale drugim – najważniejsze klasyfikacje podejść do zbawienia wyznawców innych religii, jakie były obecne w chrześcijaństwie w różnych epokach. W kolejnych podrozdziałach (3–7) zajmujemy się historią rozwoju refleksji na temat

sytuacji ludzi pozostających poza widzialną wspólnotą Kościoła oraz oceny teologicznej religii niechrześcijańskich od czasów biblijnych do okresu poprzedzającego *Vaticanum II*. Ze względu na szczególne znaczenie dialogu chrześcijańsko-żydowskiego dla genezy *Nostra aetate* w podrozdziale ósmym osobno podejmujemy kwestię historii relacji Kościoła do Żydów, a w podrozdziale dziewiątym, z racji współczesnej wagi dialogu z islamem, historię relacji świata chrześcijańskiego i muzułmańskiego (wątki kontekstualne dotyczące pozostałych religii wymienionych „z imienia i nazwiska” w *Nostra aetate*, czyli hinduizmu i buddyzmu, przedstawiamy bezpośrednio przy okazji komentarza do odpowiednich fragmentów Deklaracji w rozdziale czwartym). Ostatni, dziesiąty podrozdział zawiera opis wydarzeń w okresie przed-soborowym, które stały się bezpośrednim impulsem do rozpoczęcia prac nad tekstem dokumentu<sup>1</sup>.

## 1. POJĘCIE RELIGII

Zanim zajmiemy się kwestią podejścia Kościoła katolickiego do religii niechrześcijańskich<sup>2</sup>, trzeba najpierw zastanowić się, co kryje się pod pojęciami „religia” i „religie”. „Religia” w kulturze zachodniej jest słowem używanym zarówno w języku potocznym, jak i w różnych dyscyplinach akademickich. Można odnieść wrażenie, że jego znaczenie jest oczywiste – wydaje się, że wszyscy wiedzą, co to jest religia,

---

<sup>1</sup> W rozdziale kontekstualnym celowo korzystamy przede wszystkim z opracowań, by dostarczyć czytelnikom odpowiednią bibliografię dla poszerzenia perspektywy w odniesieniu do zagadnień szczegółowych; do źródeł oryginalnych podajemy odnośniki tylko w tych miejscach, gdzie jest to szczególnie uzasadnione.

<sup>2</sup> W naszym komentarzu postanowiliśmy używać zamiennie określeń „religie niechrześcijańskie”, „religie pozachrześcijańskie”, „inne religie” (w relacji do chrześcijaństwa), „religie” (jeśli z kontekstu wynika, że chodzi o religie pozachrześcijańskie), nie wchodząc w niuanse rozróżnień między owymi pojęciami, by uniknąć wyraźnego opowiadania się za jakąś konkretną „teorią teologiczną” w obszarze teologii religii.

czym są religie i co oznacza być wyznawcą jednej z nich. Przy bliższym spojrzeniu jednak okazuje się, że jest to termin niejasny i etnocentryczny oraz że jego stosowanie do zjawisk z różnych kontekstów kulturowych i historycznych w znaczący sposób warunkuje naszą perspektywę. Warto o tym pamiętać również w refleksji teologicznej, dlatego teraz krótko omówimy jego treść i konotacje.

Współczesna „religia” używana zarówno w liczbie mnogiej, jak i pojedynczej jest pojęciem stosunkowo młodym, niemającym odpowiednika w językach biblijnych<sup>3</sup> ani w wielu tradycjach „niezachodnich”<sup>4</sup>. Oznacza to, że próbując opisać zjawiska z dawniejszych okresów historycznych lub innych kontekstów kulturowych za pomocą pojęcia religii, narzucamy na nie obce kategorie i obraz świata, co może prowadzić do anachronizmów (lub etnocentryzmów).

Źródłem współczesnego pojęcia „religii” jest łacińskie *religio*, którego pierwotne znaczenie jest niejasne i które już w starożytności było wieloznaczne. Zwykle przytacza się etymologię pochodzącą od Cycerona (*re-legere* – „na nowo odczytać”), Laktancjusza (*re-ligare* – „na nowo powiązać [człowieka z Bogiem]”) lub Augustyna z Hippony (*re-eligere* – „na nowo wybrać [Boga po grzechu]”). Do tradycji myśli zachodniej *religio* przeszło przez teologię chrześcijańską w znaczeniu bliskim etymologii Augustynowej. U Tomasza z Akwinu pojęcie *religio* zasadniczo oznacza cnotę bliską sprawiedliwości i związane jest z oddawaniem czci Bogu, przy czym może być tłumaczone także jako „religijność” lub „pobożność”<sup>5</sup>. Ponadto, jak zauważa historyk Peter Harrison, w śre-

<sup>3</sup> Na temat terminologii biblijnej zob. I.S. Ledwoń OFM, *Nowotestamentalne podstawy teologii religii* [w:] *Nowy Testament a religie*, I.S. Ledwoń OFM (red.), Wydawnictwo KUL, Lublin 2011, s. 19.

<sup>4</sup> W hinduizmie najbliższą „religii” jest sanskrycka *dharma*, którą jednak równie dobrze można tłumaczyć jako „prawo” i która – w przeciwieństwie do „religii” – na ogół nie obejmuje aspektu kultycznego, który opisywany jest za pomocą odrębnego terminu – por. B. Saler, *Conceptualizing Religion: Immanent Anthropologists, Transcendent Natives, and Unbounded Categories*, Brill, Leiden–New York 1993, s. 264.

<sup>5</sup> Zob. Tomasz z Akwinu, *Summa theologiae*, p. II-2, q. 81, art. 1–3; por. F.W. Bednarski, *Przedmowa tłumacza*, s. 6 [w:] Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*:

dniowiczu „religia” była często stosowana jako termin techniczny dla określenia stanu zakonników związanych ślubami – na przykład, *religions of England* w tych czasach oznaczałoby po prostu zakony w Anglii<sup>6</sup>, co wydaje się bardzo odległe od współczesnego znaczenia.

Choć obecnie pojęcie religii bywa niekiedy używane również w sensie Tomaszowej „religijności”, jego zakres jest aktualnie o wiele szerszy. Ma to związek ze specyficzną ewolucją myśli zachodniej, przy czym korzeni współczesnego rozumienia „religii” możemy się doszukiwać w czasach renesansu, reformacji i wczesnego oświecenia. Wspomniany już Peter Harrison wskazuje właśnie te zjawiska w kulturze europejskiej jako źródła współczesnego podejścia do religii. Okres reformacji, który charakteryzowały liczne kontrowersje i apologetyczne nastawienie, według Harrisona stworzył warunki do porównywania różnych tradycji. Po reformacji w Europie nie widać już „jednego i jedyne” Kościoła – obecny jest pluralizm wyznań, który właściwie pierwszy raz w historii Zachodu na szerszą skalę pozwala spojrzeć z zewnątrz na tradycję własną<sup>7</sup>. Z kolei w myśli autorów piętnastowiecznych, których Harrison nazywa „platonikami renesansowymi”, pojawia się przesunięcie akcentu, zgodnie z którym na chrześcijaństwo można patrzeć jako na „religię pośród religii”. Humanista Marsilio Ficino (1433–1499) uważał, że *religio* w sensie czci oddawanej Bogu było obecne w całej historii ludzkości, a zmieniały się tylko formy wyrazu, przejawiające się w poszczególnych religiach<sup>8</sup>. „Religia” stała się więc odrębną kategorią stosowaną do rozmaitych zjawisk z różnych okresów historycznych.

---

*Religijność (II-2, 81–100)*, F.W. Bednarski OP (tłum.), Katolicki Ośrodek Wydawniczy „Veritas”, Londyn 1971.

<sup>6</sup> Zob. P. Harrison, *„Religion” and the Religions in the English Enlightenment*, Cambridge University Press, Cambridge 2002, s. 11.

<sup>7</sup> Zob. P. Harrison, *„Religion” and the Religions in the English Enlightenment*, s. 9–10.

<sup>8</sup> Zob. P. Harrison, *„Religion” and the Religions in the English Enlightenment*, s. 13.

Najważniejsze jednak w tym kontekście wydaje się dziedzictwo myślicieli wczesnej nowożytności. W epoce następującej po dokonaniu ważnych odkryć geograficznych i po wojnach religijnych zaczyna się w kręgach filozofów pojawiać pytanie, która religia właściwie jest prawdziwa (a później, czy w ogóle religia jest prawdziwa). Francuski prawnik Jean Bodin (1530–1596) przez porównanie różnych tradycji doszedł do wniosku, że prawdziwą religią musi być religia najstarsza. Lord Herbert z Cherbury (1583–1648), który bywa uznawany za pierwszego deistę, z kolei stwierdził, że chrześcijaństwo jest tylko jedną z wielu religii i że prawdziwe w religiach są cechy wspólne i najbardziej ogólne<sup>9</sup>. Religioznawca Ivan Strenski zauważa, że myśliciele tego okresu przyjęli za coś oczywistego, że zwyczaje i światopoglądy ludzi w różnych częściach świata są przejawem jakiejś jednej ogólnoludzkiej rzeczywistości i że można je opisać za pomocą „-izmów”. W tej samej klasie zjawisk znalazły się judaizm, islam, „braminizm”, „religia celtycka” lub „religia grecka”<sup>10</sup> (choć współcześnie każdy antropolog lub badacz kultur starożytnych wie, że takie klasyfikacje są nieco sztuczne i że doszukiwanie się jakichś określonych systemów doktryn i praktyk w kontekstach „niezachodnich” często jest abstrakcją). Właśnie w czasach nowożytnych można umiejscowić początki współczesnego zainteresowania religią jako odrębną kategorią oraz religiami jako określonymi przejawami owej rzeczywistości, które można między sobą porównywać i nad którymi można prowadzić namysł<sup>11</sup>.

Pytanie o historię relacji Kościoła katolickiego do religii niechrześcijańskich warto zatem rozpatrywać w perspektywie powyższego rozwoju rozumienia pojęcia religii. W XX wieku, kiedy miał miejsce

---

<sup>9</sup> Por. I. Strenski, *Understanding Theories of Religion: An Introduction*, Wiley Blackwell, Chichester (UK)/Oxford (UK)/Malden (USA) 2015, s. 14–18.

<sup>10</sup> Zob. I. Strenski, *Understanding Theories of Religion*, s. 9.

<sup>11</sup> Na temat znaczenia nowożytnego chrześcijańskiego „teologizowania” dla współczesnego rozumienia religii jako odrębnych zjawisk zob. także G. D’Costa, *Christianity and World Religions: Disputed Questions in the Theology of Religions*, Wiley-Blackwell, Chichester (UK) 2009, s. 65–73.

Sobór Watykański II, opis religii w liczbie mnogiej, jako określonych systemów należących do pewnego wspólnego gatunku („religia”), był już czymś oczywistym i niekwestionowanym. Kiedy jednak chcemy spojrzeć wstecz i zastanawiać się nad podejściem Kościoła do innych religii w starożytności lub średniowieczu, musimy pamiętać o tym, że ludzie w tych czasach nie używali konceptualizacji „religii” w znaczeniu współczesnym i w związku z tym nie zadawali tych samych pytań, co chrześcijanie na przełomie XX wieku.

To oczywiście nie oznacza, że refleksja nad sytuacją i losem niechrześcijan byłaby w dawniejszej historii nieobecna, niemniej jednak kwestie z nią związane były „rozsiane” przy okazji zagadnień z zakresu chrystologii, soteriologii, eklezjologii, apologetyki lub misjologii<sup>12</sup>. Od początku chrześcijanie byli konfrontowani z poglądami „innych”, a Ojcowie Kościoła bardzo wcześnie zaczęli prowadzić dialog z myślą niechrześcijańską i poddawać ją krytyce. Nie zawsze jednak zjawiska, które dziś określamy jako „religie niechrześcijańskie”, były rozumiane jako takie i uważane za należące do jednej kategorii fenomenów. W starożytności często osobno rozpatrywana była filozofia grecka i ówczesny kult politeistyczny (choć przy współczesnym rozumieniu religii można je równie dobrze uznać za różne aspekty jednej tradycji religijnej), oddzielnie byli traktowani Żydzi i pogaanie, a wczesny islam został na końcu *De haeresibus* Jana z Damaszku przedstawiony jako jedna z herezji chrześcijańskich.

Kiedy więc próbujemy opisać rozwój podejścia Kościoła do religii niechrześcijańskich, którego efektem było powstanie deklaracji *Nostra aetate* Soboru Watykańskiego II, warto pamiętać o tym, że w znacznej mierze chodzi o rekonstrukcję. Teologia religii jako osobny dział teologii zajmujący się namysłem nad religiami lub religią została wyodrębniona właściwie dopiero w okresie po *Vaticanum II* i wciąż poszukuje swojej tożsamości. W dawniejszych okresach kluczo-

---

<sup>12</sup> Por. I.S. Ledwoń OFM, *Biblijne podstawy teologii religii* [w:] *Stary Testament a religie*, I.S. Ledwoń OFM (red.), Wydawnictwo KUL, Lublin 2009, s. 11.

wym tematem w odniesieniu do niechrześcijan było przede wszystkim pytanie o zbawienie i zbawczą wartość sakramentów Kościoła, a inne wątki dotyczące religii niechrześcijańskich pojawiały się raczej w konsekwencji owej refleksji lub ze względu na bezpośredni kontakt z ludźmi obcych wyznań i kultur. W związku z tym w następnym podrozdziale przedstawimy typologie możliwych podejść do zbawienia wyznawców innych religii, które mogą być pomocne w orientacji w rozwoju soteriologii na przestrzeni wieków.

## 2. RELIGIE I ZBAWIENIE – KLASYFIKACJE PODEJŚĆ

Jak wspomniano, z refleksją na temat relacji Kościoła do religii niechrześcijańskich ściśle związane jest pytanie o przyjęty model soteriologii. Jak zauważa Rafael Vázquez Jiménez, choć *Nostra aetate* bywa uważana za tekst o charakterze praktycznym i pastoralnym, jej treści są powiązane z szerszym tłem eklezjologicznym i doktrynalnym opisanym w dokumentach takich jak *Lumen gentium* czy *Gaudium et spes*. Zwłaszcza w dziedzinie eklezjologii w czasie Soboru Watykańskiego II nastąpiła znacząca zmiana perspektywy, która zaowocowała powstaniem Deklaracji<sup>13</sup>. Dla właściwej interpretacji *Nostra aetate* konieczne jest także zrozumienie procesów, które doprowadziły do transformacji owego tła, w czym mogą okazać się pomocne klasyfikacje modeli soteriologicznych zaproponowane przez autorów, którzy w drugiej połowie XX wieku zajęli się nowo rozwijającą się dziedziną teologii religii<sup>14</sup>.

Najczęściej stosowaną typologię *ekskluzywizm–inkluzywizm–pluralizm* można w klasycznej formie odnaleźć, na przykład, w książce

---

<sup>13</sup> Por. R. Vázquez Jiménez, *Comentario al declaración „Nostra aetate”* [w:] *Comentario teológico a los documentos del Concilio Ecueménico Vaticano II*, t. II, R. Vázquez Jiménez (ed.), Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 2024, s. 618–808.

<sup>14</sup> Skrótowo owe klasyfikacje w punktach 9–12 przedstawia dokument Międzynarodowej Komisji Teologicznej *Chrześcijaństwo i religie* z 1997 r., który omówimy w rozdziale 5 poświęconym recepcji.

Alana Race'a *Christians and Religious Pluralism* z 1983 roku<sup>15</sup>. Według tej klasyfikacji ekskluzywizm polega na przekonaniu, że zbawienie można osiągnąć tylko w danej religii, inkluzywizm zaś przyjmuje możliwość zbawienia także dla wyznawców innych religii, jednak przy założeniu, że dana religia jest drogą najlepszą, a pluralizm uznaje, że zbawienie można osiągnąć tak samo w każdej religii. U Race'a owa typologia odnosi się do różnych tendencji w ramach chrześcijaństwa, niemniej jednak współcześnie stosuje się ją ogólnie dla scharakteryzowania modeli soteriologicznych obecnych w różnych religiach lub światopoglądach.

Inną typologię, ściśle związaną z rozwojem soteriologii chrześcijańskiej, zaproponował Paul F. Knitter, którego ujęcie przedstawione m.in. w książce *No Other Name?*<sup>16</sup> można opisać za pomocą czterech stanowisk:

1. „Chrystus przeciw religiom” (religie niechrześcijańskie są traktowane jako dzieło diabła lub dopust Boży; Chrystus może niechrześcijan zbawić ewentualnie, pomimo ich religii).
2. „Chrystus w religiach” (Chrystus działa także w religiach; religie zawierają wartościowe elementy, które mogą pomóc ich wyznawcom w zbawieniu).
3. „Chrystus ponad religiami” (religie stanowią autonomiczne drogi do zbawienia, Chrystus jednak pozostaje ponad nimi jako zasadniczy punkt odniesienia).

---

<sup>15</sup> Zob. A. Race, *Christians and Religious Pluralism: Patterns in the Christian Theology of Religions*, SCM Press, London 1983.

<sup>16</sup> Zob. P.F. Knitter, *No Other Name? A Critical Survey of Christian Attitudes Toward the World Religions*, Orbis Books, Maryknoll (NY) 1998. Knitter rozpoczął drogę akademicką na polu teologii katolickiej, jednak później zaczął rozwijać swoją refleksję w kierunku teologii pluralistycznej i ową typologię zaproponował dla pokazania rozwoju podejścia teologii od ekskluzywizmu do pluralizmu, za którym sam się opowiada.

4. „Chrystus obok religii” (religie stanowią autonomiczne drogi do zbawienia, a pośrednictwo Chrystusa jest tylko jednym z wielu pośrednictw)<sup>17</sup>.

Jeszcze inną typologię zaproponował nieco wcześniej Paul Schineller w artykule *Christ and Church: A Spectrum of Views*. Owa klasyfikacja uwzględnia także pytanie o rolę Kościoła w zbawieniu człowieka, porządkuje bowiem różne chrześcijańskie podejścia soteriologiczne według dwóch osi, mianowicie: uniwersum teologicznego oraz kształtu chrystologii. Schineller, podobnie jak Knitter, rozróżnia cztery stanowiska:

1. *Eklezjocentryczne uniwersum z ekskluzywistyczną chrystologią* – zbawienie można osiągnąć tylko przez Chrystusa i tylko w (widzialnym) Kościele.
2. *Chrystocentryczne uniwersum z inkluzywistyczną chrystologią*:
  - a. Zbawienie przychodzi przez Chrystusa, Kościół stanowi podstawową, lecz nie wyłączną drogę zbawienia (łaska Boża udzielana jest zawsze przez Chrystusa Kościołowi, a przez Kościół może ją otrzymać cała ludzkość).
  - b. Zbawienie przychodzi przez Chrystusa, który jest konstytutywną drogą zbawienia, a Kościół jest drogą niekonstytutywną (łaska Boża udzielana jest zawsze przez Chrystusa, w Kościele widzialnym, ale także poza Kościołem).
3. *Teocentryczne uniwersum z normatywną chrystologią* – Chrystus i Kościół stanowią normatywną, lecz nie konstytutywną drogę zbawienia (łaska Boża udzielana jest zwyczajnie przez Chrystusa w Kościele, ale także przez inne religie dla całej ludzkości).

---

<sup>17</sup> Zob. por. E. Lange, *Interreligious Dialogue as Approached and Formulated by Paul Knitter*, „Tokyo Woman's Christian University Bulletin” 2004, t. 55, nr 1, s. 82–85; G. Odasso, *Biblia i religie: Biblijne perspektywy teologii religii*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2005, s. 32.

4. *Teocentryczne uniwersum z nienormatywną chrystologią* – Chrystus jest jedną z wielu dróg zbawienia (Bóg udziela Kościołowi łaskę przez Chrystusa i w taki sam sposób przez inne religie dla całej ludzkości)<sup>18</sup>.

Choć owe podziały mogą się wydawać nieco sztuczne i czasami konkretnych autorów trudno wyraźnie przyporządkować do jednej opcji, dla refleksji na polu teologii katolickiej najbardziej przydatna wydaje się właśnie typologia Schinellera, albowiem pytanie o rolę widzialnego Kościoła w zbawieniu człowieka odgrywało w historii rozwoju idei szczególną rolę.

W podrozdziałach poświęconych okresom historycznym będą nas zawsze na pierwszym miejscu interesowały kwestie soteriologiczne związane z ówczesnymi poglądami na temat losu niechrześcijan, albowiem od przyjętego modelu soteriologicznego zależał stosunek do zjawisk, które dziś nazywamy religiami niechrześcijańskimi, oraz do ich wyznawców. Jeśli postrzegano ich jako błędzących pogan idących na potępienie, a ich wierzenia jako dzieło szatana, czymś naturalnym było traktowanie ich jako wrogów lub w najlepszym przypadku „kandydatów do konwersji”, których należy nawracać wszystkimi dostępnymi środkami. Jeśli zaś uznaje się w religiach niechrześcijańskich obecność elementów, którym, być może, da się przypisać pewną wartość zbawczą, stosunek do niechrześcijan jest raczej dialogiczny, a działalność misyjna rozwijana jest bez agresywnego prozelityzmu. Przedstawienie rozwoju dokonanego na przestrzeni wieków znaczące jest dla zrozumienia przełomu, który nastąpił w czasach Soboru Watykańskiego II i który umożliwił zajęcie się nie tylko pytaniem o możliwość zbawienia niechrześcijan, ale także namysłem nad samymi religiami niechrześcijańskimi<sup>19</sup>.

---

<sup>18</sup> Zob. schemat w: J.P. Schineller SJ, *Christ and Church: A Spectrum of Views*, „Theological Studies” 1976, t. 37, nr 4, s. 550; por. G. Odasso, *Biblia i religie*, s. 32.

<sup>19</sup> Z opracowań na temat rozwoju podejścia do zbawienia ludzi pozostających poza widzialnym Kościołem zob.: w języku polskim szczególnie B. Sesboüé SJ, *Poza*

### 3. BIBLIA A RELIGIE

Jeśli pragniemy zrozumieć podejście Kościoła pierwszych wieków do niechrześcijan, warto zacząć od danych biblijnych<sup>20</sup>. Pismo Święte stanowi zresztą zasadniczy punkt odniesienia i podstawowe „miejsce teologiczne” dla wszelkiego rodzaju namysłu teologicznego, a teologia religii nie jest tu wyjątkiem. Teksty biblijne jako zasadnicze świadectwo Objawienia, które znalazło swój szczyt w Chrystusie, wyznaczają kluczowe kierunki rozważań teologiczno-religijnych oraz stawiają pytania, na które próbowano w ciągu historii chrześcijaństwa odpowiadać w różny sposób. Dla późniejszego rozwoju oczywiście znaczące są przede wszystkim treści Nowego Testamentu, niemniej jednak zarówno postawa Jezusa wobec pogan poświadczona w Ewangeliach, jak i podejście pierwszych chrześcijan do kultów, z którymi spotykali się w swoich środowiskach, były mocno zakorzenione w perspektywie myśli żydowskiej, dlatego trzeba uwzględnić także Stary Testament.

Fiński teolog Veli-Matti Kärkkäinen w swojej książce *An Introduction to the Theology of Religion* poświęca cały rozdział problematyce danych biblijnych na temat religii i zbawienia „innych”<sup>21</sup>. Zauważa on, że Stary Testament, z jednej strony, podkreśla jedność Boga, zbawienie dla Izraela i bezużyteczność wszelkich kultów pogańskich (przy czym Nowy Testament na ogół przejmując ową negatywną ocenę in-

---

*Kościółem nie ma zbawienia: Historia formuły i problemy interpretacyjne*, W Drodze, Poznań 2007; w języku angielskim F.A. Sullivan SJ, *Salvation Outside the Church?: Tracing the History of the Catholic Response*, Paulist Press, New York/Mahwah (NY) 1992 oraz V.-M. Kärkkäinen, *An Introduction to the Theology of Religions: Biblical, Historical, and Contemporary Perspectives*, InterVarsity Press, Downers Grove 2003; w języku hiszpańskim J. Morales, *Teología de las religiones*, Ediciones Rialp, Madrid 2008.

<sup>20</sup> Z opracowań w języku polskim na temat biblijnych podstaw chrześcijańskiej refleksji teologiczno-religijnej zob. szczególnie I.S. Ledwoń (red.), *Stary Testament a religie*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2009 oraz I.S. Ledwoń (red.), *Nowy Testament a religie*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2011.

<sup>21</sup> Por. V.-M. Kärkkäinen, *An Introduction to the Theology of Religions*, s. 33–51.

nych religii). Z drugiej strony, judaizm biblijny jest pełen zapożyczeń z kultur, które stanowiły środowisko rozwoju narodu żydowskiego, i zarówno w Starym, jak i w Nowym Testamencie pojawiają się wątki zawierające pozytywną ocenę postaci „sprawiedliwych pogan” lub pewnych aspektów religii pogańskich<sup>22</sup>.

Kärkkäinen stwierdza, że choć Stary Testament ostro osądza wszelkie przejawy idolatrii i praktyk magicznych, w odniesieniu do kwestii zbawienia rodzaju ludzkiego można zwłaszcza w Rdz 1–11 dostrzec nastawienie uniwersalistyczne. Bóg jest przedstawiony jako Stwórca całej ludzkości – werset o stworzeniu „mężczyzny i niewiasty” z Rdz 1, 27 można potraktować jako meryzm oznaczający „wszystkich ludzi” – ratujący człowieka od zagłady i pragnący życia dla niego. Przymierze zawarte z Noem w Rdz 9 rozumiane jest jako „przymierze kosmiczne” obejmujące wszystkich ludzi. Nawet w historii Abrahama, który został wybrany jako protoplasta Narodu Wybranego, znajdujemy wzmiankę o tym, że błogosławieństwo przez niego otrzymają „ludy całej ziemi” – w postaci Abrahama zatem wyłączość służy powszechności<sup>23</sup>.

Ponadto, w opowiadaniach Starego Testamentu spotykamy wielu sprawiedliwych „nie-Izraelitów”, takich jak Melchizedek, perski król Cyrus lub Moabitka Rut, którzy odegrali ważną rolę w historii zbawienia<sup>24</sup>. Miłosierdzie Boga względem pogan szukających Jego woli szczególnie ujawnia się w opowiadaniu o ocaleniu mieszkańców Niniwy nawracających się ze względu na prorocstwo Jonasza (przy czym prorok chcący kary dla nich okazał się mieć znacznie bardziej ekskluzywistyczne poglądy niż Bóg, który pragnął ratunku dla miasta pogańskiego)<sup>25</sup>.

<sup>22</sup> Zob. V.-M. Kärkkäinen, *An Introduction to the Theology of Religions*, s. 33–34.

<sup>23</sup> Zob. V.-M. Kärkkäinen, *An Introduction to the Theology of Religions*, s. 36.

<sup>24</sup> Zob. A. Kuśmirek, *Zbawienie narodów w Starym Testamencie* [w:] *Stary Testament a religie*, I.S. Ledwoń (red.), Wydawnictwo KUL, Lublin 2009, s. 255–288.

<sup>25</sup> Por. K. Mielcarek, *Powszechna wola zbawcza Boga na przykładzie Niniwy* [w:] *Stary Testament a religie*, I.S. Ledwoń (red.), Wydawnictwo KUL, Lublin 2009, s. 137–151.

Choć w tekstach Starego Testamentu w ocenie kultów i praktyk pogańskich dominujący jest zatem aspekt negatywny, widoczne jest napięcie między partykularyzmem i uniwersalizmem. Z jednej strony, szczególnie księgi prorockie ciągle powtarzają, że nie ma bogów oprócz Boga Izraela, a czasami spotykamy opisy zagłady podbitej ludności pogańskiej wymordowanej dla zachowania czystości wiary Izraela (zob. np. Joz 6). Z drugiej strony, obecne jest przekonanie, że Pan jest Bogiem łagodnym i miłosiernym, że patrzy z upodobaniem na sprawiedliwych pogan (por. Iz 56) i według prorocत्व da się kiedyś poznać nawet Egipcjanom i innym narodom (zob. Iz 19, 21; Ez 36, 23; Jer 48–49)<sup>26</sup>.

Podejście do „innych” w tekstach Nowego Testamentu naturalnie buduje na istotnych wątkach obecnych w Starym Testamencie. W kwestiach soteriologicznych nadal podkreślane jest zbawcze działanie jedyne prawdziwego Boga względem swojego ludu, z tą jednak różnicą, że teraz jako Zbawca i Pan rozpoznany został Jezus (por. Rz 10, 9), który troszczy się o wspólnotę rodzącego się Kościoła. Kontynuowany jest uniwersalistyczny wątek powszechnej zbawczej woli Boga, który „pragnie, by wszyscy ludzie zostali zbawieni i doszli do poznania prawdy” (1 Tm 2, 4). Nadal jednak na pierwszy plan wysuwa się postulat wyłączności, gdyż, zgodnie z kerygmatem pierwotnego Kościoła, poza imieniem Jezusa „nie dano ludziom pod niebem innego imienia, w którym moglibyśmy być zbawieni” (Dz 2, 4).

Teksty Ewangelii nie pozostawiają wątpliwości, że misja „ziemskiego” Jezusa była skierowana przede wszystkim do ludu Izraela (por. Mt 15, 24; Mt 10, 5n). Niektórzy bibliści w kontekście Mt 8, 11 („wielu przyjdzie ze Wschodu i Zachodu i zasiądą do stołu z Abrahamem, Izaakiem i Jakubem w królestwie niebieskim”) interpretują postawę Jezusa w taki sposób, że głoszenie Dobrej Nowiny dotyczy tylko Izraela, a poganie wejdą do Królestwa Bożego dopiero w czasach ostatecznych. Wiele gestów Jezusa świadczy jednak o tym, że już

<sup>26</sup> Por. V.-M. Kärkkäinen, *An Introduction to the Theology of Religions*, s. 39–40.

w czasie przedpaschalnym był On skłonny do przekraczania granic własnej religii i swoim zachowaniem poszerzał objawienie nadejścia Królestwa na pogan<sup>27</sup>. Przykładem tego może być historia uzdrowienia córki kobiety kananejskiej w Mt 15, 28, spotkanie z Samarytanką z J 4 lub Jezusowa pochwała wiary setnika rzymskiego z Mt 8, 10.

Nie jest zaskakujące, że pierwsi chrześcijanie nie byli zainteresowani filozoficznymi spekulacjami na temat samych religii – w centrum uwagi było Chrystusowe orędzie zbawienia, dlatego dla pierwotnego Kościoła palącym tematem była kwestia otwarcia się na „nie-Izraelitów”, którzy do tej pory byli traktowani jako „inni”. Uniwersalistyczne ukierunkowanie misji, która teraz objęła zarówno Żydów, jak i pogan, niesło ze sobą jednak konieczność konfrontacji nie tylko ze środowiskiem Synagogi, lecz także ze światem religii kultury hellenistycznej. Najwięcej świadectw w tym względzie naturalnie pojawia się w kontekście postaci i pism Pawła z Tarsu, „Apostoła narodów”. Choć, na przykład, w Rz 1 pojawia się dosyć surowa ocena kultów pogańskich jako fałszywych i niemoralnych, w innych miejscach – szczególnie w przemówieniu Pawła na Areopagu, gdzie punktem wyjścia jest wzmianka o religijności Ateńczyków – widoczne jest pewne uznanie dla wartościowych elementów wierzeń pogańskich. Kärkkäinen zauważa, że podejście Pawła można uznać za klasyczny przykład „teorii wypełnienia”, w której chrześcijaństwo oczyszcza religie z elementów fałszywych, a przyjmuje i wypełnia elementy wartościowe<sup>28</sup>. Zwłaszcza *List do Efezjan* i *List do Kolosan* ze swoją „chrystologią kosmiczną”, w której zbawienie jest przedłużeniem dzieła stwórczego i dotyczy całego kosmosu, pozwalają na podkreślenie uniwersalizmu wydarzenia Chrystusa, które objęło całe stworzenie i wszystkich ludzi<sup>29</sup>.

Z powyższych danych wynika, że trudno spodziewać się rekonstrukcji jakiejś jednolitej biblijnej „teologii religii”. W teologii Nowe-

---

<sup>27</sup> Zob. V.-M. Kärkkäinen, *An Introduction to the Theology of Religions*, s. 41–42.

<sup>28</sup> „Teorią wypełnienia” zajmujemy się szerzej w podrozdziale 1.7.

<sup>29</sup> Por. V.-M. Kärkkäinen, *An Introduction to the Theology of Religions*, s. 43–46.

go Testamentu akcent jest z pewnością chrystocentryczny, jednak ze względu na pluralizm podejść nie da się jeszcze sklasyfikować perspektywy biblijnej za pomocą jakiegoś określonego modelu soteriologicznego. Choć teksty Starego i Nowego Testamentu powstawały w środowiskach politeistycznych, ich autorów nie interesowała teoretyczna refleksja na temat poglądów „innych”. Niemniej, w tekstach biblijnych określone zostały wszystkie ważne wątki, które wpłyną na późniejszy rozwój i – ze względu na fundamentalną wartość świadectwa wiary wczesnego Kościoła wyrażonego w Piśmie Świętym – staną się punktem odniesienia dla postawy chrześcijan względem wyznawców innych religii. Warto zwrócić uwagę przede wszystkim na dwa obszary.

Po pierwsze, chodzi o napięcie między postulatem wyłączności a powszechną wolą zbawczą Boga. Z jednej strony, dla Izraela tylko PAN jest Bogiem prawdziwym, a zgodnie z kerygmatem apostoelskim nie ma innego imienia, w którym można być zbawionym, niż imię Jezusa. Z drugiej strony, już w pierwszych rozdziałach Biblii dowiadujemy się, że Bóg zawiera „przymierze kosmiczne” ze wszystkimi ludźmi, a na kartach Nowego Testamentu spotykamy Jezusa, który przekracza granice w kierunku pogan i którego dzieło zbawcze jako wydarzenie kosmiczne dotyczy całej ludzkości i wszelkiego stworzenia.

Drugi rodzaj napięcia dotyczy negatywnej oceny pogańskich kultów a otwartości na korzystanie z wartościowych elementów kultur, z którymi autorzy biblijni byli w kontakcie. Po jednej stronie znajdujemy surowe słowa proroków dotyczące idolatrii czy krytykę Pawła skierowaną przeciwko niemoralności kultury pogańskiej oraz fałszywości i bezużyteczności czci oddawanej stworzeniom. Po stronie drugiej dostrzegamy praktykę zapożyczania różnych elementów obcych kultur w czasach judaizmu biblijnego oraz docenienie pewnych elementów hellenistycznych i języka filozofii greckiej przez Pawła jako podatnego gruntu dla głoszenia Dobrej Nowiny.

Dla przyszłego rozwoju znaczący jest fakt, że w Biblii obecne są zarówno teksty podkreślające wyłączność, jak i fragmenty świadczące

o otwartości na podejście uniwersalistyczne. Ze względu na brak jednolitej wizji teologicznej później w historii refleksji teologicznej w zależności od kontekstu pojawi się różne rozłożenie akcentów, a w konsekwencji różne podejścia do eklezjologii, soteriologii i wyznawców innych religii<sup>30</sup>.

#### 4. CHRZEŚCIJAŃSTWO A RELIGIE W CZASACH PATRYSTYCZNYCH

Charakterystyczną cechą teologii pisarzy chrześcijańskich pierwszych wieków jest jej historiozbawcze ukierunkowanie<sup>31</sup>. Zwłaszcza u Ojców z wczesnego okresu patrystyki kwestie spekulatywne pojawiają się dopiero wtórnie względem refleksji nad misterium paschalnym Chrystusa i jego znaczeniem dla zbawienia człowieka. Jak stwierdza Zbigniew Kubacki w swoim *Wprowadzeniu do teologii religii*, w przypadku wczesnych autorów, takich jak Ignacy Antiocheński, „wiera w Jezusa Chrystusa jako naszego Zbawiciela potwierdza wiarę w Jego bóstwo”<sup>32</sup>. W centrum uwagi teologów tego okresu jest zbawienie, chodzi jednak zawsze o zbawienie przez Chrystusa i w Chrystusie. Znakiem wybawienia od śmierci grzechu stała się arka Noego rozumiana jako symbol sakramentów Kościoła, w którym ludzie znajdują schronienie przed zagładą (takiego obrazu używa m.in. Cyprian z Kartaginy<sup>33</sup>; ta interpretacja zostanie później przejęta przez Tomasza

---

<sup>30</sup> Wartościową próbę rekonstrukcji współczesnego modelu teologii religii przy zastosowaniu danych biblijnych stanowi cytowana już publikacja G. Odasso, *Biblia i religie*.

<sup>31</sup> Na temat refleksji patrystycznej odnośnie niechrześcijan i religii niechrześcijańskich zob. I.S. Ledwoń, M. Szram (red.), *Wczesne chrześcijaństwo a religie*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2012.

<sup>32</sup> Z. Kubacki SJ, *Wprowadzenie do teologii religii*, Wydawnictwo Rhetos, Warszawa 2018, s. 21.

<sup>33</sup> Zob. Cyprian z Kartaginy, *List 74*, nr 11 [w:] Cyprian z Kartaginy, *Listy*, t. 1, Akademia Teologii Katolickiej, Warszawa 1969, s. 281.

z Akwinu). Zainteresowanie kulturą pogańską w tym czasie jest niewielkie i pojawia się ewentualnie u apologetów ze względu na konieczność obrony wiary chrześcijańskiej wobec „innych”.

W konsekwencji trudno się spodziewać u Ojców jakiejś spójnej „teologii religii”, religie bowiem nie były dla nich istotnym tematem. Wszyscy chrześcijańscy pisarze okresu patrystycznego podkreślają, że zbawienie osiągnięte jest w Chrystusie i że po Jego przyjściu miejscem zbawienia jest Kościół Chrystusowy. Ocena kultów pogańskich jest na ogół negatywna, bywają uważane za fałszywe, zwodnicze i czasami wręcz demoniczne. Tertulian wprost nazywa pogańskie kultury misteryjne dziełem szatana<sup>34</sup>. Znacząco inne jest jednak odniesienie wielu pisarzy wczesnochrześcijańskich do filozofii greckiej (wszyscy zresztą byli z nią zaznajomieni i w różnym stopniu korzystali z jej dorobku). Szczególnie u niektórych Ojców greckich pojawiają się pewne tendencje uniwersalistyczne pozwalające na bardziej pozytywne podejście soteriologiczne, które stwarza przestrzeń nadziei na zbawienie także dla ludzi żyjących poza widzialnymi granicami eklezjalnej „arki Noego”<sup>35</sup>.

Refleksja patrystyczna zatem kontynuuje główne linie wyznaczone przez teologię biblijną, które zostały opisane w poprzednim podrozdziale. Z jednej strony, Ojcowie są zgodni co do tego, że jedynym Panem jest Jezus i że „nie dano ludziom innego imienia”, w którym mogliby zostać zbawieni. Z drugiej strony, pojawia się uznanie dla wartościowych elementów zawartych w pogańskiej filozofii, poza tym nadal jest obecna intuicja powszechnej woli zbawczej Boga oraz pewien optymizm dotyczący faktu wspólnego pochodzenia rodzaju ludzkiego od Boga i jego odkupienia przez Chrystusa.

Tak przedstawia się ogólny obraz refleksji patrystycznej na temat niechrześcijan, niemniej jednak, ze względu na późniejszy rozwój oraz na znaczenie pewnych wątków dla teologii Soboru Watykańskiego II,

<sup>34</sup> Zob. Tertulian, *De prescriptione*, nr 40 [w:] J. Czuj, *Apologety Tertuliana: Dowód z przedawnienia przeciw heretykom*, „Collectanea Theologica” 1954, t. 25, nr 1–2, s. 232.

<sup>35</sup> Por. J. Morales, *Teología de las religiones*, s. 77.

kilku kwestiom przyjrzymy się bardziej szczegółowo. Po pierwsze, prześledzimy idee niektórych Ojców greckich dotyczące filozofii pogańskiej i działania Logosu w historii zbawienia ludzkości<sup>36</sup>. Po drugie, zajmiemy się starożytną formułą *extra Ecclesiam nulla salus* („poza Kościołem nie ma zbawienia”) oraz jej interpretacją.

Jak wspomniano, podejście pisarzy wczesnego okresu patrystyki do religii pogańskich było krytyczne, przy czym za szczególnie rygorystyczną zwykle bywa uważana tradycja łacińska. Niemniej jednak, nawet stanowisko autorów takich jak Tertulian jest stosunkowo zniuansowane<sup>37</sup>, a stopniowo pojawia się linia bardziej pozytywnego spojrzenia na pewne elementy świata pogańskiego, choć, jak zauważa José Morales, nie jest do końca jasne, jakie są jej początki<sup>38</sup>.

Znaczące w tym kontekście są *Apologie* Justyna Męczennika (100–165), poświęcone m.in. obronie chrześcijan przed oskarżeniami o ateizm, w których autor przy okazji rozwija swoją teologię Logosu. Religie pogańskie według Justyna są irracjonalne i fałszywe, a podobieństwa między chrześcijaństwem i mitami pogańskimi tłumaczone są wprost jako konsekwencje inspiracji poetów greckich przez demony<sup>39</sup>. Chrześcijanie zaś wyznają jedyne prawdziwego Boga, a ich wiara jest zgodna z rozumem. Chrześcijaństwo dla Justyna jest religią (osobowego) Logosu, który już przed wcieleniem ludziom objawiał Ojca w teofaniach opisanych w tekstach Starego Testamentu (np. krzew gorejący z Wj 3, aniołowie u Abrahama z Rdz 18)<sup>40</sup>. Cały świat

<sup>36</sup> Problem podejścia do wyznawców judaizmu zostanie podjęty osobno w podrozdziale 1.8.

<sup>37</sup> Por. A. Filipowicz, „*Anima naturaliter christiana*” – wiara i rozum na drogach duszy do Boga w pismach Tertuliana [w:] *Wczesne chrześcijaństwo a religie*, I.S. Ledwoń, M. Szram (red.), Wydawnictwo KUL, Lublin 2012, s. 475.

<sup>38</sup> Zob. J. Morales, *Teología de las religiones*, s. 77.

<sup>39</sup> Zob. Justyn Męczennik, *Apologia I*, 54.6; por. 5.2 [w:] Justyn Męczennik, *1 i 2 Apologia; Dialog z Żydem Tryfonem*, L. Misiarczyk (tłum.), Wydawnictwo UKSW, Warszawa 2012, s. 78; 45.

<sup>40</sup> Zob. Justyn Męczennik, *Dialog z Żydem Tryfonem*, 127.4 [w:] Justyn Męczennik, *1 i 2 Apologia; Dialog z Żydem Tryfonem*, s. 304.

i cała ludzkość mają udział w Logosie, a tych, którzy żyją zgodnie z Logosem, można według Justyna w pewien sposób nawet uznać za chrześcijan – należeli do nich myśliciele tacy jak, na przykład, Sokrates lub Heraklit<sup>41</sup>. Mądrzy ludzie wszystkich czasów mają jakiś udział w prawdzie, są w nich obecne „ziarna” lub „nasiona Logosu”, niemniej jednak ich poznanie nie jest pełne, dlatego czasami sobie wzajemnie zaprzeczają<sup>42</sup>. Owe „ziarna Prawdy” zostają wypełnione i odzyskane dopiero z przyjściem Chrystusa w ciele. Jak zauważa Morales, Justyn za pomocą pojęcia Logosu buduje koncepcję ekonomii zbawienia, w której Chrystus stopniowo przygotowuje ludzi do przyjęcia pełni objawienia<sup>43</sup>. Owym przygotowaniem może być ewentualnie filozofia i teofanie Starego Testamentu, nie zaś kult pogański.

W podobnym duchu rozwija swoją refleksję Klemens Aleksandryjski (155–220) ze swoją ideą Chrystusowej *paidei* (pedagogii). Również Klemens negatywnie ocenia idolatrię, a mity pogańskie uważa za puste i zwodnicze, w jego twórczości jednak widać wyraźną sympatię do greckiej filozofii. Morales zauważa, że w samym dziele *Kobierce (Stromata)* Klemens zawarł aż dwa tysiące nawiązań do rozmaitych autorów pogańskich<sup>44</sup>. Klemens wpisuje się w linię przemówienia Pawła na Areopagu i filozofię traktuje jako przygotowanie gruntu dla Ewangelii. Filozofowie są według Klemensa nauczycielami mądrości i uczą ludzi żyć zgodnie z rozumem (w tym kontekście Klemens staje się pierwszym autorem chrześcijańskim, który wspomina jako nauczyciela cnoty Buddę, a także „brachmanów” i mędrców indyjskich<sup>45</sup>). Po-

<sup>41</sup> Zob. Justyn Męczennik, *Apologia I*, 46.3–4 [w:] Justyn Męczennik, *1 i 2 Apologia; Dialog z Żydem Tryfonem*, s. 73.

<sup>42</sup> Zob. Justyn Męczennik, *Apologia I*, 44.9 [w:] Justyn Męczennik, *1 i 2 Apologia; Dialog z Żydem Tryfonem*, s. 72.

<sup>43</sup> Zob. J. Morales, *Teología de las religiones*, s. 78.

<sup>44</sup> Zob. J. Morales, *Teología de las religiones*, s. 80.

<sup>45</sup> Zob. Klemens Aleksandryjski, *Kobierce* I.71.1–72.1 [w:] Klemens Aleksandryjski, *Kobierce zapisków filozoficznych dotyczących prawdziwej wiedzy (t. 1.)*, J. Niemirska-Pliszczyńska (tłum.), Instytut Wydawniczy „Pax”/Akademia Teologii

nadto, Klemens uznaje możliwość zbawienia sprawiedliwych, nawet jeśli za życia nie poznali Chrystusa (i przy okazji wydaje się rozważać możliwość nawrócenia po śmierci):

Odpowiadało to bowiem planowi Bożemu, żeby ludzie, którzy wyróżnili się sprawiedliwością, a życie przeżyli będąc przykładem dla innych, oraz okazali skrucę za swoje uchybienia, *choćby nawet przyznali się do Pana dopiero w Otchłani, doznali jednak zbawienia* wedle właściwego każdemu z nich stopnia poznania, ponieważ byli zawsze w liczbie przynależących do Boga Wszechmogącego<sup>46</sup>.

Doskonałą i jedyną w pełni prawdziwą filozofią jest jednak dla Klemensa chrześcijaństwo. Klemens jest zasadniczo bardzo otwarty na dialog z kulturą pogańską, niemniej jednak jego głównym celem jest poszukiwanie prawdy, której pełnia została już osiągnięta w Chrystusie. W związku z tym dialog służy bardziej znalezieniu wspólnego gruntu dla rozmowy z poganami i pokazania im zbawczej *paidei* Chrystusa<sup>47</sup>.

W kierunku teologii „ziaren Prawdy” zmierza także refleksja Ireneusza z Lyonu (†202), choć w jego przypadku objawieniowe działanie Logosu przed wcieleniem dotyczy nie twórczości filozofów pogańskich, lecz teofanii Starego Testamentu. Dla Ireneusza tym, co „widzialne w Ojcu”, jest Syn, który zawsze ludziom objawiał Ojca, choć pełnia objawienia nastąpiła dopiero we wcieleniu, kiedy Syn stał się dla ludzi dostępny i widzialny<sup>48</sup>. Zbawienie człowieka, który jest stworzony według Syna będącego obrazem Ojca, polega na uzyskaniu

---

Katolickiej, Warszawa 1994, s. 52–53.

<sup>46</sup> Klemens Aleksandryjski, *Kobierce* VI.45.6 [w:] Klemens Aleksandryjski, *Kobierce zapisków filozoficznych dotyczących prawdziwej wiedzy* (t. 2.), J. Niemirska-Pliszczyńska (tłum.), Instytut Wydawniczy „Pax”/Akademia Teologii Katolickiej, Warszawa 1994, s. 137–138 (kursywa autorska).

<sup>47</sup> Zob. J. Morales, *Teología de las religiones*, s. 81; por. V.-M. Kärkkäinen, *An Introduction to the Theology of Religions*, s. 61–62.

<sup>48</sup> Por. Ireneusz z Lyonu, *Adversus haereses* IV.6.6; IV.20.7 [w:] Irénée de Lyon, *Contre les hérésies. liv. 4* (t. 2: *texte et traduction*), „Sources Chrétiennes” 100, Cerf, Paris 1965, s. 451; 647.

przez Ducha Świętego podobieństwa ujawnionego przez Chrystusa ze względu na wspólnotę z Nim. Dla Ireneusza zbawienie dokonuje się w historii<sup>49</sup>. Działanie Ducha Świętego jest jednak według niego bardzo ściśle związane z Kościołem, dlatego uważa on za zasadniczo niemożliwe, by ktoś otrzymał zbawienie poza Kościołem. Ocena kultów i praktyk pogańskich u Ireneusza jest na ogół bardzo surowa, a jego teologia nie przejawia szczególnych sympatii do greckiej filozofii. Niemniej, dla Ireneusza granice Kościoła pokrywają się z granicami ówczesnego świata. Morales zauważa, że dla Ireneusza cały świat już został zewangelizowany, dlatego „niewierni” lub „poganie” – Ireneusz nie używa określenia „niechrześcijanie” – to ci, którzy świadomie odmówili przyjęcia propozycji zbawienia<sup>50</sup>. Różne wątki teologii Ireneusza – takie jak podkreślanie stworzenia człowieka na wzór Syna mającego się wcielić lub nawiązanie do Pawłowej wizji kosmicznej rekapitulacji wszystkiego w Chrystusie – pozwalają na bardziej pozytywną interpretację jego oceny sytuacji niechrześcijan<sup>51</sup>.

Wątek obecności Słowa, które od początku przenika każde stworzenie<sup>52</sup> i które wpisało w serca ludzi przez proroków pewne prawdy i zasady<sup>53</sup>, pojawia się także u Orygenesza (ok. 185–254). Orygenes podobnie jak inni Ojcowie bardzo krytycznie ocenia magię, idolatrię i wierzenia pogańskie, a Kościół przedstawia jako arkę Noego będącą środkiem zbawienia. Uznaje jednak, że Bóg może się posłużyć nawet wróżbiarzami, jeśli taka jest Jego wola (w ten sposób interpretuje hi-

<sup>49</sup> Por. V.-M. Kärkkäinen, *An Introduction to the Theology of Religions*, s. 58–59.

<sup>50</sup> Por. J. Morales, *Teología de las religiones*, s. 83.

<sup>51</sup> Na temat teologii „ziaren Logosu” u Justyna, Klemensa Aleksandryjskiego oraz Ireneusza zob. L. Misiarczyk, *Zbawcza obecność Logosu w innych religiach według Justyna, Ireneusza i Klemensa Aleksandryjskiego* [w:] *Wczesne chrześcijaństwo a religie*, I.S. Ledwoń, M. Szram (red.), Wydawnictwo KUL, Lublin 2012.

<sup>52</sup> Zob. Orygenes, *Komentarz do Ewangelii według św. Jana*, VI.XXXVIII. (188–190) [w:] Orygenes, *Komentarz do Ewangelii według św. Jana*, WAM, Kraków 2003, s. 191–192.

<sup>53</sup> Por. Orygenes, *Przeciw Celsusowi*, I.4 [w:] Orygenes, *Przeciw Celsusowi (t. 1)*, Akademia Teologii Katolickiej, Warszawa 1977, s. 54.

storię Balaama z Lb 24, 3–20)<sup>54</sup>. Ponadto, Orygenes chyba w najszerszym zakresie z pisarzy swojego okresu korzysta z dorobku filozofii greckiej, a jego spuścizna w zakresie soteriologii jest bardzo zróżnicowana. U Orygenesesa oraz później u Grzegorza z Nyssy można znaleźć rozważania na temat nadziei na powszechne zbawienie, choć, jak zauważa Henryk Pietras, owa idea była raczej ostrożną hipotezą pojawiającą się w kontekście pytania o możliwość nawrócenia po śmierci, być może w którymś z innych światów<sup>55</sup>.

Ojcowie IV wieku na ogół nie stawiali pytania o zbawienie niechrześcijan, ponieważ chrześcijaństwo stało się religią oficjalną, a dziedzictwo religii pogańskich było coraz mniej odczuwalne. W tym czasie zaczyna przeważać przekonanie, że chociaż Bóg pragnie zbawienia każdego i każdemu udziela potrzebnej łaski, chrześcijaństwo już zasadniczo dotarło do całego znanego świata, dlatego jeśli ktoś pozostaje poza Kościołem, sam wyklucza się ze zbawienia<sup>56</sup>. Nurt myśli patrystycznej związany z teologią „ziaren Logosu” lub „przygotowaniem do Ewangelii” oraz z bardziej optymistycznym spojrzeniem na ostateczny los człowieka zaczął się stopniowo wytracać i w znacznej mierze na długi czas zniknął, zwłaszcza z teologii zachodniej. Został on na nowo odkryty przez teologów okresu przed Soborem Watykańskim II oraz zastosowany w nauczaniu Soboru i *Magisterium* posoborowym<sup>57</sup>, gdzie stał się wiodącą inspiracją dla podejścia do religii niechrześcijańskich, teksty soborowe i posoborowe bowiem w tym

---

<sup>54</sup> Zob. Orygenes, *Homilie o Księdze Liczb* 13.6 [w:] Orygenes, *Homilie o Księgach Liczb, Jozuego, Sędziów* (t. 1), Akademia Teologii Katolickiej, Warszawa 1986, s. 136; por. J. Morales, *Teología de las religiones*, s. 85.

<sup>55</sup> Zob. H. Pietras SJ, *Apokatastasis według Ojców Kościoła: Nadzieja nawrócenia czy powszechna amnestia?*, „Collectanea Theologica” 1992, t. 62, nr 3, s. 28.

<sup>56</sup> Na temat takiego podejścia u Jana Chryzostoma zob. J. Morales, *Teología de las religiones*, s. 85.

<sup>57</sup> Zob. np. Dekret o działalności misyjnej *Ad gentes divinitus* Soboru Watykańskiego II (nr 3), adhortację apostolską *Evangelii nuntiandi* Pawła VI (nr 53) lub encyklikę *Redemptor hominis* Jana Pawła II (nr 11).

temacie ze źródeł patrystycznych przywołują szczególnie Justyna, Klemensa Aleksandryjskiego i Ireneusza.

Im bardziej słabła w teologii łacińskiej linia uniwersalistyczna, tym bardziej od schyłku starożytności stawała się popularna lakoniczna formuła „Poza Kościołem nie ma zbawienia”, która później w pewnych momentach zostanie nazwana wręcz „dogmatem” lub „artykułem wiary”. Jej pochodzenie jest zwykle łączone z Orygenesem na Wschodzie, a z Cyprianem z Kartaginy (†258) na Zachodzie.

U Orygenesza formuła pojawia się w brzmieniu *extra hanc domum, id est extra Ecclesiam, nemo salvatur* („poza owym domem, to znaczy poza Kościołem, nikt nie jest zbawiony”) w zbiorze homilii do *Księgi Jozuego*<sup>58</sup>. Jak wspomniano, Orygenes rzeczywiście odnosił do Kościoła obraz arki Noego, ratującej ludzi od zagłady śmierci, niemniej jednak tego rodzaju wypowiedzi trzeba interpretować w kontekście dzieł, w których się znajdują, oraz całej twórczości Orygenesza. Orygenes oczywiście, tak jak inni współcześni mu teologowie, łączy fakt zbawienia z życiem w Kościele i udziałem w sakramentach, dlatego wszyscy, którzy mają być zbawieni, muszą według niego do Kościoła w jakiś sposób przynależeć. Niemniej, Orygenes dopuszcza również, że Kościół w swoim aspekcie duchowym istniał już przed stworzeniem, a jako Mistyczne Ciało Chrystusa może w pewien sposób ogarniać wszystkich ludzi, którzy żyli od początku świata<sup>59</sup>.

Ów fragment homilii na *Księgę Jozuego* dotyczy domu nierządnic Rachab, który, ze względu na znak purpurowej nici, jako jedyny

<sup>58</sup> Zob. Orygenes, *Homilie na Księgę Liczb* 3.5 [w:] Origène, *Homélie sur Josué*, „Sources Chrétiennes”, Cerf, Paris 1960, s. 142. Na ogół autorstwo formuły bywa przypisywane Orygenesowi, choć według autorów takich jak Adolf von Harnack może ona stanowić sformułowanie tłumacza Rufina, który znał łacińską formułę Cypriana i włożył ją w usta Orygenesza – zob. B. Czyżewski, *Aksjomat extra Ecclesiam nulla salus w starożytności chrześcijańskiej*, „Przegląd Religioznawczy” 2020, t. 278, nr 4, s. 95.

<sup>59</sup> Por. J. Pałucki, *Poza Kościołem nie ma zbawienia: Od Orygenesza do Cypriana i Fulgencjusza* [w:] *Wczesne chrześcijaństwo a religie*, I.S. Ledwoń, M. Szram (red.), Wydawnictwo KUL, Lublin 2012, s. 643–644.

został ocalony podczas zdobycia Jerycha przez Izraelitów. Orygenes interpretuje tę historię w sposób alegoryczny, odnosząc obraz domu Rachab do Kościoła i purpurową nić do zbawczej krwi Chrystusa. Bernard Sesboüé w cytowanej już monografii *Poza Kościołem nie ma zbawienia...* stwierdza, że w przypadku owej egzegezy należy zauważyć, po pierwsze, jej pozytywny charakter (Orygenes wzywa w niej Żydów lub judaizujących chrześcijan do „wejścia do domu”, w którym jest zbawienie), a po drugie, jej znaczenie chrystologiczne, albowiem w Kościele („domu nierządnic”) zbawienie jest otrzymywane tylko przez zbawczą krew Chrystusa. Wydaje się więc, że Orygenes nie miał na celu budowania jakiejś ogólnej teorii soteriologicznej na temat potępienia niechrześcijan, przy czym wykluczający sens formuły odnosi się do tych, którzy świadomie odrzucają propozycję wejścia do „domu zbawienia”<sup>60</sup>.

Do teologii zachodniej adagium „Poza Kościołem nie ma zbawienia” przeszło jednak w formie użytej przez Cypriana z Kartaginy. Pojawia się ono w liście Cypriana do Jubajana, przy czym kontekst stanowi m.in. spór Cypriana z papieżem Stefanem, który chrzest udzielony przez heretyków uważał za ważny i pozwalał na przyjmowanie ich do Kościoła bez ponownego chrztu. Cyprian nie zgadzał się na taką praktykę, uważał bowiem, że poza Kościołem nie ma ważnych sakramentów, a wszyscy, którzy odłączyli się od Kościoła, odcięli się od źródła zbawienia. Dlatego nawet męczeństwo jako chrzest krwi lub chrzest wody nie ma według niego zbawczej wartości, jeśli ktoś pozostaje we wspólnocie heretyków. W tym właśnie znaczeniu Cyprian wypowiada słynne zdanie: *salus extra Ecclesiam non est* – jako ostrzeżenie, że jeśli ktoś odcina się od Kościoła, pozbawia się zbawczej więzi z Chrystusem<sup>61</sup>.

---

<sup>60</sup> Zob. B. Sesboüé SJ, *Poza Kościołem nie ma zbawienia*, s. 51.

<sup>61</sup> Zob. Cyprian z Kartaginy, *List 73*, nr 21 [w:] Cyprian z Kartaginy, *Listy*, s. 270; por. *Cyprian of Carthage, The Epistles of Cyprian*, <https://catholiclibrary.org/library/view?docId=Synchronized-EN/anf.000107>. Cyprian. The Epistles of Cyprian. [html;chunk.id=00000147](https://catholiclibrary.org/html;chunk.id=00000147) (dostęp: 01.04.2025).

Bernard Sesboüé zauważa, że u Cypriana pojawia się także druga podobna formuła: „Poza Kościołem nie ma żadnego chrztu”, która jednak nigdy do tradycji teologicznej nie weszła, a rygorystyczne podejście Cypriana do chrztu heretyków nie zostało przez Kościół zachodni przyjęte<sup>62</sup>. Zamierzone znaczenie obu stwierdzeń jest tu analogiczne – dla Cypriana zbawienie jest otrzymywane przez sakramenty Kościoła, a jeśli ktoś się odłącza od jedności z nim, sam świadomie pozbawia się dostępu do zbawienia. Jak stwierdza Ireneusz S. Ledwoń, motywem owych wypowiedzi była troska duszpasterska o chrześcijan odchodzących od Kościoła, nie zaś chęć wypowiedzania się na temat zbawienia ludzi pozostających poza Kościołem bez własnej winy<sup>63</sup>.

Poszerzenie zakresu znaczenia formuły *extra Ecclesiam nulla salus* w teologii zachodniej związane jest przede wszystkim z teologią Augustyna z Hippony (354–430), który wprost zajął się refleksją na temat możliwości zbawienia pogan, Żydów i w ogóle wszystkich umierających bez chrztu. Jego stanowisko wobec sytuacji pogan i Żydów jest bardziej surowe niż u wielu jego poprzedników. Augustyn również uważa, że po przyjściu Chrystusa Ewangelia już była zasadniczo głoszona na całym świecie, w związku z czym nieochrzczeni pozostający poza Kościołem winni są odrzucenia Chrystusa i idą na potępienie. Zadając sobie pytanie o losy tych, do których chrześcijaństwo rzeczywiście jeszcze nie dotarło, Augustyn jednak idzie krok dalej od swoich poprzedników: jak zauważa Sesboüé, nie przypisuje on, co prawda, takim ludziom osobistego grzechu odrzucenia wiary, niemniej utrzymuje, że pozostają dotknięci grzechem pierworodnym, w związku

---

<sup>62</sup> Zob. B. Sesboüé, *Poza Kościołem nie ma zbawienia*, s. 54; dokładnie „cum cognoscunt baptismum nullum foris esse nec remissam peccatorum extra Ecclesiam dari posse” – według Cypriana poza Kościołem nie ma ważnego chrztu ani przebaczenia grzechów – por. Cyprian z Karthaginy, *List 73*, nr 24 [w:] Cyprian z Kartaginy, *Listy*, s. 272.

<sup>63</sup> Zob. I.S. Ledwoń OFM, „...i nie ma w żadnym innym zbawienia”: *Wyjątkowy charakter chrześcijaństwa w teologii posoborowej*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2006, s. 61.

z czym nie mogą zostać zbawieni (różnica może być ewentualnie w ciężkości kar)<sup>64</sup>. Jak widzieliśmy, Ojcowie z wcześniejszego okresu przeważnie uznawali, że potępienie grozi tylko poganom i Żydom, którzy poznali Chrystusa, ale podjęli świadomą decyzję odrzucenia jego propozycji zbawienia. Augustyn natomiast w tym punkcie nie czyni wyraźnej różnicy między świadomym odrzuceniem wiary a niezawinioną niewiedzą i groźbę kary wiecznego potępienia rozszerza ogólnie na nieochrzczonych.

Komentarz Augustyna do formuły *extra Ecclesiam nulla salus* pojawia się w kontekście sporu ze schizmatykami – donatystami. Augustyn, w przeciwieństwie do Cypriana, uznaje ważność sakramentów udzielanych we wspólnotach schizmatyckich, niemniej dalej uważa, że schizmatyk „poza Kościołem może mieć wszystko poza zbawieniem” (*extra Ecclesiam catholicam totum potest praeter salutem*)<sup>65</sup>. Wiara i nawet męczeństwo schizmatyków nie mają według Augustyna żadnej wartości zbawczej. Także schizmatycy, którzy już się narodzili w odłączonych wspólnotach, są dla Augustyna zasadniczo w takiej samej sytuacji jak „schizmatycy z wyboru” – jedni i drudzy utracili życie z Ducha Świętego i są wyłączeni z komunii z Chrystusem.

Jak zauważa Sesboüé, skrajna interpretacja tego aspektu nauczania Augustyna doprowadzi później jansenistów w czasach nowożytnych do przekonania, że „poza Kościołem nie jest udzielana łaska”<sup>66</sup>. Na przyszłym rozwoju podejścia do zbawienia niechrześcijan szczególnie zaważy odmowa Augustyna dla uznania możliwości jakiegokolwiek więzi z Chrystusem u ludzi, którzy w czasach popaschalnych nie należą do widzialnego Kościoła, oraz brak wystarczającego uwzględ-

---

<sup>64</sup> Zob. B. Sesboüé SJ, *Poza Kościołem nie ma zbawienia*, s. 64–65.

<sup>65</sup> Augustyn z Hippony, *Kazanie do ludu Kościoła Cezarei*, nr 6 [w:] Augustinus Hipponensis, *Sermo ad Caesariensis Ecclesiae plebem*, [https://www.augustinus.it/latino/discorso\\_cesarea/index.htm](https://www.augustinus.it/latino/discorso_cesarea/index.htm) (dostęp: 01.04.2025); zob. B. Sesboüé SJ, *Poza Kościołem nie ma zbawienia*, s. 67.

<sup>66</sup> Zob. J. Pałucki, *Poza Kościołem nie ma zbawienia*, s. 69. Zob. też podrozdział 1.6.

nienia wyraźnej, osobistej decyzji dotyczącej przyjęcia lub odrzucenia zbawienia<sup>67</sup>.

Choć podejście Augustyna wpisywało się w rygorystyczną, łacińską linię teologiczną, konkretne nachylenie jego poglądów często związane było z kontekstem, w którym zostały one sformułowane, i jak zauważa Morales, teologia Augustyna była znacznie bardziej zniuansowana niż w przypadku autorów późniejszych<sup>68</sup>. Augustyn uznaje, że Kościół jako rzeczywistość duchowa przekracza granice Kościoła widzialnego. Choć w czasach po przyjściu Chrystusa przynależność do Kościoła instytucjonalnego jest dla Augustyna zasadniczo tożsama z udziałem w mistycznym Ciele Chrystusa, przyjmuje on, że Kościół jest rzeczywistością szerszą, do której w jakimś sensie należą wszyscy sprawiedliwi przed przyjściem Chrystusa od czasów Abla, którzy przez Chrystusa z pewnością zostali zbawieni (później owa koncepcja zostanie określona jako *Ecclēsia ab Abel*)<sup>69</sup>. Owi sprawiedliwi mieli według Augustyna *vera religio*, „prawdziwą pobożność”, która była zawsze taka sama, tylko przejawiała się w różny sposób<sup>70</sup>. Ponadto, Augustyn nigdy nie wypowiedział się na temat zbawienia filozofów i na ogół był dosyć ostrożny, jeśli chodzi o komentarze na temat zbawienia konkretnych ludzi, podkreślając konieczność szacunku dla tajemnicy Bożej<sup>71</sup>.

Do nauki Augustyna na temat losu ludzi pozostających poza widzialną wspólnotą Kościoła nawiązał Fulgencjusz z Ruspe (ok. 467/8–533), w jego teologii jednak zabrakło Augustynowej głębi i zniuans-

<sup>67</sup> Zob. J. Pałucki, *Poza Kościołem nie ma zbawienia*, s. 70.

<sup>68</sup> Zob. J. Morales, *Teología de las religiones*, s. 88.

<sup>69</sup> Zob. Augustyn, *List 102*, nr 11: „Itaque ab exordio generis humani, quicumque in eum crediderunt, eumque utcumque intellexerunt, et secundum eius praecepta pie et iuste vixerunt, quandolibet et ubilibet fuerint, *per eum procul dubio salvi facti sunt*” [w:] Augustinus Hipponensis, *Epistola 102*, [https://www.augustinus.it/latino/lettere/lettera\\_103\\_testo.htm](https://www.augustinus.it/latino/lettere/lettera_103_testo.htm) (dostęp: 01.04.2025); por. Augustyn, *Państwo Boże XV.1* [w:] Augustinus Hipponensis, *De civitate Dei contra paganos libri XXII*, <https://www.augustinus.it/latino/cdd/index2.htm> (dostęp: 01.04.2025).

<sup>70</sup> Por. Augustyn, *List 102*, nr 18. Zob. J. Morales, *Teología de las religiones*, s. 89.

<sup>71</sup> Zob. J. Morales, *Teología de las religiones*, s. 90.

sowania. Fulgencjusz przedstawił swoje nauczanie w dziele *De fide ad Petrum seu de regula fidei*, które w średniowieczu będzie powszechnie używane jako swojego rodzaju podręcznik i czasami przypisywane samemu Augustynowi<sup>72</sup>. Fulgencjusz przedstawia treść klasycznej formuły w sposób surowy, radykalny i nieprzejednany. Według niego nikt ochrzczony poza Kościołem katolickim nie może mieć udziału w życiu wiecznym, jeśli przed śmiercią nie stanie się jego członkiem. Taka interpretacja jeszcze mieściłaby się w linii klasycznej, która skupiała się na sytuacji chrześcijan odłączających się od Kościoła, Fulgencjusz jednak w sposób wyraźny rozszerza ów sąd na wszystkich ludzi pozostających poza Kościołem:

Jak najmocniej się tego trzymaj i bynajmniej nie wątp, iż nie tylko wszyscy poganie, lecz również wszyscy Żydzi i wszyscy heretycy i schizmatycy, którzy poza Kościołem katolickim terazniejsze kończą życie, pójdą w ogień wieczny, zgotowany szatanowi i aniołom jego (Mt 25, 41)<sup>73</sup>.

Według Fulgencjusza nawet chrzest w imię Trójcy, męczeństwo lub uczynki miłości nie mają żadnego znaczenia dla zbawienia człowieka pozostającego poza wspólnotą Kościoła katolickiego. U Fulgencjusza wyraźnie przejawia się antypelagiańskie nastawienie oraz inspiracja Augustynową teologią łaski, niemniej jednak nauczanie Augustyna zostało przez niego mocno uproszczone. Jak stwierdza Sesboüé, sąd dotyczący niechrześcijan ma u Fulgencjusza charakter absolutny, a dawna formuła została wyjęta z pierwotnego kontekstu<sup>74</sup>. W podobnym duchu zresztą kwestia zbawienia zostaje ujęta w symbolu *Quicumque* z V wieku – według niego kto nie zachowa w całości nienaruszonej wiary katolickiej, „bez wątpienia zginie na

---

<sup>72</sup> Por. J. Pałucki, *Poza Kościołem nie ma zbawienia*, s. 71.

<sup>73</sup> Fulgencjusz z Ruspe, *O wierze*, 35(79) [w:] *Studia i teksty patrystyczne*, W. Szoldrski CSsR, A. Bober SJ (tłum.), WAM, Kraków 1967, s. 242.

<sup>74</sup> Zob. B. Sesboüé SJ, *Poza Kościołem nie ma zbawienia*, s. 73.

wieczność<sup>75</sup>. W tej interpretacji starożytne adagium *extra Ecclesiam...* przejdzie do teologii Kościoła łacińskiego, a w XV wieku cytowany fragment dzieła Fulgencjusza zostanie nawet *in extenso* zawarty w jednym z dekretów Soboru Florenckiego.

W podejściu chrześcijan pierwszych wieków do „innych” zostały zatem zarysowane kluczowe tendencje, które wpłynęły na późniejszy rozwój teologii i oficjalnego nauczania Kościoła. W teologii łacińskiej przeważała linia wyłączności podkreślająca – czasami do skrajności – zbawczą wartość Kościoła i jego sakramentów. W tym okresie na ogół uważano, że cały znany świat już usłyszał Dobrą Nowinę, dlatego odmowę przyłączenia się do Kościoła uznawano za zawinioną (choć coraz częściej pojawiała się opinia wyłączająca ze zbawienia wszystkich, którzy nie otrzymali sakramentów – nawet dzieci zmarłe bez chrztu). Nurt bardziej uniwersalistyczny i inkluzywny zostanie na długi czas w teologii zachodniej osłabiony i – choć w ciągu historii zdarzały się wyjątki od reguły – powróci dopiero w czasach przedsoborowych.

Jak wspomniano, kluczową inspiracją patrystyczną dla nauczania Soboru Watykańskiego II oraz jego późniejszej recepcji w oficjalnych dokumentach stała się linia uznająca obecność „ziaren Logosu” u niechrześcijan oraz traktująca mądrość pogańskich myślicieli jako „przygotowanie do Ewangelii”. Warto w tym kontekście przytoczyć opinię Ireneusza S. Ledwonia, który zauważa, że refleksja soborowa na temat religii uwzględniła właściwie tylko tendencje wpisujące się w „teorię wypełnienia”, pomijając, na przykład, koncepcję „anonimowych chrześcijan” Karla Rahnera lub teorię ogólnej i szczegółowej historii zbawienia, której także jest bliska refleksja Rahnera. W związku z tym pod uwagę zostały wzięte tylko idee Ojców takich jak Justyn

---

<sup>75</sup> „Quicumque vult salvus esse, ante omnia opus est, ut teneat catholicam fidem: quam nisi quisque [quis] integram inviolatamque servaverit, absque dubio in aeternum peribit”; *Symbolum Athanasianum (Quicumque)*, nr 1–2 [w:] *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, H. Denzinger, P. Hünermann, Sumptibus Stahelianis, Wirceburgi 1874, nr 75.

lub Klemens, które rezonowały z ową linią (poza nimi pojawia się ewentualnie Ireneusz lub Euzebiusz z Cezarei, z którym związane jest pojęcie *praeparatio Evangelica*). Według Ledwońa patrystyczne inspiracje dla współczesnej teologii religii zostały zawężone, między innymi dlatego, że nurt „teologii wypełnienia” dobrze wpisywał się w pastoralne nastawienie Soboru wobec religii niechrześcijańskich, ale także ze względu na nieco sztuczne określenie „pola badawczego”<sup>76</sup>. W starożytnej kulturze hellenistycznej nie było bowiem jasnego podziału między religią, filozofią i kulturą – warto przypomnieć w tym kontekście problem z anachronicznym stosowaniem współczesnego rozumienia „religii” – dlatego wartościowe mogłoby się na przyszłość okazać poszerzenie badań patrystycznych w odniesieniu do refleksji teologiczno-religijnej, na przykład, o twórczość starożytnych pisarzy niechrześcijańskich lub o kwestie związane pośrednio z pytaniami o los i przeznaczenie człowieka w obszarze antropologii, teologii wcielenia lub teologii kultury ludzkiej.

W okresie patrystycznym mogliśmy zauważyć mocno chrystocentryczne ukierunkowanie całej refleksji, wcześniej jednak dochodziły do głosu także podejścia bazujące na chrystologii o zabarwieniu inkluzywistycznym, natomiast później, szczególnie w teologii łacińskiej, przeważała perspektywa eklezjocentryczna z ekskluzywistyczną chrystologią. Dokonało się więc przejście od pewnego pluralizmu poglądów na temat zbawienia ludzi pozostających poza Kościołem do soteriologii dość rygorystycznej.

---

<sup>76</sup> Zob. I.S. Ledwoń OFM, *Patrystyczne podstawy teologii religii* [w:] *Wczesne chrześcijaństwo a religie*, I.S. Ledwoń OFM, M. Szram (red.), Wydawnictwo KUL, Lublin 2012, s. 17.

## 5. KOŚCIÓŁ KATOLICKI A RELIGIE W CZASACH ŚREDNIOWIECZA I RENESANSU

W tym podrozdziale będą nas interesowały wybrane wątki rozwoju podejścia do niechrześcijan w orzeczeniach *Magisterium* w Kościele zachodnim, u teologów scholastycznych oraz w twórczości Mikołaja z Kuzy jako przedstawiciela humanistów renesansowych. W przypadku refleksji nad religiami ramy czasowe tego okresu wyznacza koniec XV wieku, albowiem wówczas, wraz z odkryciami geograficznymi, reformacją i wojnami religijnymi, kończy się dla Europy epoka pewnej jednolitości kulturowo-eklezyjnej, w ramach której można było zakładać, że zasadniczo wszyscy ludzie mieli już w jakiś sposób możliwość dowiedzieć się o Chrystusie.

Wypowiedzi synodów w Toledo z VI–VII wieku, które zamieszcza Ireneusz S. Ledwoń w cytowanym już zbiorze orzeczeń doktrynalnych na temat religii, skierowane były na ogół przeciwko idolatrii, magii i wróżbiarstwu. Chodziło jednak raczej o sprawy związane z powierzchownie zewangelizowaną ludnością chrześcijańską na terenach misyjnych niż o relację do religii niechrześcijańskich we współczesnym rozumieniu. Z postępującymi działaniami misyjnymi i masowym udzielaniem sakramentów ludom, których władcy przyjęli chrześcijaństwo, Europa bowiem stawała się – przynajmniej formalnie – coraz bardziej homogeniczna wyznaniowo.

W tym czasie ustaliła się też literalna interpretacja formuły *extra Ecclesiam nulla salus* w rozumieniu Fulgencjusza. Coraz częściej wypowiedzi zmierzające w kierunku przekonania o niemożliwości zbawienia nieochrzczonych rozciągano nawet na dzieci zmarłe bez chrztu (już w V wieku zresztą patriarcha Konstantynopola Gennadiusz stwierdza, że nawet katechumen, który umarł, pełniąc dobre uczynki, nie będzie zbawiony, chyba że w przypadku męczeństwa<sup>77</sup>). Podkre-

<sup>77</sup> Por. A. Lusvardi SJ, *Baptism of Desire and Christian Salvation*, The Catholic University of America Press, Washington (DC) 2024, s. 102.

ślana była konieczność chrztu do zbawienia i jedność widzialnego Kościoła, a surowo przestrzegano przed odłączeniem się od niego.

W czasach po wielkiej schizmie i z nadejściem sporów z waldensami i albigensami zaznaczano ponadto, że owym jedynym prawdziwym Kościołem jest Kościół rzymski. Papież Innocenty III w wyznaniu wiary dla waldensów zawartym w liście *Eius exemplum* z 1208 r. stwierdza, nawiązując do formuły Cypriana, że „istnieje jeden Kościół, nie jakiś heretycki, lecz święty, rzymski katolicki i apostołski, poza którym wierzymy, iż nikt się nie zbawia”. W podobnym duchu wypowiedział się Sobór Laterański IV w 1215 r.: „Jeden zaś jest powszechny Kościół wiernych, poza którym nikt w ogóle nie bywa zbawiony”. Późniejsze wypowiedzi papieży poszerzyły warunki otrzymania zbawienia także na wyraźne posłuszeństwo biskupowi Rzymu (na przykład bulla *Unam sanctam* Bonifacego VIII z 1302 r. lub wyznanie wiary dla Ormian *Super quibusdam* Klemensa VI z 1351 r.)<sup>78</sup>. Choć – zwłaszcza w przypadku wypowiedzi papieskich, trzeba uwzględnić kontekst i wziąć pod uwagę schizmy oraz pewną przesadę spowodowaną podkreśleniem roli papieża względem władzy świeckiej – orzeczenia te są świadectwem nastawienia Kościoła w danej epoce, ton wypowiedzi jest ogólnie wyłączający.

W konkretnych sytuacjach duszpasterskich oraz w twórczości niektórych teologów przebiegała jednak tendencja bardziej inkluzywistyczna. Na przykład, papież Grzegorz VII w liście *Nobilitas tua* z 1076 r., do którego nawiąże trzeci punkt deklaracji *Nostra aetate*, zapewnił (muzułmańskiego) władcę Mauretanii, że będzie się modlić, by Bóg wprowadził go na „łono szczęśliwości najświętszego patriarchy Abrahama”<sup>79</sup>. Przy dosłownym potraktowaniu stwierdzenia Fulgencjusza na

<sup>78</sup> Cytaty za: *Nauczycielski Urząd Kościoła a religie*, I.S. Ledwoń OFM, P. Królikowski (red.), Wydawnictwo KUL, Lublin 2015, s. 46–48; *Enchiridion Symbolorum...*, nr 792, 802, 875, 1051.

<sup>79</sup> Grzegorz VII, *List „Nobilitas tua”* [w:] *Nauczycielski Urząd Kościoła a religie*, s. 46 (tekst oryginalny: [https://www.dmgh.de/mgh\\_epp\\_sel\\_2\\_1/index.htm#page/287/mode/1up](https://www.dmgh.de/mgh_epp_sel_2_1/index.htm#page/287/mode/1up) (dostęp: 01.04.2025)).

temat (nie)zbawienia pogan taka wypowiedź byłaby niemożliwa nawet w kontekście kurtuazyjnej wymiany korespondencji politycznej.

W tym czasie rozwijana była przez teologów również idea „chrztu pragnienia”. Owa intuicja w odniesieniu zarówno do katechumenów, jak i do dzieci zmarłych bez chrztu obecna była już od czasów starożytnych. Anthony R. Lusvardi przytacza tekst inskrypcji znalezionej na grobie dziecka z V wieku, która wspomina, że choć „mały Theodosius” zmarł nieochrzczony, jego rodzice pragnęli chrztu dla niego i mają nadzieję na jego zbawienie<sup>80</sup>. W średniowieczu podobne tendencje znalazły wyraz w refleksji teologów scholastycznych. Hugon od św. Wiktora (1096–1141), pojmując przyjęcie chrztu jako obowiązek człowieka, uznawał, że osoba nieświadoma tego obowiązku nie ponosi większej winy niż ludzie urodzeni przed Chrystusem (Hugon jednak miał na myśli osoby żyjące w czasach apostołskich, albowiem zgodnie z jego opinią wtedy nie było już ludzi, którzy nie wiedzieliby o konieczności chrztu, a jeśli nawet istnieli, ich sytuacja była spowodowana grzechem)<sup>81</sup>. Piotr Lombard (1100–1160) w podobnym czasie dopuszcza możliwość, że ktoś może dostąpić oczyszczenia z grzechów bez otrzymania sakramentu, a Alan z Lille (1128–1202) z kolei uznaje istnienie trzech rodzajów chrztu (*fluminis, flaminis, sanguinis* – z wody, z Ducha, przez krew), gdzie drugi rodzaj oznacza możliwość obmycia z grzechu przez Ducha Świętego bez sakramentu ze względu na pragnienie<sup>82</sup>. *Summa Halensis* z XIII wieku wreszcie mówi o „wierze niewyraźnej”, wystarczającej do zbawienia w odniesieniu do prostych wyznawców judaizmu w czasach przed Chrystu-

<sup>80</sup> Zob. A. Lusvardi SJ, *Baptism of Desire and Christian Salvation*, s. 103–104.

<sup>81</sup> Zob. Hugo od św. Wiktora, *De sacramentis Christiane fidei* 2.6.5 [w:] Hugh of St. Victor, *On the Sacraments of the Christian Faith*, Medieval Academy of America, Cambridge (MA) 1951; por. A. Lusvardi SJ, *Baptism of Desire and Christian Salvation*, s. 124.

<sup>82</sup> Por. A. Lusvardi SJ, *Baptism of Desire and Christian Salvation*, s. 151–158.

sem (w znaczeniu ogólnego ukierunkowania, które jednak nie zawiera w sposób wyraźny wszystkich treści, które dziś Kościół naucza)<sup>83</sup>.

Dla przyszłego rozwoju najbardziej znaczące okażą się tezy Tomasza z Akwinu (1224–1274), w szczególności koncepcje „wiary niewyraźnej” i „niewyraźnego pragnienia” chrztu oraz „niepokonalnej niewiedzy”. Zbigniew Kubacki zauważa, że u Tomasza na ogół znajdujemy wiele tekstów, które potwierdzają założenie, że po przyjściu Chrystusa ludzie pozostający poza Kościołem katolickim nie dostępują zbawienia, niemniej w pismach Akwinaty pojawiają się także wzmianki pozwalające na podejście bardziej otwarte<sup>84</sup>. Tomasz uznaje konieczność przynależności do Kościoła dla zbawienia, w duchu Augustyna jednak nawiązuje do koncepcji *Ecclesia ab Abel*, obejmującej także ludzi sprawiedliwych przed wcieleniem<sup>85</sup>. Tomasz w odniesieniu do fragmentu Hbr 11, 6, według którego „bez wiary nie można podobać się Bogu”, przyjmuje, że dla zbawienia potrzebna jest wyraźna wiara w Chrystusa<sup>86</sup>. Dlatego wnioskuje, że ludzie sprawiedliwi przed Chrystusem również musieli otrzymać odpowiednie objawienie: niektórzy otrzymali nawet *explicite* wiarę chrystologiczną i trynitarną, inni zaś posiadli wiarę „niewyraźną”, polegającą na przekonaniu o istnieniu Boga i Jego Opatrzności, która *implicite* mogła zawierać w sobie wiarę w Chrystusa jako Pośrednika zbawienia<sup>87</sup>. Ponadto, Tomasz

<sup>83</sup> Zob. J. Marenbon, *Idolaters, Philosophers and an Elusive Jew: The Problem of Paganism in the Summa Halensis* [w:] *The Summa Halensis: Doctrines and Debates*, L. Schumacher (ed.), De Gruyter, Berlin/Boston 2020, s. 201.

<sup>84</sup> Zob. Z. Kubacki SJ, *Wprowadzenie do teologii religii*, s. 48.

<sup>85</sup> Por. STh III, q. 8, a. 3, resp.; ad. 1: „[C]iało Kościoła tworzy się z ludzi, którzy byli od początku świata i będą aż po jego kres... Niewierni, choć nie należą do Kościoła aktualnie, są w nim jednak potencjalnie” [w:] Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna (t. 24): Tajemnica wcielenia Słowa Bożego (3, qu. 1–15)*, Veritas, Londyn 1962, s. 85; wszystkie oryginalne cytaty z dzieł Tomasza z Akwinu za: *Opera omnia Thomae Aquinatis*, <https://aquinas.cc/> (dostęp: 01.04.2025).

<sup>86</sup> Zob. *De Sententiae* III, d. 25, q. 2, a.1, qua. 1, resp., <https://aquinas.cc/la/en/-Sent.III.D25.Q2.A1.qa1> (dostęp: 02.04.2025).

<sup>87</sup> Zob. STh II-II, q. 2, a. 7, resp.: „[W]szyscy, w każdym wieku, musieli jakoś wierzyć w tajemnicę wcielenia Chrystusowego; rozmaicie jednak, zależnie od

uznawał możliwość przebaczenia grzechów bez sakramentalnego znaku chrztu, jeśli tylko człowiek posiada pragnienie chrztu wyraźne lub „domyślne” (*desiderium Baptismi, implicite vel explicite*)<sup>88</sup>. W odniesieniu do winy osobistej Akwinata z kolei stwierdza, że w sytuacji nieświadomości niepokonalnej (*ignorantia invincibilis*), czyli takiej, co do której nie ma możliwości zdobycia odpowiedniej wiedzy, człowiek nie zaciąga grzechu<sup>89</sup> (w konsekwencji trudno przypisywać winę osobistą za odrzucenie Ewangelii komuś, kto o Chrystusie nigdy nie słyszał). Według opinii niektórych komentatorów, ze względu na kluczowe określenie *ordinantur* konstytucji *Lumen gentium* (nr 16) Soboru Watykańskiego II, które omówimy w rozdziale czwartym, wart uwagi jest także fragment *Summy*, w którym Tomasz stwierdza, że kto „podporządkowuje się (*ordinaverit*) właściwemu celowi, przez łaskę osiągnie odpuszczenie grzechu pierworodnego”<sup>90</sup>.

Tomasz na ogół przyjmuje obraz Kościoła jako arki Noego, poza którą nikt nie może się zbawić<sup>91</sup> i do której trzeba wejść przez sakrament chrztu (choćby w pragnieniu). W *Komentarzu do Sentencji Akwinata*

rozmaitości czasów i osób [...] Z nastaniem epoki objawionej łaski, tak wielcy, jak i mali winni wiarą wyraźną przyjąć tajemnice Chrystusa (*tam maiores quam minores tenentur habere fidem explicitam de mysteriis Christi*)” [w:] Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna* (t. 15): *Wiara i nadzieja* (2–2, q. 1–22), Veritas, Londyn 1966, s. 29; *De Sententiae* d. 25, q. 2, a.1, qua. 4; por. Z. Kubacki SJ, *Wprowadzenie do teologii religii*, s. 49.

<sup>88</sup> Zob. STh III, q. 69, a. 4, ad 2: „Tak właśnie Korneliusz i wszyscy doń podobni otrzymują łaskę i cnoty na skutek wiary w Chrystusa i pragnienie wyraźne lub domyślne chrztu” [w:] Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna* (t. 27): *Sakramenty w ogóle; Chrzest, bierzmowanie* (3, q. 60–72), Veritas, Londyn 1984, s. 121.

<sup>89</sup> Zob. STh I-II, q. 76, a. 2., resp.: „Żadna niepokonalna nieznanomość nie jest grzechem” [w:] Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna* (t. 12): *O wadach i grzechach* (1–2, q. 71–89), Veritas, Londyn 1965, s. 62.

<sup>90</sup> STh I-II, q. 89, a. 6., resp. [w:] Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna* (t. 12): *O wadach i grzechach* (1–2, q. 71–89), Veritas, Londyn 1965, s. 157.

<sup>91</sup> Zob. STh III, q. 73, a. 3., resp.: „Jasne jest bowiem, że nikt nie mógł się zbawić w czasie potopu poza arką Noego, która – jak czytamy w Biblii – jest symbolem Kościoła” [w:] Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna* (t. 27): *Eucharystia* (3, q. 73–83), Veritas, Londyn 1974, s. 9.

jednak teoretycznie rozważa sytuację człowieka, który wychowałby się w puszcy lub pośród niewierzących i o Ewangelii nie słyszał<sup>92</sup>. Tomasz w tym kontekście stwierdza, że „w tych rzeczach, które są konieczne do zbawienia, Bóg nigdy nie opuszcza człowieka szukającego swojego zbawienia, chyba że z własnej winy pozostaje [bez niego]” (także ten fragment jest znaczący ze względu na treść LG 16)<sup>93</sup>. Według Tomasza w takiej sytuacji albo Bóg ześle kaznodzieję, który opowie o wierze, albo udzieli człowiekowi szczególnego objawienia, ze względu na które człowiek uzyska wiarę potrzebną do zbawienia. Te wszystkie idee staną się kluczowe szczególnie dla teologów szkoły dominikańskiej w Salamance, którzy w epoce odkryć geograficznych będą rozwijali refleksję na temat sytuacji ludzi żyjących na terenach, które rzeczywiście pozostawały poza zasięgiem chrześcijaństwa i Ewangelii.

W środowisku ukształtowanym przez średniowieczną eklezjologię oraz teologię scholastyczną odbywały się w pierwszej połowie XV wieku obrady Soboru we Florencji, które miały na uwadze szczególnie kwestię unii z Kościołami Wschodu. Jak wspomniano, w bulli unii z Koptami *Cantate Domino* z 1442 r. Sobór nawiązuje do Fulgencjusza z Ruspe, stwierdzając, że w „ogień wieczny” pójdą poganie, Żydzi, heretycy, schizmatycy i w ogóle wszyscy pozostający poza widzialną wspólnotą z Kościołem katolickim i że „jedność ciała Kościoła znaczy tak wiele, iż jedynie ludziom w nim pozostającym sakramenty kościelne, posty, jałmużny i inne dzieła pobożności pomagają do zbawienia”<sup>94</sup>.

<sup>92</sup> Zob. *De Sententiae* III, d. 25, q. 2, a. 1, qa. 1, <https://aquinas.cc/la/en/-Sent.III.D25.Q2.A1.qa1> (dostęp: 02.04.2025).

<sup>93</sup> Zob. *De Sententiae* III, d. 25, q. 2, a. 1, ad 1, <https://aquinas.cc/la/en/-Sent.III.D25.Q2.A1.qa1.Rep1> (dostęp: 02.04.2025): „...in his quae sunt necessaria ad salutem, nunquam Deus homini quaerenti suam salutem deest vel defuit, nisi ex culpa sua remaneat; unde explicatio eorum quae sunt de necessitate salutis vel divinitus homini provideretur per praedicatorem fidei, sicut patet de Cornelio, Act. 10; vel per revelationem”.

<sup>94</sup> *Dokumenty soborów powszechnych III (1414–1445): Konstancja, Bazylea-Ferrara-Florencja-Rzym*, A. Baron, H. Pietras SJ (red.), WAM/Księży Jezuiti, Kraków 2005, s. 605; *Enchiridion Symbolorum...*, nr 1351.

Tę wypowiedź przywoływano nierzadko w refleksji teologicznej na temat niechrześcijan dla uzasadnienia wyłączającej, literalnej interpretacji formuły *extra Ecclesiam nulla salus*, jednak Bernard Sesboüé podkreśla, że owo orzeczenie soborowe „nie oznacza tego, co materialnie stwierdza”<sup>95</sup>. Chociaż dla katolików w XV wieku rzeczywiście czymś normalnym było dosłowne podejście do starożytnego adagium, trzeba wziąć pod uwagę kontekst. Mimo że teoretycznie uznawano, że nie wszędzie udało się skutecznie głosić Ewangelię, zasadniczo przyjmowano, że chrześcijaństwo już dotarło „do krańców ziemi”, dlatego nieprzyjęcie Dobrej Nowiny uważano za zawinione. Muzułmanie byli traktowani jako wrogowie chrześcijaństwa – Sobór Florencki zresztą odbywał się w czasie, kiedy Bizancjum już było poważnie zagrożone przez Imperium Osmańskie – a Żydzi jako ci, którzy świadomie odrzucili Chrystusa. Starożytność i średniowiecze jednak na ogół surowiej podchodziły do heretyków i schizmatyków godzących w jedność Kościoła, a zachowywano pewną ostrożność w potępianiu konkretnych wspólnot i grup. Z innych orzeczeń florenckich (zob. np. bulla *Laetentur caeli*) można wnioskować, że Grecy i łacinnicy są traktowani jako synowie jednego podzielonego Kościoła, którzy próbują się pojednać<sup>96</sup>. Traktowanie cytowanego fragmentu bulli *Cantate Domino* jako nieomyślnej definicji w dzisiejszym znaczeniu byłoby anachronizmem i nieporozumieniem. Według Sesboüé rzeczywiście owo orzeczenie, które później będzie nazywane wręcz dogmatem wiary, zawiera element prawdy, który jednak trzeba wydobyć z „grubej otoczki”: Kluczowy, ponadczasowy sens wypowiedzi jest taki, że Kościół Chrystusowy odgrywa istotną rolę w zbawieniu wszystkich ludzi, dlatego bez Kościoła – w znaczeniu całkowicie bez niego – nie ma zbawienia<sup>97</sup>.

Ważnym świadectwem rozwoju podejścia do religii niechrześcijańskich z tego okresu jest twórczość Mikołaja z Kuzy (1401–1464),

<sup>95</sup> B. Sesboüé SJ, *Poza Kościołem nie ma zbawienia*, s. 111.

<sup>96</sup> Zob. B. Sesboüé SJ, *Poza Kościołem nie ma zbawienia*, s. 96, 107–110.

<sup>97</sup> Zob. B. Sesboüé SJ, *Poza Kościołem nie ma zbawienia*, s. 111.

kardynała i dyplomaty kościelnego, będącego jednocześnie prawdziwym erudytą i humanistą, zaliczanym czasami do już wspomnianych platoników renesansowych. W reakcji na zdobycie Konstantynopola przez Turków Mikołaj w 1453 r. pisze dzieło *De pace fidei* („O pokoju wiary”), w którym przedstawiciele różnych ludów i religii przychodzą do Boga, by poprzez dialog wspólnie szukać pokoju i pojednania. Co ciekawe, Kuzańczyk wkłada w usta wysłańca prośbę skierowaną do Boga, by ten dał ludziom poznać, że istnieje tylko „jedna religia w wielości rytów” (*una religio in rituum varietate*)<sup>98</sup>. Rozmówcą dla przedstawicieli różnych tradycji jest Słowo Boże, a prawda, która ma zostać odkryta, zasadniczo jest prawdą chrześcijańską. Mikołaj jednak nie mówi o tym wprost i wydaje się zakładać, że nawet wiara katolicka nie posiada prawdy absolutnej, nawet jeśli osiąga największe zbliżenie. Takie spojrzenie umożliwia pozytywne spojrzenie na elementy innych religii, będące pewną eksplikacją mowy Słowa Bożego<sup>99</sup>. Utopijną wizję Kuzańczyka możemy rozumieć jako wyraz podobnej tendencji, którą można dostrzec w teologii „ziaren Logosu” rozwijanej w okresie patrystycznym, ale – w przeciwieństwie do Ojców – w *De pace fidei* dotyczy ona nie tylko filozofów przed wcieleniem, lecz także wyznawców innych religii po przyjściu Chrystusa.

Jak zauważa Harrison, w *De pace fidei* dochodzi także do rozwoju w rozumieniu pojęcia religii – „religia” staje się pewną ponadczasową rzeczywistością, idealną prawdą o Bogu, która przejawia się w formie niedoskonałej w różnych odsłonach historycznych. Mikołaj z Kuzy w tym względzie staje się prekursorem pierwszych oświeceniowych prób komparatywnej refleksji nad religią, wyrażonych w dziełach takich autorów jak wspomniany już Jean Bodin. Podobne tendencje

---

<sup>98</sup> Mikołaj z Kuzy, *De pace fidei*, I, 6 [w:] Nicolaus de Cusa, *Nicolai de Cusa De pace fidei cum epistola ad Ioannem de Segobia (Opera omnia, t. 7)*, Meiner, Hamburgi 1970; angielskie tłumaczenie – zob. Nicholas of Cusa, *Toward a new Council of Florence: „On the peace of faith” and other works by Nicolaus of Cusa*, Schiller Institute, Washington (DC) 1993.

<sup>99</sup> Por. J. Morales, *Teología de las religiones*, s. 97.

motywowane szukaniem pokoju i tolerancji religijnej można zauważyć także w twórczości innych humanistów, takich jak Giovanni Pico della Mirandola (1463–1494), owe poszukiwania zostały jednak przerwane przez kryzys reformacyjny oraz wojny religijne XVI wieku<sup>100</sup>.

Dziedzictwem okresu przed odkryciami geograficznymi stało się więc, z jednej strony, potwierdzenie wyłączającego, rygorystycznego ujęcia ogólnej reguły na temat możliwości zbawienia poza Kościołem katolickim, a z drugiej strony, rozwój scholastycznych koncepcji „(domyślnego) pragnienia chrztu”, „wiary niewyraźnej” oraz „niepokonalnej nieświadomości”, które staną się fundamentem późniejszej zmiany nauczania dotyczącego niechrześcijan. Z kolei dla rozwoju idei tolerancji religijnej oraz w ogóle dla możliwości dokonania porównań między religiami znaczące okazało się humanistyczne zainteresowanie starożytnością oraz myślą różnych tradycji, także niechrześcijańskich.

## 6. KOŚCIÓŁ KATOLICKI A RELIGIE OD NOWOŻYTNOŚCI DO XIX WIEKU

Pierwsza wyprawa Krzysztofa Kolumba do Ameryki w 1492 r. bywa w periodyzacji historii powszechnej traktowana jako symboliczny koniec średniowiecza i początek nowożytności. Epoka odkryć geograficznych stanowi również okres przełomowy w rozwoju podejścia chrześcijaństwa zachodniego do wyznawców innych religii. Wcześniej określenie „niewierni” dla chrześcijan w Europie zasadniczo oznaczało Żydów lub muzułmanów, których uważano za świadomie odrzucających Chrystusa (a więc dobrowolnie idących na potępienie). Na progu XVI wieku okazuje się jednak, że istnieją ludy, którym Ewangelia nigdy nie była głoszona i które żyją według własnych kultów i przekonań. Czasami podważano, że mieszkańcy nowo odkrytych terenów są ludźmi albo że są wystarczająco rozumni, by przyjąć chrześcijaństwo,

<sup>100</sup> Por. J. Morales, *Teología de las religiones*, s. 98.

i potrzebne były ingerencje *Magisterium*, by odrzucić takie poglądy<sup>101</sup>. Pomimo pogardy i wrogości po stronie *conquistadores*, misjonarze szybko odkryli, że tubylcy mają własne wierzenia i kultury zawierające elementy, które trzeba uznać za wartościowe nawet z punktu widzenia tradycji chrześcijańskiej. Ponadto, początek nowożytności oznacza również czasy reformacji i zamętu religijnego. Coraz więcej ludzi w samej Europie, żyjących we wspólnotach niebędących w jedności z Kościołem katolickim, było od urodzenia wychowywanych w „wierze przodków”, w związku z czym teologom coraz trudniej było mówić o osobistej winie takich osób, związanej z odrzuceniem wiary katolickiej.

Początki ekspansji kolonialnej połączone były przede wszystkim z rozwojem Królestwa Hiszpanii, dlatego nie jest zaskakujące, że pierwsze reakcje teologów na odkrycia pojawiły się pośród szkoły dominikanów hiszpańskich w Salamance<sup>102</sup>. Jako wierni spadkobiercy Tomasza z Akwinu teologowie dominikańscy wykorzystali jego refleksje na temat „wiary niewyraźnej” oraz hipotetycznego przypadku człowieka, który nigdy nie słyszał o Chrystusie. Najważniejszymi przedstawicielami owego nurtu byli Francisco de Vitoria (1493–1546), Melchior Cano (1505–1560) oraz Domingo de Soto (1494–1560).

Francisco de Vitoria, zgodnie z linią Tomasza, uznawał, że ludzie nieznający Chrystusa mogą zostać potępieni ewentualnie za grzech idolatrii, nie zaś ze względu na niewiarę i że Bóg osoby pozostające w takiej sytuacji oświeci, by osiągnęły wyraźną wiarę w Chrystusa. W odniesieniu do tych kwestii de Vitoria pozostaje jeszcze w obrębie klasycznego rozwiązania proponowanego przez Akwinatę, które, jak stwierdza Sesboüé, mogło być do przyjęcia w średniowieczu, ale w nowym kontekście wydawało się już mało realne<sup>103</sup>.

---

<sup>101</sup> Zob. np. Paweł III, Encyklika *Sublimus Deus* (1537) [w:] *Nauczycielski Urząd Kościoła a religie*, s. 50–51.

<sup>102</sup> Por. B. Sesboüé SJ, *Poza Kościołem nie ma zbawienia*, s. 126n.

<sup>103</sup> Por. B. Sesboüé SJ, *Poza Kościołem nie ma zbawienia*, s. 127.

Francis Sullivan w książce *Salvation outside the Church?* zauważa, że znaczący wkład de Vitoria dotyczył jego rozważań na temat uwarunkowań przyjęcia Ewangelii przez ludy „Nowego Świata”. W dziele *De Indis et de iure belli relectiones* odnosi się do argumentacji *conquistadores*, którzy uzasadniali podboje ludów tubylczych w podobny sposób, jak czyniono to podczas krucjat przeciw muzułmanom – mianowicie, że niewiernych można ukarać za grzechy przeciw religii chrześcijańskiej<sup>104</sup>. De Vitoria uważa, że takie rozumowanie jest błędne. Odwołując się do koncepcji „niepokonalnej nieświadomości” Tomasza z Akwinu, zaznacza, że winę za niewiarę ponosi tylko ten, kto usłyszał o Chrystusie i go odrzucił. Według de Vitoria obowiązek przyjęcia Ewangelii dotyczy tylko tych, którym była ona zwiastowana w odpowiedni sposób oraz potwierdzona cudami i świętością życia<sup>105</sup>. Na nowo odkrytych terenach wiara nie zawsze była głoszona w sposób przekonujący, a zachowanie niektórych chrześcijan było wręcz skandaliczne, dlatego Indianie nie ponoszą żadnej winy za odrzucenie chrześcijaństwa i znajdują się w analogicznej sytuacji, jak ludzie przed przyjściem Chrystusa<sup>106</sup>. De Vitoria zatem rozciąga ideę „niepokonalnej nieświadomości” także na niechrześcijan żyjących w czasach Kościoła (choć, jak zaznacza Sullivan, nie odnosi tego jeszcze do wyznawców judaizmu ani muzułmanów<sup>107</sup>).

Melchior Cano z kolei w rozważaniu *De necessitate fidei Christi ad salutem*, zawartym w traktacie *Relectio de sacramentis in genere* z 1547 r., pytał o konieczność wyraźnej wiary w Chrystusa do zbawienia. Pozostając wierny nauczaniu Akwinaty, utrzymywał, że wiara *explicite* jest w dzisiejszych czasach do zbawienia niezbędna, niemniej

<sup>104</sup> Zob. F.A. Sullivan SJ, *Salvation Outside the Church?*, s. 71.

<sup>105</sup> Por. Francisco de Vitoria OP, *De Indis*, nr 8; 10 [w:] Francisco de Victoria, *De Indis et de iure belli relectiones [rev. text and translation]*, Carnegie Institution of Washington, Washington 1917; dzieło zostało opublikowane pośmiernie w 1557 r., natomiast wykłady będące jego podstawą zostały wygłoszone w latach 1537–1538.

<sup>106</sup> Por. Francisco de Vitoria OP, *De Indis...*, nr 14.

<sup>107</sup> F.A. Sullivan SJ, *Salvation Outside the Church?*, s. 73.

wprowadza pewne zniuansowanie. W nawiązaniu do Tomaszowej idei niewyraźnego pragnienia chrztu, przez które można dojść do usprawiedliwienia, stwierdza, że wiara domyślna wystarcza do odpuszczenia grzechu pierwotnego<sup>108</sup>. Dla zbawienia jednak człowiek musi wierzyć w Chrystusa, dlatego według Cano Bóg udzieli łaski szczególnego oświecenia w tej sprawie. Choć, jak zauważa Sullivan, jest to rozwiązanie nieco połowiczne, Cano udało się powiązać koncepcję domyślnego pragnienia chrztu z ideą wiary niewyraźnej<sup>109</sup>.

Najdalej w swoich rozważaniach posunął się Domingo de Soto, który uznał, że to, co wystarcza do usprawiedliwienia, wystarcza również do zbawienia. Dlatego w pierwszym wydaniu swojego traktatu *De natura et gratia* z 1547 r. stwierdził, że osoba nieznająca chrześcijaństwa może być zbawiona na podstawie wiary niewyraźnej<sup>110</sup> (w znaczeniu wiary „naturalnej”, która nie zawiera odpowiedniej treści, ale która objęłaby wiarę w Chrystusa, jeśli tylko została ona odpowiednio przekazana). Dwa lata później de Soto wycofał się ze swojego stanowiska i uznał, że „światło naturalne” nie wystarcza do wiary potrzebnej do usprawiedliwienia i zbawienia oraz że ludzie nieznający chrześcijaństwa mogą otrzymać objawienie w postaci „wiary nieokreślonej” (*fides confusa*) w analogiczny sposób, jak ludzie przed Chrystusem<sup>111</sup>. Pomimo tego, podobnie jak de Vitoria i Cano, de Soto przyczynił się do zaaplikowania klasycznych idei tomistycznych w nowym kontekście historyczno-kulturowym oraz do pogłębienia ich znaczenia.

W podobnym czasie holenderski teolog katolicki Albert Pighius (1490–1542) w traktacie *De libero hominis arbitrio et divina gratia libri decem* z 1542 r. przeciwstawił się tezm Jana Kalwina, który uznawał,

---

<sup>108</sup> Zob. Melchior Cano OP, *De necessitate fidei Christi ad salutem* [w:] Melchior Cano, *Melchioris Cani Opera*, Ex typographia Remondini, Bassanum 1776, s. 347.

<sup>109</sup> Por. F.A. Sullivan SJ, *Salvation Outside the Church?*, s. 75.

<sup>110</sup> Por. Domingo de Soto OP, *De natura et gratia* (1547), 2.21 [w:] Dominico Soto, *De natura et gratia*, Iunta, Venetia 1547, s. 180n; por. B. Sesboüé SJ, *Poza Kościołem nie ma zbawienia*, s. 129–130.

<sup>111</sup> Zob. B. Sesboüé SJ, *Poza Kościołem nie ma zbawienia*, s. 130.

że jeśli jacyś ludzie pozostają dzisiaj poza zasięgiem chrześcijaństwa, jest to znakiem tego, że są oni predestynowani do potępienia. Pighius w przeciwieństwie do niego uważał, że nie można określić momentu, w którym zakończyło się głoszenie Dobrej Nowiny o Chrystusie, dlatego ludy nieznające Ewangelii znajdują się w analogicznej sytuacji, w jakiej był setnik Korneliusz przed spotkaniem Piotra. To nie jest idea całkowicie nowa, nowatorskie jest jednak poszerzenie jej zakresu: według Sullivana Pighius był pierwszym teologiem tego okresu, który odniósł ją także do niektórych ówczesnych muzułmanów, do których Ewangelia mogła jeszcze nie dotrzeć w sposób odpowiedni<sup>112</sup>.

Praca owych teologów zbiega się w czasie z momentem zwołania Soboru Trydenckiego (1545–1563), w którym zresztą niektórzy z nich brali udział i współtworzyli jego nauczanie. Sobór koncentrował się przede wszystkim na kryzysie związanym z reformacją i problemami w Kościele, niemniej naszego tematu pośrednio dotyczą kwestie podjęte w *Dekrecie o usprawiedliwieniu* z 1547 r. Po raz pierwszy bowiem oficjalnie autoryzowano w nim koncepcję „chrztu pragnienia”, gdyż stwierdzono, że usprawiedliwienie „po ogłoszeniu Ewangelii nie może się dokonać bez kąpieli odrodzenia lub jej pragnienia (*eius voto*)”<sup>113</sup>.

Do tego miejsca nawiązał franciszkanin Andreas de Vega (1498–1549), który w swoim komentarzu do IV rozdziału *Dekretu o usprawiedliwieniu* wprost uznał, że ludziom nieznającym chrześcijaństwa do zbawienia wystarcza wiara niewyraźna i że ich położenie jest analogiczne do sytuacji przed wcieleniem. Byłoby bowiem czymś niedorzecznym, jeśliby przyście Chrystusa miało utrudnić wypełnianie prawa. Obowiązek zachowania prawa powstaje zawsze w momencie ogłoszenia, dlatego dopiero gdy głoszenie Ewangelii dokonałoby się w sposób uroczysty na całym świecie i rzeczywiście zostałoby zakoń-

<sup>112</sup> Zob. F.A. Sullivan SJ, *Salvation Outside the Church?*, s. 75.

<sup>113</sup> Zob. Sobór Trydencki, *Dekret o usprawiedliwieniu*, nr 4 [w:] *Dokumenty soborów powszechnych IV (1511–1870): Lateran V, Trydent, Watykan I*, A. Baron, H. Pietras SJ (red.), WAM/Księża Jezuici, Kraków 2004, s. 292–293; *Enchiridion Symbolorum...*, nr 1524.

zione, wszyscy ludzie staliby się odpowiedzialni za jej przyjęcie lub odrzucenie. Osoby, wobec których ów nakaz misyjny nie został wypełniony, pozostają zatem w stanie nieświadomości niepokonalnej<sup>114</sup>.

W podobnym duchu, lecz z nieco większą swobodą, rozwijali swoje tezy teologowie jezuitów ze środowiska Kolegium Rzymskiego, założonego w 1551 r. przez Ignacego Loyolę. Nie jest bez znaczenia, że właśnie jezuitów w tym czasie zaczęli prowadzić prężną działalność misyjną zarówno w Chinach i Indiach, jak i w Ameryce Południowej, przy czym, w przeciwieństwie do innych chrześcijan, nie uczestniczyli oni w podbojach, a w wielu przypadkach próbowali włączać elementy kultur rodzimych w przekaz wiary chrześcijańskiej. Klasycznym przykładem takiego podejścia była misja jezuitów Mattea Ricciego (1552–1610) do Chin oraz sprawa tzw. rytów chińskich, czyli próby zachowania dla konwertytów możliwości udziału w praktykach konfucjańskich, o ile nie były one wyraźnie sprzeczne z wiarą chrześcijańską<sup>115</sup>. Analogiczne podejście stosował w Indiach Roberto de Nobili (1577–1656), który nauczył się sanskrytu, tamilskiego i telugu oraz – dziś powiedzielibyśmy, że w celu inkulturacji – poznał rodzime religie i zaczął nawet ubierać się w strój braminów. Choć owe eksperymenty zostały później wstrzymane przez ingerencję *Magisterium*<sup>116</sup>, jezuitów wypracowali pewien styl odniesienia do niechrześcijan, który odbił się także w ich refleksji teologicznej.

Robert Bellarmin (1542–1621) – który wykładał w Kolegium w czasie, kiedy studiował tam m.in. właśnie Ricci – jest w teologii bardziej znany w kontekście sporów reformacyjnych i zwykle bywa

---

<sup>114</sup> Zob. Andreas de Vega OFM, *De iustificatione doctrina universa* 5.13 [w:] Andreas Vega, *De Iustificatione Doctrina Universa*, Petrus Canisius (ed.), Calenius & Quentelius, Colonia 1572, s. 66–67.

<sup>115</sup> Por. G. Minamiki SJ, *The Chinese Rites Controversy from its Beginning to Modern Times*, Loyola University Press, Chicago 1985.

<sup>116</sup> Zob. np. Benedykt XIV, *Ex quo singulari* (1742) [w:] *Nauczycielski Urząd Kościoła a religie*, s. 55–78; Benedykt XIV, *Omnium sollicitudinum* (1744) [w:] *Nauczycielski Urząd Kościoła a religie*, s. 78–119.

kojarzony z eklezjologią podkreślającą widzialny aspekt Kościoła, którego członkowie wspólnie wyznają wiarę, przyjmują sakramenty i podlegają strukturom hierarchicznym. Bellarmin jednak uzupełnił ową wizję poprzez koncepcję „ciała i duszy Kościoła”, która rozróżnia między widzialnym „ciałem” Kościoła a niewidzialnymi darami Ducha Świętego, które owo „ciało” ożywiają<sup>117</sup>. Do zbawienia według Bellarmina konieczna jest przynależność do Kościoła, niemniej jednak, w związku z taką wizją Kościoła, pozwala on sobie rozszerzyć Tomaszową tezę o niewyraźnym pragnieniu chrztu na możliwość istnienia niewyraźnego pragnienia przynależności do Kościoła. W traktacie *De Ecclesia militante* w rozdziale *O catechumenach* stwierdza on bowiem, że formuła *poza Kościołem nikt nie może być zbawiony* odnosi się do tych, którzy „nie są w Kościele ani w rzeczywistości, *ani przez pragnienie*”<sup>118</sup>. Jak zauważa Sullivan, Bellarmin próbuje tu zastosować doktrynę chrztu pragnienia potwierdzoną przez Sobór Trydencki, jednak w odniesieniu do ludzi nieznanających chrześcijaństwa pozostaje on przy klasycznym rozwiązaniu zakładającym specjalną ingerencję Boga, który udzieli człowiekowi „większego światła wiary” sam, przez aniołów lub przez ludzi<sup>119</sup>.

Kolejny teolog jezuicki, Francisco de Suarez (1548–1617), wprost stawia pytanie o sytuację ludzi, którym nigdy nie głoszone Ewangelii, i stwierdza, że Bóg z pewnością przewidział dla nich środki potrzebne do zbawienia<sup>120</sup>. Suarez, komentując wspomniany już fragment Hbr

<sup>117</sup> Por. Z. Kubacki SJ, *Wprowadzenie do teologii religii*, s. 56–57.

<sup>118</sup> Zob. Robert Bellarmin SJ, *De Ecclesia militante toto orbe diffusa*, rozdz. 13 [w:] Robert Bellarmin, *Roberti Bellarmini Opera omnia* (t. 2), Pendone Lauriel, Neapol 1872, s. 76 (kursywa autorska): „extra Ecclesiam neminem salvari, intelligi debere de iis, qui neque re ipsa nec desiderio sunt in Ecclesia”; por. F.A. Sullivan SJ, *Salvation Outside the Church?*, s. 89.

<sup>119</sup> Zob. F.A. Sullivan SJ, *Salvation Outside the Church?*, s. 90–91; por. Robert Bellarmin, *De gratia et libero arbitrio*, 2.8 [w:] Robert Bellarmin, *Roberti Bellarmini Opera omnia* (t. 2), C. Pendon Lauriel, Neapol 1872, s. 308.

<sup>120</sup> Por. R. Fastiggi, *Francisco Suárez and the Non-Believers*, „Pensamiento” 2018, t. 74, nr 279, s. 268.

11, 6, zgodnie z myślą Tomasza z Akwinu również uważa, że do zbawienia konieczna jest wiara. Niemniej jednak, w przeciwieństwie do Akwinaty uznaje, że może to być wiara „w rzeczywistości” lub „w pragnieniu”, że Bóg rzadko posługuje się środkami nadzwyczajnymi<sup>121</sup>. Sullivan zauważa, że dla Suareza posiadanie pragnienia wiary w Chrystusa jest równoważne z posiadaniem wiary niewyraźnej w Chrystusa, albowiem jeśli ktoś ma wiarę niewyraźną, może posiadać także niewyraźne pragnienie chrztu<sup>122</sup>. Według Suareza obowiązek przyjęcia wiary jest odpowiedni do dyspozycji człowieka, a wyraźna wiara w Chrystusa jest potrzebna do zbawienia tylko w przypadku ludzi, którzy poznali Chrystusa i Jego Kościół. Ludziom mającym wiarę w Boga i Jego opatrzność zostanie dana łaska oświecenia wewnętrznego, które do zbawienia wystarczy.

Najbardziej rewolucyjne okazały się idee Juana de Lugo (1583–1660), który nadzieję na zbawienie bez konieczności posiadania wyraźnej wiary w Chrystusa odnosi nie tylko do ludów pozostających poza zasięgiem misjonarzy, ale także do heretyków, Żydów i muzułmanów, ponieważ możliwe jest, że chrześcijaństwo nie było im głoszone w sposób odpowiedni. Winę osobistą ponoszą tylko ludzie, którzy w sposób wystarczający poznali Ewangelię i świadomie ją odrzucili. Jeśli ktoś wierzy w Boga i Jego opatrzność, może uzyskać łaskę wiary nadprzyrodzonej, nawet jeśli jest „niepokonalnie nieświadomy” co do poznania Chrystusa<sup>123</sup>. Według de Lugo takich ludzi nie można nazywać „niechrześcijanami”, nawet jeśli nie są w sposób widzialny złączeni z Kościołem, ponieważ posiadają cnotę wiary aktualnej i habitu-

---

<sup>121</sup> Por. Francisco de Suarez SJ, *De Fide theologica*, tract. I, disp. 12, sect. 4 n. 11 [w:] F. Suarez SJ, *Opera omnia* (t. 12), Ludovicus Vivès, Paris 1858, s. 353–354.

<sup>122</sup> Zob. F.A. Sullivan SJ, *Salvation Outside the Church?*, s. 93.

<sup>123</sup> Juan de Lugo SJ, *De virtute fidei divinae*, disp. 12, n. 50–51 [w:] Joannes Lugo, *Disputationes scholasticae, et morales de virtute fidei divinae*, sumpt. Philippi Borde, Laurentii Arnaud, & Claudii Rigaud, Lugundum 1656, s. 286; por. F.A. Sullivan SJ, *Salvation Outside the Church?*, s. 96.

alnej, a Bóg z pewnością patrzy na nich jako na chrześcijan<sup>124</sup> (warto zauważyć, że taka perspektywa nie jest zbyt daleka od współczesnej idei „anonimowych chrześcijan” Karla Rahnera).

Refleksja teologów z Kolegium Rzymskiego, wraz z nowatorskim podejściem jezuickich misjonarzy, związana była, w opinii Sullivana, z koniecznością reewaluacji klasycznych koncepcji scholastycznych w świetle nowych danych na temat rzeczywistości ludzkiej, kultury i nauki. Ówczesna teologia nadal bazowała na ideach tomistycznych, ale interpretowała je w nowy sposób ze względu na informacje, których ludzie średniowieczni jeszcze nie posiadali<sup>125</sup>.

W podobnym czasie pojawiła się także reakcja przeciwna. Wykładowca uniwersytetu w Leuven Michel du Bay zwany Bajusem (1513–1589) wystąpił z teologią wpisującą się w nurt skrajnego augustynizmu. Papież Pius V w bulli *Ex omnibus afflictionibus* potępił wybrane twierdzenia zaczerpnięte z dzieł Bajusa, uznając je za „błędne i heretyckie”. Warte uwagi jest szczególnie odrzucenie poglądu, że wszystkie czyny niewierzących są grzechami (teza 25) i że „niewiara, nawet negatywna tylko, u ludzi, którym Chrystus nie był przepowiadany jest grzechem” (teza 68)<sup>126</sup>.

Poważniejszy kryzys nastąpił jednak w związku z dziełem *Augustinus* Korneliusza Jansena zwanego Janseniuszem (1585–1638), które zostało opublikowane pośmiertnie w 1640 r. Janseniusz w reakcji na „zbyt otwarte” rozważania teologów jezuickich na temat zbawienia niechrześcijan obawiał się powrotu do semipelagianizmu, przedstawiając skrajnie ekskluzywistyczną interpretację Augustyńskiej teologii udzielania łaski. To nauczanie spotkało się z reakcją papieża Inno-

<sup>124</sup> Zob. F.A. Sullivan SJ, *Salvation Outside the Church?*, s. 97; por. Juan de Lugo SJ, *De virtute fidei*, disp. 12, n. 104 [w:] Joannes Lugo, *Disputationes scholasticae, et morales de virtute fidei divinae*, s. 300: „illum tamen hominem non esse dicendum non Christianum”.

<sup>125</sup> Por. Zob. F.A. Sullivan SJ, *Salvation Outside the Church?*, s. 98–99.

<sup>126</sup> Zob. Pius V, Bulla *Ex omnibus afflictionibus* (1567) [w:] *Nauczyielski Urząd Kościoła a religie*, s. 53–54; *Enchiridion Symbolorum...*, nr 1925, 1968.

centego X, który w bulli *Cum occasione* z 1653 r. potępił m.in. tezę głoszącą, że semipelagiańskie jest twierdzenie, że Chrystus umarł za wszystkich ludzi<sup>127</sup>. Później w 1690 r. Aleksander VIII potwierdził dekret Świętego Oficjum *O błędach jansenistów*<sup>128</sup>, a w 1713 r. Klemens XI wydał bullę *Unigenitus* poświęconą głównie potępieniu tezy jansenisty Paschazego Quesnela (1634–1719)<sup>129</sup>. Na ogół odrzucano nauczanie o tym, że Chrystus nie umarł za wszystkich, że wszystkie czyny niewierzących są grzeszne lub że poganie, Żydzi i heretycy pozostają poza wpływem Chrystusa. Szczególnie znaczące jest potępienie zdania „poza Kościołem nie jest udzielana żadna łaska” we wspomnianej bulli *Unigenitus*<sup>130</sup>. Reakcja *Magisterium* na kryzys jansenistyczny wskazuje na to, że choć otwartość na dostrzeżenie wartości innych religii w chrześcijaństwie zachodnim w tym okresie pozostaje niewielka, w oficjalnym nauczaniu nie ma zgody na wykluczanie niechrześcijan z łaski i na dosłowną interpretację formuły *extra Ecclesiam...*

W XVII–XVIII wieku coraz mocniej dochodziła do głosu oświeceniowa krytyka religii oraz instytucjonalnych form chrześcijaństwa. Prekursorzy badań nad religią oraz pierwsi deiści – tacy jak wspomniany już Jean Bodin lub Herbert z Cherbury – poszukują religii pierwotnej lub najbardziej właściwej. Wolter (1694–1778) nieco później promuje odrzucenie fanatyzmu religijnego oraz idee szeroko pojętej tolerancji religijnej. Jean Jacques Rousseau (1712–1778) w swoim *Wyznaniu wiary wikarego sabaudzkiego* w IV księdze dzieła *Emil, czyli*

<sup>127</sup> Zob. Innocenty X, *Cum occasione* (1653) [w:] *Breviarium fidei: Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła*, I. Bieda SJ, S. Głowa SJ (red.), Księgarnia Świętego Wojciecha, Poznań 1997, VII.132; *Enchiridion Symbolorum...*, nr 2005 (przy czym uściślono, że za heretyckie uznaje się utrzymywanie przekonania, że Chrystus umarł tylko za predestynowanych – *Enchiridion Symbolorum...*, nr 2006).

<sup>128</sup> Zob. Dekret *Errores Iansenistarum* [w:] *Enchiridion Symbolorum...*, nr 2301–2332.

<sup>129</sup> Zob. *Breviarium fidei...*, VII.134–149; *Enchiridion Symbolorum...*, nr 2400–2502; por. Klemens XI, Bulla *Unigenitus Dei Filius* (1713) [w:] *Nauczycielski Urząd Kościoła a religie*, s. 55.

<sup>130</sup> *Breviarium fidei...*, BF VII.139; *Enchiridion Symbolorum...*, nr 2429.

*O wychowaniu* odnosi się wręcz z pogardą do obrazu świata, w którym zbawienie osiągalne byłoby tylko w jednej religii, a wyznawców innych tradycji Bóg miałby skazać na potępienie. U Immanuela Kanta (1724–1804) religia zaś zostaje zredukowana do wymiaru tylko praktycznego – do pewnego zestawu zasad i idei regulujących postępowanie człowieka<sup>131</sup>.

W XIX wieku wreszcie niektórzy autorzy nurtu modernistycznego, tacy jak Alfred Loisy (1857–1940), podkreślając ewolucyjny charakter religii, przedstawili dogmat chrześcijański jako pewną historyczną interpretację doświadczenia religijnego, która jednak niekoniecznie musi mieć charakter wyjątkowy i zbawczy<sup>132</sup>. Znaczący wpływ na tendencje owej epoki mieli także teologowie protestanccy, tacy jak Adolf von Harnack (1851–1930) lub później Karl Barth (1886–1968), Rudolf Bultmann (1884–1976) i Paul Tillich (1886–1965). W podobnym czasie rozwijali swoją twórczość również prekursorzy współczesnych badań religioznawczych. Liberalni myśliciele protestanccy, tacy jak Korneliusz Piotr Tiele (1830–1902) lub później Gerardus van der Leeuw (1890–1950) w Holandii i Rudolf Otto (1869–1937) w Niemczech, za pomocą metody komparatywnej dążyli do stworzenia ponadkonfesyjnej, uniwersalnej teologii lub fenomenologii religii. Z kolei poza obszarem teologii filolog i orientalista Friedrich Max Müller (1823–1900) zaproponował swój projekt „religii komparatywnej”, mający na celu stworzenie uniwersalnych badań nad religią przewyciężających podziały między ludźmi różnych wyznań.

<sup>131</sup> Por. H. Seweryniak, *Teologia fundamentalna (t. 1)*, Towarzystwo „Więź”, Warszawa 2010, s. 68–71.

<sup>132</sup> Czasami przytaczana jest późna wypowiedź Loisy’ego, którą miał zapisać w swoim pamiętniku, mianowicie, że czuje się bardziej „panteistyczno-pozytywistycznym humanistą, niż chrześcijaninem” – zob. A. Houtin, F. Sartiaux, *Alfred Loisy. Sa Vie – Son Oeuvre. Manuscrit Annoté et Publié avec une Bibliographie Loisy et un Index Bio-Bibliographique par Emile Poulat*, Editions du Centre National de la Recherche Scientifique, Paris 1960, s. 129.

Za charakterystyczną cechą klimatu intelektualnego późnej nowożytności można uznać narastającą niechęć wobec obrazu Boga, który zgadzałby się na potępienie rzesz „dobrych ludzi” tylko dlatego, że nie znają Chrystusa lub formalnie nie przynależą do Kościoła katolickiego. Coraz częściej pojawiała się także kontestacja tradycyjnego nauczania Kościoła w postaci oświeceniowej idei religii naturalnej, która sugerowała zbędność objawienia specjalnego, lub przekonania, że wszystkie religie są jednakowo dobrymi drogami do Boga.

Owe tendencje odzwierciedlone zostały w orzeczeniach *Magisterium* z XIX wieku. Z jednej strony, w opozycji do deizmu, myśli oświeceniowej i tendencji modernistycznych podkreślano nadprzyrodzony charakter objawienia chrześcijańskiego, znaczenie dogmatów oraz rolę widzialnego Kościoła. Papieże odnosili się w różny sposób do tradycyjnej formuły *extra Ecclesiam...*, podkreślając jej wartość. Leon XII w encyklice *Ubi primum* z 1824 r. przytoczył ją wprost<sup>133</sup>, Pius VIII zaś w breve na temat małżeństw mieszanych *Litteris altero abhinc* z 1830 r. stwierdził, że zgodnie z „dogmatem” naszej wiary „poza prawdziwą wiarą katolicką nikt nie może zostać zbawiony”<sup>134</sup>. Grzegorz XVI w encyklice *Summo iugiter studio* uznał za błędne przekonanie, że ludzie nie są zbawiani „tylko w religii katolickiej”, formułę *extra Ecclesiam...* nazywa „artykułem wiary” i wypowiedzi *Magisterium* z nią związane określa jako „dogmat”<sup>135</sup>. W podobnym duchu „dogmatem” nazwał owo adagium Pius IX w encyklice na temat indyferentyzmu *Quanto conficiamur moerore* z 1863 roku<sup>136</sup>. Ponadto,

---

<sup>133</sup> Leon XII, Encyklika *Ubi Primum* (1824) [w:] *Nauczycielski Urząd Kościoła a religie*, s. 119; por. *Enchiridion Symbolorum...*, nr 2720.

<sup>134</sup> Pius VIII, Breve *Litteris altero abhinc* (1830) [w:] *Acta Sanctae Sedis (t. 26)*, Ex typographia polyglotta S.C. de Propaganda Fide 1865–1908, Romae 1893–1894, s. 258.

<sup>135</sup> Grzegorz XVI, Encyklika *Summo iugiter studio* (1832) [w:] *Nauczycielski Urząd Kościoła a religie*, s. 121.

<sup>136</sup> Zob. Pius IX, Encyklika *Quanto conficiamur moerore* (1863) [w:] *Nauczycielski Urząd Kościoła a religie*, s. 124; *Enchiridion Symbolorum...*, nr 2867.

ten sam papież w *Syllabusie błędów* potępił twierdzenie, że człowiek ma swobodę wyboru i wyznawania religii i że należy mieć nadzieję co do zbawienia wszystkich, którzy w żaden sposób nie przynależą do Kościoła<sup>137</sup>.

Zarazem wypowiedzi *Magisterium* z tego okresu zawierają zasy-milowane już idee teologów przełomu XVI–XVII wieku<sup>138</sup>. Jak za-uważa Josephine Lombardi w swojej książce *The Universal Salvific Will of God in Official Documents of the Roman Catholic Church*, po raz pierwszy w oficjalnym nauczaniu Kościoła pojęcie „niepokonalnej niewiedzy” pojawia się w przemówieniu *Singulari quadam* Piusa IX z 1854 roku<sup>139</sup>. Pius IX stwierdza w nim, że „ci, co są w nieznanym prawdziwej religii, nieznanym nie do przewyżczenia (*ignorantia... si ea sit invincibilis*), żadnej nie ponoszą winy z tego powodu w oczach Pana”<sup>140</sup>. Ponadto, we wspomnianej już encyklice *Quanto conficiamur moerore* Pius IX zaznacza, że wszyscy pozostający w stanie niezawinionej nieznanym mogą „na mocy działania światła i łaski Bożej osią-gnąć życie wieczne”, jeśli tylko „zachowują starannie prawo naturalne oraz jego przepisy wyryte w sercach wszystkich przez Boga”<sup>141</sup>. W ten sposób rozszerzono potencjalne zastosowanie pojęcia „niepokonalnej niewiedzy” ogólnie na niekatolików i niechrześcijan.

Świadectwem owej tendencji jest pierwszy schemat konstytucji dogmatycznej *O Kościele Chrystusowym* przygotowany podczas So-boru Watykańskiego II. Nie jest to oficjalny, prawnie wiążący tekst,

<sup>137</sup> Pius IX, *Syllabus błędów* (1865) [w:] *Nauczycielski Urząd Kościoła a religie*, s. 126.

<sup>138</sup> Por. J. Lombardi, *The Universal Salvific Will of God in Official Documents of the Roman Catholic Church*, E. Mellen, Lewiston (NY) 2007, s. 54n.

<sup>139</sup> Zob. J. Lombardi, *The Universal Salvific Will of God...*, s. 53n.

<sup>140</sup> Pius IX, Mowa konsystorialna *Singulari quadam* (1854) [w:] *Nauczycielski Urząd Kościoła*, s. 124; cyt. za: Pius IX, *Sanctissimi D. N. Pii PP. IX. Epistola encycli-ca data die VIII. Decembris MDCCCLXIV*, Friderici Pustet, Ratisbonae 1855, s. 80.

<sup>141</sup> Pius IX, Encyklika *Quanto conficiamur moerore* (1863) [w:] *Nauczycielski Urząd Kościoła*, s. 124; *Enchiridion Symbolorum...*, nr 2866.

niemniej jednak, jak zauważa Bernard Sesboüé, stanowi wyraz pewnej mentalności teologicznej tego okresu. Z jednej strony, schemat zawiera określenie formuły *extra Ecclesiam...* jako „dogmatu wiary” oraz uznaje za błędne poglądy głoszące, że życie wieczne można osiągnąć „z racji obojętnie jakiej religii”. Z drugiej strony, tekst mówi o tym, że ludzie będący w stanie „niepokonalnej niewiedzy” nie zostaną skazani na potępienie, i podkreśla wolę zbawczą Boga. Nowością schematu było m.in. stwierdzenie „pośredniej” konieczności Kościoła do zbawienia, które Sesboüé odnosi do eklezjologii Johanna Baptisty Franzelina (1816–1886), sugerującej, że Kościół może być w pewien sposób przyporządkowany zbawieniu wszystkich ludzi, nawet pozostających poza jego widzialnymi granicami<sup>142</sup> (teza, której echo spotkamy później w encyklice *Mystici Corporis* Piusa XII oraz w konstytucji *Lumen gentium* Soboru Watykańskiego II).

Zasadniczym wkładem nowożytności w rozwój refleksji na temat niechrześcijan stało się rozwinięcie idei scholastycznych, takich jak „niewyraźne pragnienie” chrztu, „wiara niewyraźna” lub „niepokonalna nieświadomość”, poszerzenie ich znaczenia oraz zastosowanie ich w nowym kontekście. Znaczące okazało się także konsekwentne odrzucanie przez *Magisterium* skrajnie ekskluzywistycznych opinii na temat ludzi pozostających poza Kościołem katolickim, nawet jeśli formuła *extra Ecclesiam...* nazywana jest „dogmatem” lub „artykułem wiary”. Można stwierdzić, że zasadniczym modelem soteriologicznym w tym okresie była wizja eklezjocentryczna z ekskluzywistyczną chrystologią, pewne wątki jednak pozwalały na późniejsze otwarcie inkluzywistyczne. Oficjalny nurt nauczania w okresie nowożytnym pozostawał więc apologetyczny i wrogo nastawiony do myśli oświeceniowej oraz pierwszych prób krytycznych badań nad religią, niemniej zostały już wypracowane podwaliny, na których zostanie oparta refleksja Soboru Watykańskiego II.

---

<sup>142</sup> Por. B. Sesboüé SJ, *Poza Kościołem nie ma zbawienia*, s. 179–186.

## 7. KOŚCIÓŁ KATOLICKI A RELIGIE W CZASACH PRZED SOBOREM WATYKAŃSKIM II ORAZ PREKURSORY TEOLOGII SOBOROWEJ

W okresie od końca XIX wieku do Soboru Watykańskiego II w odniesieniu do stosunku Kościoła katolickiego do innych tradycji religijnych zaobserwować można pewną ambiwalencję. Z jednej strony, w oficjalnej linii nauczania Kościoła toczył się spór z modernizmem i dalej obecny był sprzeciw wobec nowych prądów myślowych. Papież Pius X w encyklice *Pascendi dominici gregis* z 1907 r. odrzucił przypisywany modernistom pogląd, że źródłem wszelkiej religii jest uczucie religijne wyłaniające się z podświadomości człowieka i że wszystkie religie z chrześcijaństwem włącznie powstały z owego uczucia<sup>143</sup> (tu można dostrzec echo koncepcji protestanckiego filozofa i teologa Friedricha Schleiermachera oraz niektórych późniejszych fenomenologów religii). Obowiązek uznania treści encykliki *Pascendi...* i wcześniejszego dekretu *Lamentabili* został włączony do przysięgi antymodernistycznej składanej przez duchownych i osoby z misją nauczania. W związku z tym głoszenie jakichkolwiek teorii – również na temat religii – które można byłoby skojarzyć z modernizmem, stało się przedsięwzięciem ryzykownym.

Podobnie „podręcznikowa” teologia neoscholastyczna pierwszej połowy XX wieku trzymała się klasycznych koncepcji tomistycznych. Przeważnie przyjmowano, że do zbawienia potrzebna jest przynajmniej wyraźna wiara w Boga oraz w Jego opatrzność. Nadal przytaczano Tomaszową koncepcję możliwości szczególnej ingerencji Boga u nieznanących Ewangelii za pośrednictwem cudownego pojawienia się misjonarza lub przez specjalne oświecenie. Niektórzy teologowie w tym czasie nauczali, że niechrześcijanie nie osiągną szczęścia wiecznego i oglądania Boga i mogą się ewentualnie cieszyć pewną natu-

<sup>143</sup> Zob. Pius X, Encyklika *Pascendi dominici gregis* (1907) [w:] *Nauczycielski Urząd Kościoła a religie*, s. 153.

ralną szczęśliwością w podobny sposób, jak dzieci zmarłe bez chrztu, które według takiej koncepcji przebywają w stanie nazywanym *limbus puerorum* („otchłań dzieci”)<sup>144</sup>. Spojrzenie „teologii szkolnej”, według której formowani byli kandydaci do stanu duchownego, pozostawało wciąż w paradygmacie ekskluzywistycznym i eklezjocentrycznym, choć nie w jego skrajnej formie.

Z drugiej strony, w tym okresie coraz bardziej zmieniał się klimat intelektualny Zachodu, niegdyś formowanego przez tradycję chrześcijańską. Liberalna teologia protestancka oswoiła już krytyczno-historyczne badania biblijne i właśnie w jej środowisku można upatrywać jedno ze źródeł kształtowania się współczesnych akademickich badań nad religią. We wspólnotach protestanckich zapoczątkowano także ekumenizm oraz pierwsze działania na rzecz dialogu międzyreligijnego. Za symboliczny początek ruchu międzyreligijnego można uznać zwołanie Parlamentu Religii Świata (*World's Parliament of Religions*) w Chicago w 1893 r., w którym wzięło udział około 400 przedstawicieli pochodzących z 41 różnych religii i denominacji<sup>145</sup>. W podobnym duchu bywało przedstawiane zorganizowanie wystawy *British Empire Exhibition* w Londynie na przełomie 1924 i 1925 roku, która miała wzmocnić znajomość różnych kultur Imperium Brytyjskim oraz przyczynić się do budowania pokoju<sup>146</sup>. W tym czasie wzrastała świadomość powiązań między ludźmi na całym świecie i – także po doświadczeniu I wojny światowej – coraz bardziej dostrzegano potrzebę działań na rzecz pokoju i porozumienia między ludźmi różnych kultur i wyznań.

Recepcja owych tendencji w Kościele katolickim była dosyć ostrożna. Encyklika *Providentissimus Deus* Leona XIII z 1893 r. autoryzowała intensywny rozwój badań biblijnych także na gruncie

<sup>144</sup> Zob. Z. Kubacki SJ, *Wprowadzenie do teologii religii*, s. 72–73.

<sup>145</sup> Por. T.A. Howard, *The Faiths of Others: A History of Interreligious Dialogue*, Yale University Press, New Haven 2021, s. 109n; *The Birthplace of the Interfaith Movement*, <https://parliamentofreligions.org/parliament/1893-chicago/> (dostęp: 02.05.2025).

<sup>146</sup> Por. T.A. Howard, *The Faiths of Others...*, s. 139n.

katolickim, wciąż jednak zdarzały się konflikty i nieporozumienia w odniesieniu do prób krytyki historycznej, które bywały oceniane jako przejawy modernizmu. Także do ruchu ekumenicznego i międzyreligijnego oficjalna linia nauczania Kościoła katolickiego podchodziła z rezerwą. Świadectwem napięć w tej sferze była, na przykład, sytuacja Kościoła katolickiego w Stanach Zjednoczonych, w którym obecne było zarówno skrzydło bardziej konserwatywne, starające się o zachowanie „tradycyjnego” podejścia do wiary, jak i nurt liberalny, który dążył do dostosowania się do zmian społecznych i kulturowych. Przedstawiciele opcji liberalnej – m.in. biskup Richmondu John Keane – wzięli udział we wspomnianym już Parlamencie Religii Świata, ale ich obecność spotkała się z niezbyt przychylną reakcją papieża Leona XIII, który w liście do delegata apostolskiego Francesca Satollego zasugerował, że katolicy nie powinni uczestniczyć w takich wydarzeniach, lecz spotykać się we własnym gronie, a ewentualnie zapraszać innowierców<sup>147</sup>. W podobnym duchu wyraził się później Pius XI w encyklice *Mortalium animos* z 1928 r., zaznaczając, że katolicy nie powinni pochwalać zebrań, na które zaprasza się wszystkich bez różnicy i dyskutuje się o sprawach religii<sup>148</sup>.

Oficjalne nauczanie Kościoła katolickiego zatem pozostawało raczej zamknięte na dialog z niechrześcijanami, jednak jego treści nie odzwierciedlały całego spektrum katolickiej refleksji i praktyki w tej dziedzinie. Odniesienie do wyznawców „niezachodnich” tradycji religijnych i kulturowych było od dawna ważnym tematem dla misjonarzy i profesorów akademickich. Już od czasów nowożytnych wśród duchownych katolickich zdarzali się wybitni znawcy rodzimych języków i kultur, przy czym niektórzy z nich uznawani są nawet za prekursorów współczesnych badań religioznawczych lub antropolo-

<sup>147</sup> Więcej na temat katolickiego udziału w Parlamencie Religii Świata zob. J.F. Cleary, *Catholic Participation in the World's Parliament of Religions, Chicago, 1893*, „The Catholic Historical Review” 1970, t. 55, nr 4, s. 585–609.

<sup>148</sup> Zob. Pius XI, Encyklika *Mortalium animos* (1928) [w:] *Nauczycielski Urząd Kościoła a religie*, s. 175.

gii kulturowej. Poza wspomnianym już Matteo Riccim lub Robertem de Nobili można wymienić jezuitę Josepha-François Lafitau (1681–1746), który podczas swojej pracy misyjnej w Kanadzie opisał niektóre zwyczaje rodzimych mieszkańców Ameryki, Pierre’a Pigneau de Behaine (1744–1799), który z kolei jako misjonarz w Wietnamie przyczynił się do poznania religii Azji Południowej, oraz Charles-Josepha de Harlez de Deulin (1832–1899), który z kolei, jako profesor w Louvain, studiował i tłumaczył teksty zoroastryzmu. Ważną postacią, wspominaną także w nieteologicznych opracowaniach na temat historii badań nad religią, był werbista Wilhelm Schmidt, który już w 1906 r. założył czasopismo *Anthropos* zajmujące się badaniami z dziedziny etnologii i lingwistyki i który jest uznawany za jednego z założycieli szkoły kulturowo-historycznej w etnologii, zakładającej szerzenie wzorców kulturowych w sposób dyfuzjonistyczny<sup>149</sup>.

Próby poszukiwania nowych dróg obecne były także na polu refleksji teologicznej. W nurcie nazywanym – z początku nieco pejoratywnie – *Nouvelle Théologie* pojawiło się kilku autorów, których tezy później mocno wpłynęły także na nauczanie Soboru Watykańskiego II na temat niechrześcijan. Szczególnie znaczące okazały się nowe tendencje na polu eklezjologii oraz rodzącej się refleksji teologiczno-religijnej. W dziedzinie eklezjologii istotną rolę odegrały rozważania dominikanina Yves’a Congara (1904–1995), dla którego, ze względu na jego kontakt z ruchem ekumenicznym, pytanie o „granice” Kościoła stało się ważną kwestią. Congar wyczuwał pewną niespójność w opiniach głoszących, że możliwa jest przynależność tylko do „duży Kościoła” lub nawet do „Ciała Mistycznego” w znaczeniu Kościoła niewidzialnego<sup>150</sup>. Widzialny i niewidzialny aspekt Kościoła

<sup>149</sup> Por. F. Solleveld, *Between Dogma and Data: Wilhelm Schmidt and the Afterlives of 19th-Century Ethnolinguistics*, „Histoire Épistémologie Langage” 2023, t. 44, nr 2, s. 57–77.

<sup>150</sup> Zob. B. Sesboüé SJ, *Poza Kościołem nie ma zbawienia*, s. 199; por. Y. Congar OP, *Chrétiens désunis: Principes d’un „Oecuménisme” Catholique*, Les Éditions du Cerf, Paris 1937, s. 102–104.

są bowiem ze sobą ściśle związane, a struktury Kościoła widzialnego stanowią narzędzie dla rzeczywistości niewidzialnej. Ważny chrzest, według Congara, włącza człowieka do Kościoła jako „Miasta niebieskiego”, ale także do społeczności Kościoła. Dlatego chrześcijanina niekatolika, który jest szczerze przekonany o tym, że jego Kościół jest prawdziwym Kościołem Chrystusowym, można, według Congara, uznać za należącego do Ciała Kościoła w sposób niewidzialny i niekompletny, ale rzeczywisty<sup>151</sup>. W późniejszym okresie Congar zasugerował, że koncepcja „domyślnego życzenia” otwiera przestrzeń zbawienia nie tylko dla chrześcijan-niekatolików, lecz także dla wyznawców innych religii oraz „ateizmu negatywnego”, opartego na dobrej wierze<sup>152</sup>.

W odniesieniu do soborowego nauczania na temat niechrześcijan większe znaczenie mają jednak rozważania teologów takich jak Jean Daniélou (1905–1974), Henri de Lubac (1896–1991) oraz Karl Rahner (1904–1984), którzy wprost zajęli się pytaniem o rolę religii w historii zbawienia i dla ich wyznawców. Twórczość tych autorów stanowi świadectwo dopełnienia się procesu przejścia od paradygmatu eklezjocentrycznego i ekskluzywistycznego do wizji inkluzywistycznej i chrystocentrycznej, która zostanie autoryzowana przez Sobór Watykański II. Współcześnie także w ramach inkluzywizmu rozróżnia się zwykle między opiniami uznającymi zjawisko pluralizmu religii jako rzeczywistość istniejącą *de facto* – czyli jako zjawisko, które nie jest wprost zamierzone i chciane przez Boga, nawet jeśli zawiera wartościowe elementy – a poglądami traktującymi religie jako *de iure* ustanowione przez Boga środki, które pomimo swej niejednoznaczności mogą pomagać wyznawcom na drodze do zbawienia<sup>153</sup>. Podejście Da-

<sup>151</sup> Zob. Y. Congar OP, *Chrétiens désunis*, s. 291–292.

<sup>152</sup> Zob. B. Sesboué SJ, *Poza Kościołem nie ma zbawienia*, s. 201; por. Y. Congar OP, *Sainte Église: Études et approches ecclésiologiques*, Les Éditions du Cerf, Paris 1964, s. 430.

<sup>153</sup> Por. Z.J. Kubacki, *Religious Pluralism from the Catholic Point of View*, „Verbum Vitae” 2021, t. 39, nr 2, s. 529–530.

niélou i de Lubaca, określane czasami jako „teoria wypełnienia”, wpi-  
sywałoby się w pierwszą opcję, a Rahner ze swoją ideą „anonimowego  
chrześcijaństwa” w drugą.

Dla Jeana Daniélou religie pozachrześcijańskie stanowią histo-  
ryczny wyraz ludzkiego poszukiwania Boga, które wynika z samej ta-  
jemnicy stworzenia. W jego twórczości można dostrzec wpływ ówczes-  
nego nurtu fenomenologii religii, rozwijanej przez badaczy takich jak  
Mircea Eliade (1907–1986) lub wspomniany już Gerardus van der  
Leeuw, gdzie poszczególne religie traktowane były jako hierofanicz-  
ne manifestacje ponadczasowej istoty religii<sup>154</sup>. Dla Daniélou wymiar  
religijny stanowi konstytutywny element bytu ludzkiego, a wielkie  
religie świata są wyrazem faktu religijnego obecnego w całej historii  
ludzkości. Z tej perspektywy w religiach można dostrzec obecność  
tzw. objawienia kosmicznego, które staje się dostrzegalne dla czło-  
wieka przez obserwację natury i poprzez sumienie, niemniej jednak  
Daniélou nie traktuje go jako objawienie w sensie ścisłym. Religia  
jest według niego sferą doświadczenia duchowego, a objawienie prze-  
strzeni wiary<sup>155</sup>. Objawienie właściwe związane jest tylko z „faktem  
judeochrześcijańskim”, który różni się w zupełności od innych religii.  
Daniélou rozróżnia między przymierzem kosmicznym a przymierzem  
historycznym, które dotyczy tylko Izraela i Chrystusa. Dla Daniélou  
wszystko, co miało miejsce przed Chrystusem, stanowi raczej „pre-  
historię zbawienia” – religie same w sobie nie mają żadnej wartości  
zbawczej, ponieważ zbawienie pochodzi tylko od Chrystusa, co jednak  
nie oznacza wykluczenia niechrześcijan ze zbawienia<sup>156</sup>. Jak stwierdza  
Daniélou, chrześcijaństwo i judaizm są „wkroczeniem w historię tran-  
scendentnego Boga”, a Biblia jest „świadectwem objawienia Bożego,

---

<sup>154</sup> Por. J. Daniélou SJ, *Christianisme et religions non chrétiennes*, „Études” 1964, t. 321, nr 10, s. 324–325; ten tekst został opublikowany już w trakcie Soboru po ustanowieniu Sekretariatu ds. Niechrześcijan, jednak stanowi owoc wcześniejszych refleksji Daniélou.

<sup>155</sup> Zob. J. Daniélou SJ, *Christianisme et religions non chrétiennes*, s. 327.

<sup>156</sup> Por. I.S. Ledwoń OFM, „...i nie ma w żadnym innym zbawienia”, s. 131–135.

skierowanego do ludzi wszystkich religii<sup>157</sup>. Chrześcijaństwo jednak nie niszczy i nie odrzuca wartościowych elementów religii niechrześcijańskich, lecz je przyjmuje, oczyszcza, a następnie dopełnia, w związku z czym można je ujmować jako „religię wypełnienia”<sup>158</sup>.

W podobnym kierunku rozwijał swoje rozważania nad religiami Henri de Lubac, którego refleksja z kolei pozostaje w ścisłym związku z jego, w owych czasach nowatorskim, podejściem do teologii łaski i natury (ze względu na które zresztą miał w latach pięćdziesiątych zakaz nauczania). Dla de Lubaca nie ma „czystej natury” człowieka, w związku z czym trudno mówić o czystej „naturze religijnej”. De Lubac już w latach czterdziestych w nawiązaniu do myśli patrystycznej pisze, że „każda dusza jest naturalnie chrześcijańska”, ponieważ jest obrazem Boga i dąży do zjednoczenia ze swoim Wzorem, co może osiągnąć tylko w Chrystusie<sup>159</sup>. Religie stanowią przejaw *désir naturel de Dieu*, „naturalnego pragnienia Boga”, które człowiek ma wpisane w siebie od pierwszego momentu istnienia. Owo dążenie ma zostać odkryte i oczyszczone przez właściwe objawienie, które jest przechowywane w Kościele. Same religie niechrześcijańskie nie są środkami zbawienia, niechrześcijanie jednak mogą zbawienie osiągnąć w swoich religiach poprzez obecność misterium Chrystusa, stanowiące odpowiedź na ludzkie pragnienie Boga<sup>160</sup>. De Lubac zatem, podobnie jak Daniélou, patrzy na religie jako na pewnego rodzaju przygotowanie, a rolę zbawczą *de iure* przypisuje tylko chrześcijaństwu. Niemniej jednak, zakłada on istnienie „naturalnego” nakierowania ludzi ku Chrystusowi już przed historycznym momentem wcielenia i wydaje

<sup>157</sup> Zob. J. Daniélou SJ, *Bóg i my*, Wydawnictwo Znak, Kraków 1965, s. 10 (oryg. *Dieus et nous*, 1956).

<sup>158</sup> Por. J. Daniélou SJ, *Christianisme et religions non chrétiennes*, s. 331; por. J. Daniélou SJ, *Introduction to the Great Religions*, Cercle du St. Jean Baptiste, Paris 1964, s. 159.

<sup>159</sup> Zob. H. de Lubac SJ, *Le fondement théologique des missions*, Éditions du Seuil, Paris 1947, s. 71, cyt. za: Z. Kubacki SJ, *Wprowadzenie do teologii religii*, s. 83.

<sup>160</sup> Por. I.S. Ledwoń OFM, „...i nie ma w żadnym innym zbawienia”, s. 136–139.

się odnosić to założenie do religii w ogóle (nie tylko do czasu przed przyjściem Chrystusa).

W nieco innym kluczu ujmuje sytuację niechrześcijan Karl Rahner, który już w czasach przedsoborowych stał się prekursorem teologii religii uznającej pluralizm religii jako rzeczywistość *de iure* zamierzoną przez Boga. Rahner uznaje, że chrześcijaństwo jest religią dla wszystkich, wyjątkową i absolutną (choć w różnych tekstach podkreśla, że owa wyjątkowość polega na samoudzieleniu się Boga w Chrystusie, którego wcielenie jest szczytem owego procesu objawienia)<sup>161</sup>. Religie niechrześcijańskie jednak, według Rahnera, zawierają elementy nadprzyrodzone pochodzące z łaski darmo danej ze względu na Chrystusa, które, dopóki chrześcijaństwo nie wejdzie w konkretną, historyczną sytuację danego człowieka, można uznać za „prawnie ustanowione” drogi dla swoich wyznawców<sup>162</sup>. Przy takim podejściu religie, pomimo aspektów fałszywych i czasami niemoralnych, można uznać za chciane przez Boga narzędzia, które nie są tylko wyrazem ludzkich poszukiwań, ale które *de iure* stają się w pewnym sensie drogami zbawienia dla swoich wyznawców (co nie neguje wyjątkowości chrześcijaństwa, znaczenia nakazu misyjnego oraz jedyne go zbawczego pośrednictwa Chrystusa). Takie spojrzenie na religie możliwe jest dla Rahnera m.in. poprzez podkreślanie społecznego wymiaru ludzkiej egzystencji, z powodu którego trudno sobie wyobrazić jakąkolwiek samokomunikację Boga człowiekowi, która nie objęłaby również przestrzeni relacji i która nie znalazłaby wyrazu w ludzkich

---

<sup>161</sup> Kluczowym tekstem z tego okresu, do którego Rahner będzie później nawiązywał, był wykład wygłoszony w 1961 r. i opublikowany jako K. Rahner SJ, *Das Christentum und die Nichtchristliche Religionen* [w:] *Schriften zur Theologie* (t. 5), Einsiedeln, Zürich 1962, s. 136–158; wersja angielska: K. Rahner SJ, *Christianity and the Non-Christian Religions* [w:] *Theological Investigations* (t. 5), Helicon Press/Darton, Longman & Todd, Baltimore/London 1966, s. 115–134.

<sup>162</sup> Zob. Z. Kubacki SJ, *Wprowadzenie do teologii religii*, s. 85; por. K. Rahner SJ, *Christianity and the Non-Christian Religions*, s. 121.

instytucjach i formach organizacji życia religijnego<sup>163</sup>. Wszystkich ludzi, którzy poprzez taką „wiarę niewyraźną” odpowiadają na łaskę Boga poza widzialnymi granicami Kościoła, Rahner nazywa wprost „anonimowymi chrześcijanami”<sup>164</sup>.

Idee wspomnianych teologów oraz innych myślicieli okresu przed- i okołosoborowego (np. Odo Casel, Edward Schillebeeckx, Hans Urs von Balthasar) wpłyną na nauczanie na temat religii niechrześcijańskich w dokumentach soborowych i posoborowych. Linia „teorii wypełnienia”, powiązana z patrystycznymi koncepcjami „ziaren Słowa” i „przygotowania do Ewangelii”, stanie się zasadniczą inspiracją teologiczną dla refleksji samego Soboru Watykańskiego II na temat niechrześcijan. Kierunek zapoczątkowany przez Rahnera będzie miał większy wpływ w okresie posoborowym, przy czym jego ślady są dostrzegalne nawet w niektórych wypowiedziach papieża Franciszka, o których wspomnimy w rozdziale piątym.

Zanim jednak przejdziemy do podrozdziału poświęconego relacji Kościoła do wyznawców judaizmu, której historia stanowi bezpośredni kontekst powstania deklaracji *Nostra aetate*, należy wspomnieć o encyklice *Mystici Corporis Christi* Piusa XII z 1943 r. oraz o wypowiedzi Świętego Oficjum w sprawie Leonarda Feeneya, które stanowią zwieńczenie pewnego rozwoju w oficjalnym nauczaniu Kościoła na temat niekatolików. Encyklika *Mystici Corporis Christi* zasadniczo utożsamia udział w „Ciele Mistycznym” z przynależnością do Kościoła rzymsko-katolickiego:

Do członków Kościoła w rzeczywistości (*reapse*) zaliczać trzeba tych tylko ludzi, którzy sakrament odrodzenia na Chrzcie św. przyjęli i wyznają prawdziwą wiarę, a nie pozbawili się sami w niegodny sposób łączności z Kościołem, ani też władza prawowita nie wyłączyła ich z grona wiernych za bardzo ciężkie przewinienia. [...]

<sup>163</sup> Zob. K. Rahner SJ, *Christianity and the Non-Christian Religions*, s. 128.

<sup>164</sup> Zob. K. Rahner SJ, *Christianity and the Non-Christian Religions*, s. 131n.

Dlatego też ci, co wiarą i rządami są od siebie oddzieleni, nie mogą być w takim jednolitym Ciele i w jego jedynym Boskim duchu<sup>165</sup>.

Spojrzenie na Kościół wyrażone w tym fragmencie wydaje się mieć charakter mocno wyłączający – poza gronem „rzeczywistych” członków Ciała Mistycznego znajdują się niechrześcijanie, niekatolicy, katolicy, którzy odłączyli się od jedności z Kościołem, oraz katolicy wyłączeni ze wspólnoty Kościoła. Później jednak Pius XII wprowadza pewne zniuansowanie, które, pomimo kontekstu podkreślającego niepewność zbawienia ludzi pozostających poza jednością z Kościołem katolickim, oznacza autoryzowanie przez *Magisterium* kolejnej koncepcji teologicznej, będącej owocem refleksji późnej scholastyki:

[Z]apraszamy wszystkich i każdego z osobna sercem, pełnym miłości, aby idąc dobrowolnie i ohotnie za natchnieniem wewnętrznym łaski Bożej, starali się wydobyć z tego stanu, w którym o wieczne zbawienie własnej duszy spokojni być nie mogą [...] Chociaż bowiem *nieświadomym jakimś pragnieniem i życzeniem (inscio quodam desiderio ac voto)* kierowaliby się (*ordinentur*) ku Mistycznemu Ciału Zbawiciela, tracą tyle i tak wielkich łask niebieskich i pomocy, które uzyskać można tylko w Kościele Katolickim<sup>166</sup>.

Na Soborze Trydenckim oficjalnie przyjęto koncepcję „chrztu pragnienia”, później w dokumentach skierowanych przeciwko jansenistom odrzucono skrajne poglądy wykluczające niechrześcijan z udziału w łasce, Pius IX w swoich encyklikach posłużył się koncepcją „niepokonalnej niewiedzy”, a Pius XII teraz w *Mystici Corporis Christi* uznaje możliwość bycia przyporządkowanym do Kościoła na zasadzie „nieświadomionego pragnienia”. Takie spojrzenie jest bardzo bliskie podejściu szesnastowiecznych teologów Kolegium Rzymskiego, w szczególności Roberta Bellarmina. Choć tekst nawołuje

---

<sup>165</sup> Pius XII, Encyklika *Mystici Corporis Christi* (1949), nr 17 (tłumaczenie i numeracja za: Pius XII, *Encyklika Mystici Corporis Christi, o Mistycznym Ciele Jezusa Chrystusa*, „Wiadomości diecezjalne. Katowice” 1960, t. 28).

<sup>166</sup> Pius XII, Encyklika *Mystici Corporis Christi*, nr 87 (kursywa autorska).

przede wszystkim do dołączenia wszystkich do widzialnej jedności z Kościołem katolickim i ideę „skierowania ku” Kościołowi odnosi także do chrześcijan innych wyznań – w przeciwieństwie do Soboru Watykańskiego II, który powie, że Kościół katolicki jest z chrześcijanami-niekatolikami z różnych powodów „złączony” (*coniuncta*), a tylko niechrześcijanie są ku niemu „skierowani” (*ordinantur*) (LG 15–16) – ów fragment otwiera możliwość bardziej inkluzywnego podejścia.

Jak zauważa Lombardi, nieco niejednoznaczny język encykliki związanej z założeniem o możliwości istnienia „nieuświadomionego” pragnienia przynależności do Kościoła oraz innych podobnych koncepcji w pewnych kręgach w Kościele doprowadził w latach czterdziestych do kolejnych sporów wokół formuły *extra Ecclesiam...* rozumianej jako dogmat wiary<sup>167</sup>. Amerykański jezuita Leonard Feeney wraz z grupą zwolenników w środowisku St. Benedict Center w Cambridge (USA) zaczął głosić opinię, że (dosłownie) nikt pozostający poza Kościołem nie jest zbawiony. W ich opinii byłoby czymś absurdalnym zakładać, że na przykład Żydzi albo protestanci mieliby nieświadomie pragnąć dołączenia do Kościoła katolickiego – pragnienie przynależności do Kościoła powinno się wyrazić w przyjęciu wiary katolickiej, co jest warunkiem osiągnięcia zbawienia (szczególnym przypadkiem są tylko katechumeni, którzy pragnienie już zadeklarowali). Feeney wykluczał niekatolików ze zbawienia, przy czym jednym z głównych argumentów były dla niego wypowiedzi papieży średniowiecznych oraz orzeczenie Soboru Florenckiego z bulli *Cantate Domino*, które rozumiał jako definicję dogmatyczną w sensie ścisłym. Feeney publicznie oskarżył arcybiskupa Bostonu Richarda Cushinga o herezję, a Cushing zwrócił się do Świętego Oficjum, które – ku zaskoczeniu Feeneya – w liście *Suprema haec sacra...* odrzuciło ekskluzywistyczne poglądy Feeneya<sup>168</sup>. Arcybiskup nałożył na Feeneya sankcje, ten jed-

<sup>167</sup> Por. J. Lombardi, *The Universal Salvific Will of God*, s. 57.

<sup>168</sup> Zob. Święte Oficjum, *List do abpa Bostonu Cushinga „Suprema haec sacra”* (1949) [w:] *Nauczyielski Urząd Kościoła a religie*, s. 189–191; angielskie tłum-

nak dalej trzymał się swojego nauczania, w związku z czym w 1952 r. Święte Oficjum zażądało, by Cushing upublicznił wspomniany list (Feeney w końcu został ekskomunikowany w 1953 r., po tym, jak odmówił stawienia się przed Świętym Oficjum)<sup>169</sup>.

Ów dokument jest o tyle znaczący, że przedstawia autentyczną interpretację formuły *extra Ecclesiam...*, osadzając ją w kontekście eklezjologii encykliki *Mystici Corporis Christi*. Z jednej strony list nazywa adagium „nieomylnym stwierdzeniem” i „dogmatem”, z drugiej strony zaznacza, że należy go rozumieć „w takim znaczeniu, w jakim rozumie go sam Kościół”<sup>170</sup> – należy odrzucić zarówno poglądy głoszące, że ludzie mogą się równie dobrze zbawić w każdej religii, jak i tych, którzy „wyłączają od zbawienia wiecznego wszystkich ludzi związanych z Kościołem tylko przez samo ukryte pragnienie (*votum implicitum*)”<sup>171</sup>. List precyzuje, że nie wystarczy jakiekolwiek pragnienie, lecz że musi być ono połączone z doskonałą miłością i że skuteczne jest tylko wtedy, gdy człowiek ma wiarę nadprzyrodzoną (tu autorzy nawiązują do Soboru Trydenckiego, który za Hbr 11, 6 głosi, że wiara jest początkiem zbawienia i bez niej nie można się podobać Bogu).

Choć treść dokumentu *Suprema haec sacra* dotyczy wyjaśnienia tylko jednej szczegółowej sprawy, ma on doniosłe znaczenie jako świadectwo dopełnienia pewnego rozwoju spojrzenia na niechrześcijan. Tekst oficjalnie odrzuca skrajnie ekskluzywistyczną interpretację

---

czenie całego tekstu pojawiło się po raz pierwszy w czasopiśmie *Boston Pilot* 120 (1952); istotna część łacińskiego tekstu została opublikowana w: *Enchiridion Symbolorum Definitionum et Declarationum de Rebus Fidei et Morum*, H. Denzinger, A. Schönmetzer, Herder, Barcinone 1965, nr 3866–3873.

<sup>169</sup> Por. P. Carey, *Avery Dulles, St. Benedict's Center, and No Salvation outside the Church, 1940–1953*, „The Catholic Historical Review” 2007, t. 93, nr 3, s. 566–570; zob. *Suprema Sacra Congregatio S. Officii, Decretum „Cum sacerdos”, „Acta Apostolicae Sedis”* 1953, t. 45, s. 100.

<sup>170</sup> Zob. Święte Oficjum, *List do abpa Bostonu Cushinga „Suprema haec sacra”* [w:] *Nauczycielski Urząd Kościoła a religie*, s. 189.

<sup>171</sup> Zob. Święte Oficjum, *List do abpa Bostonu Cushinga „Suprema haec sacra”* [w:] *Nauczycielski Urząd Kościoła a religie*, s. 191.

formuły *extra Ecclesiam...* jako niezgodną z właściwą linią nauczania Kościoła (co zostało w praktyce potwierdzone przez środki dyscyplinarne zastosowane przeciw Feeneyowi), stwarzając tym jednocześnie pole do otwarcia się na inkluzywistyczne podejście do religii niechrześcijańskich<sup>172</sup>.

Nie bez znaczenia jest w tym przypadku również kontekst społeczny całego sporu. Feeney bowiem dążył do „oczyszczenia” Kościoła katolickiego w Stanach Zjednoczonych z liberalnych tendencji, przy czym jego poglądy były otwarcie antysemityczne, antydialogiczne i antyprotestanckie. Podejście arcybiskupa Cushinga było dokładnie odwrotne, co miało związek także z doświadczeniem osobistym (siostra Cushinga poślubiła żydowskiego przedsiębiorcę, Cushing miał z nimi dobre relacje, a o swoim szwagrze czasami mówił, że bardziej zasługuje na niebo niż niektórzy jego znajomi katolicy). Cushing był inicjatorem początków dialogu międzywyznaniowego w Bostonie, utrzymywał relacje z duchownymi ze wspólnot niekatolickich, dbał o rozwój relacji chrześcijańsko-żydowskich w swojej diecezji i później podczas prac nad deklaracją *Nostra aetate* na Soborze przyczynił się do redakcji punktu dotyczącego wyznawców judaizmu, starając się o uznanie wspólnego dziedzictwa i potępienie dyskryminacji. Cushing był zatem ikoną wszystkiego, z czym walczył Feeney, Święte Oficjum jednak za niewłaściwe uznało poglądy Fenneya<sup>173</sup>.

Warte uwagi są także niektóre wypowiedzi Piusa XII z czasów wojennych, na przykład encyklika *Evangelii praecones* (1951) o misjach katolickich, w której papież stwierdza, że u narodów nie wolno niszczyć niczego, co jest naturalnie „dobre, sprawiedliwe i piękne”, i że Kościół nie miał w pogardzie ani nie odrzucał filozofii pogań-

<sup>172</sup> Por. B. Sesboüé SJ, *Poza Kościołem nie ma zbawienia*, s. 224.

<sup>173</sup> Więcej na temat sprawy Feeneya – zob. M. Feldberg, *American Heretic: The Rise and Fall of Father Leonard Feeney, S.J.*, „American Catholic Studies” 2012, t. 123, nr 2, s. 109–115; więcej na temat historii abp. Cushinga – zob. J.M. O’Toole, *Nostra Aetate in Boston*, „Studies in Christian-Jewish Relations” 2016, t. 11, nr 1, s. 1–10.

szych (ten wątek zostanie później rozwinięty szczególnie w dekreście soborowym *Ad gentes divinitus* i nauczaniu Pawła VI)<sup>174</sup>. Szczególnie znaczący okazał się w tym kontekście fragment orędzia radiowego z 31 grudnia 1952 r., w którym Pius XII wypowiedział się na temat tego, co dziś nazwalibyśmy inkulturacją:

[N]ie ma potrzeby, abyśmy wam przypominali, że Kościół katolicki nie wymaga od nikogo porzucania rodzimych zwyczajów i obyczajów, nie zmusza nikogo do przyjmowania obcych sposobów życia. Kościół należy zarówno do Wschodu, jak i Zachodu. Nie jest związany żadną szczególną kulturą, czuje się jak w domu ze wszystkimi, którzy szanują przykazania Boga. To, co jest zgodne z daną człowiekowi przez Boga naturą, jest dobre i po prostu ludzkie, Kościół pozwala, popiera, uszlachetnia i uświęca. Gdy to zostanie wyjaśnione, umiłowani synowie i córki, powinniście być świadomi swojego obowiązku wobec swojego kraju i narodu.

W okresie, w którym miał miejsce spór Feeneya z Cushingem, widać zatem w Kościele katolickim narastające napięcie. Z jednej strony, w oficjalnej linii nauczania jeszcze odbijało się echo walki przeciwko modernistom, papież Pius XII w *Mystici Corporis Christi* podkreślał znaczenie przynależności do widzialnego Kościoła i później w encyklice *Humani generis* z 1950 r. sprzeciwiał się ówczesnym prądom filozoficznym i naukowym. Teologowie z nurtu *Nouvelle Théologie* wciąż uważani byli za „nowinkarzy”, a Henri de Lubac większość lat pięćdziesiątych spędził z zakazem nauczania. Z drugiej strony, w *Magisterium* zadomowiły się omówione wcześniej kategorie scholastyczne, które pozwalały na bardziej inkluzywistyczne podejście do niechrześcijan i niekatolików. W obliczu postępującej globalizacji i coraz większego pluralizmu nie do utrzymania była wizja świata, która u ludzi pozostających poza Kościołem zakładałaby winę za świa-

---

<sup>174</sup> Zob. Pius XII, Encyklika *Evangelii praecones* (1950), nr 56, 58, [https://www.vatican.va/content/pius-xii/en/encyclicals/documents/hf\\_p-xii\\_enc\\_02061951\\_evangelii-praecones.html](https://www.vatican.va/content/pius-xii/en/encyclicals/documents/hf_p-xii_enc_02061951_evangelii-praecones.html) (dostęp: 30.06.2025).

dome odrzucenie Ewangelii i ekonomii sakramentalnej oraz która z pogardą odnosiła się do kultur i tradycji „niezachodnich”. Ponadto, doświadczenie II wojny światowej oraz Zagłady na nowo postawiło pytanie o stosunek Kościoła do wyznawców judaizmu i pośród samych katolików pojawiało się coraz więcej głosów nawołujących do odrzucenia antysemityzmu i dyskryminacji. W połowie XX wieku Kościół znalazł się więc w momencie przełomowym. Dla powstania pierwszej propozycji tekstu, która później przekształciła się w deklarację *Nostra aetate*, miał kluczowe znaczenie właśnie problem relacji chrześcijańsko-żydowskich, dlatego jego zasadnicze aspekty przedstawimy w osobnym podrozdziale.

## 8. KOŚCIÓŁ KATOLICKI A WYZNAWCY JUDAIZMU

W chrześcijańskiej refleksji teologicznej wyznawcy judaizmu zawsze byli traktowani na tle innych tradycji jako szczególna kategoria niechrześcijan. Ze względu na wspólne korzenie Żydów i chrześcijan łączą szczególne więzi, niemniej jednak dzieje ich stosunków od początku cechowało wiele napięć i niechęci. Kwestia relacji chrześcijańsko-żydowskich jest niezwykle złożona, dlatego zajmiemy się tylko wątkami najbardziej znaczącymi – skupimy się przede wszystkim na rozwoju teologicznego podejścia do Żydów, a kwestie dotyczące historii lub wolności religijnej potraktujemy jako tło pomagające osadzić wątki teologiczne w kontekście<sup>175</sup>.

---

<sup>175</sup> Podstawowym źródłem na temat okresu starożytności i średniowiecza, o które oparta jest znaczna część tego podrozdziału, jest książka G. Ryś, *Chrześcijaństwo wobec Żydów: Od Jezusa po inkwizycję: XV wieków trudnych relacji*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2023. Znaczącą pozycją w tym temacie w języku polskim jest także monografia Łukasza Kamykowskiego (w szczególności część 1), która jednak jest opracowaniem bardzo szczegółowym i skupiającym się zwłaszcza na analizie materiałów i idei teologicznych, dlatego odnosimy się do niej w paru miejscach jako do propozycji poszerzenia perspektywy – zob. Ł. Kamykowski, *Obraz Izraela i Żydów w myśli chrześcijańskiej (cz. 1: Historia; cz. 2: Perspektywy)*. Dla zwię-

We wczesnym okresie kształtowania się wspólnot chrześcijańskich pytanie o relację Kościoła i Synagogi było jednym z istotnych tematów. Punktem wyjścia dla chrześcijańskiej refleksji nad stosunkiem do Izraela jako Narodu Wybranego przez Boga stały się przede wszystkim listy św. Pawła, zwłaszcza Rz 9–11 i Gal 4, 21–31 (czyli fragment dotyczący alegorycznej interpretacji historii Sary i Hagar) oraz później także *Listu do Hebrajczyków* w interpretacji przeciwstawiającej sobie Stare i Nowe Przymierze. Motywem często komentowanym w późniejszej teologii jest obraz z Rz 11, 16–24 opisujący szlachetną oliwkę, której obcięto gałąź, a na ich miejsce „przeciw naturze” wszczepiono „dziczki oliwne”, które teraz czerpią soki ze świętego korzenia i są przezeń podtrzymywane. Paweł stwierdza, że gałąź szlachetnej oliwki, będące symbolem synów Izraela, odcięto ze względu na niewiarę, zaznacza jednak, że Bóg ma moc wszczepić je ponownie i to tym łatwiej, że „z natury” należą do owego szlachetnego drzewa. Paweł zatem z jednej strony podkreśla, że Bóg nie odrzucił swojego ludu (Rz 11, 2), że „dary i wezwanie Boże są nieodwołalne” i że „cały Izrael będzie zbawiony”, kiedy wejdzie do Kościoła „pełnia pogan” (Rz 11, 25–26). Z drugiej strony, teksty Pawłowe zawierają alegoryczne interpretacje motywów ze Starego Testamentu, które wskazują na zmianę sytuacji Izraela ze względu na pojawienie się chrześcijaństwa i akcentują zbawczą żywotność nowej drogi, która otwiera się zarówno dla Żydów, jak i dla pogan.

Jednym z wątków często przytaczanych przez późniejszych teologów chrześcijańskich jest nawiązanie do Ezawa i Jakuba z Rz 9, 12–13, gdzie czytamy, że ze względu na wolną decyzję Boga „starszy [brat] będzie służyć młodszemu” i że Jakuba Bóg „umiłował”, a Ezawa „miał w nienawiści”. W Ga 4, 21–31 Paweł, cytując fragment z *Księgi*

---

złego, syntetycznego opracowania tematu zob. A.P. Perzyński, *Christians and Jews: Historical and Theological Perspectives of Their Relationship*, „*Studia Oecumenica*”, 2019, t. 19, a dla obszerniejszego przedstawienia historii narodu żydowskiego zob. M.I. Dimont, *Jews, God, and history*, Penguin Group, New York (NY) 1994.

*Rodzaju* o postanowieniu „wypędzenia niewolnicy i jej syna”, mówi o alegorii potomstwa Hagar, które trwa w niewoli, oraz Sary, która stała się matką „dzieci obietnicy”. Wszystkie te teksty zostaną później rozwinięte w kluczu tzw. „teologii zastąpienia”, według której Izrael zerwał przymierze z Bogiem, został zastąpiony przez Kościół rozumiany jako „nowy Izrael”, jego dawne obrzędy stały się bezużyteczne dla zbawienia i diaspora jest świadectwem kary Bożej względem wyznawców judaizmu.

Proces wyłączenia chrześcijan z synagogi dopełnił się zasadniczo w pierwszej połowie II wieku w kontekście napięć politycznych w relacji do Rzymu, kształtowania się judaizmu rabinicznego związanego m.in. z powstaniem akademii toraicznej w Jawne oraz innych czynników<sup>176</sup>. Wspólnoty judeochrześcijańskie, zachowujące tożsamość żydowską, symbolikę oraz przynajmniej część praktyk judaistycznych, przetrwały obok wspólnot poganochrześcijańskich znacznie dłużej – na niektórych terenach nurt judeochrześcijański utrzymał się nawet do V wieku<sup>177</sup>. Chociaż teoretycznie spór o zachowywanie Prawa miał zostać rozwiązany podczas tzw. Soboru Jerozolimskiego, opisanego w Dz 15, w praktyce napięcia wokół zwyczajów żydowskich nadal się pojawiały, świadectwo czego znajdujemy w różnych pismach Ojców Kościoła<sup>178</sup>.

Ojcowie piszący w czasach przednicejskich, kiedy chrześcijanie byli grupą mniejszościową i prześladowaną, zachowywali w odniesieniu do Żydów i „judaizujących” chrześcijan ton polemiczny. Niemniej, w ich ujęciu chodziło przede wszystkim o określenie tożsa-

<sup>176</sup> Na temat przyczyn i okoliczności zerwania między Kościołem a Synagogą zob. M. Rosik, *Zarzewie konfliktu między Kościołem a Synagogą (do 135 roku)* [w:] *Jezus i chrześcijanie w źródłach rabinicznych*, K. Pilarczyk, A. Mrozek (red.) „Estetyka i Krytyka” 2012, t. 3, nr 27, s. 69–103.

<sup>177</sup> Zob. G. Ryś, *Chrześcijanie wobec Żydów*, s. 35n.

<sup>178</sup> Dla omówienia najważniejszych tekstów o Żydach w Nowym Testamencie oraz analizy wybranych fragmentów zob. Ł. Kamykowski, *Obraz Izraela i Żydów w myśli chrześcijańskiej. Cz. 1: Historia*, s. 19–42.

mości chrześcijan, ewentualnie rozprawienie się z przypisywaniem zbawczego znaczenia przepisom Prawa<sup>179</sup>. Apokryficzny *List Pseudo-Barnaby*, pochodzący prawdopodobnie z pierwszej połowy II wieku, przytacza historię Ezawa i Jakuba i werset „starszy będzie służył młodszemu” interpretuje w taki sposób, że „lud młodszy” (czytaj: chrześcijanie) jest teraz pierwszy i stał się dziedzicem przymierza<sup>180</sup>. Według autora listu Izrael złamał przymierze z Bogiem już pod Synajem, kiedy Mojżesz rozbił po grzechu ludu pierwsze tablice kamienne otrzymane od Boga<sup>181</sup>. Dlatego po przyjściu Chrystusa chrześcijanie zamiast Izraela stali się nowym ludem, świętującym zamiast szabatu „ósmego dnia” początku nowego świata i zmartwychwstania Chrystusa oraz czczącym Boga „w chwale imienia Pana” zamiast w Świątyni<sup>182</sup>. Justyn Męczennik w swoim *Dialogu z Żydem Tryfonem* z przełomu II wieku też patrzy na chrześcijan jako na nowy, „duchowy” lud Boży, ale w przeciwieństwie do Pseudo-Barnaby uznaje uniwersalną wartość niektórych aspektów Prawa (np. Dekalogu). W polemice z gnostykami podkreśla on kanoniczność Starego Testamentu i jedność historii zbawienia, a nie domaga się od judeochrześcijan całkowitego zarzucenia ich tożsamości, choć podkreśla duchowe znaczenie przepisów Prawa – jak zaznacza Leszek Misiarczyk, jego podejście bliższe jest pierwotnej teologii wyrażonej w listach św. Pawła<sup>183</sup>.

Podstawy klasycznej „teologii zastąpienia” można dostrzec u Tertuliana, który w dziele *Adversos Iudaeos* z przełomu I i II wieku stwierdził, że Izrael jako „starszy lud” został odsunięty od łaski Bożej i prze-

---

<sup>179</sup> Na temat podejścia Pseudo-Barnaby, Justyna Męczennika oraz Tertuliana do relacji Kościoła i Izraela zob. G. Ryś, *Chrześcijanie wobec Żydów*, s. 42–49.

<sup>180</sup> Zob. *List Pseudo-Barnaby*, rozdz. 13 [w:] *Ojcowie apostołscy*, A. Świderkówna (tłum.), M. Starowieyski (red.), Akademia Teologii Katolickiej, Warszawa 1990, s. 127–128.

<sup>181</sup> Zob. *List Pseudo-Barnaby*, rozdz. 14.

<sup>182</sup> Por. *List Pseudo-Barnaby*, rozdz. 15–16.

<sup>183</sup> Por. L. Misiarczyk, *Żydzi i judaizm w „Dialogu z Żydem Tryfonem” Justyna Męczennika*, „Studia Nauk Teologicznych PAN” 2018, t. 11, s. 78.

wyższył go „lud młodszy” (chrześcijanie). Żydzi, według Tertuliana, zerwali przymierze już przez grzech idolatrii popełniony pod Synajem, co oznacza, że poganie i wyznawcy Prawa Mojżeszowego odbyli przeciwną drogę: Izrael był Narodem Wybranym czczącym jedyne Boga, ale został odrzucony ze względu na bałwochwalstwo. Poganie byli bałwochwalcami, ale przez wiarę w jedyne Boga objawionego przez Chrystusa stali się nowym ludem wybranym<sup>184</sup>. Przypieczętowanie tego stanu rzeczy miało się dokonać przez przyjście Chrystusa, czego świadectwem według Tertuliana są wydarzenia historyczne, takie jak zniszczenie Świątyni, rozproszenie Żydów w diasporze oraz szybki rozwój chrześcijaństwa.

Od III wieku pojawiało się coraz więcej dzieł skierowanych *adversus Iudaeos*, „przeciwko Żydom”. Stopniowo wyostrza się ich ton i – od IV wieku, kiedy chrześcijaństwo staje się religią państwową – zmienia się także ich wydźwięk. Jeśli wcześniej o tolerancję religijną i ustanie prześladowań musieli zabiegać chrześcijanie, teraz w Cesarstwie w sytuacji mniejszości tolerowanej przez chrześcijan znaleźli się Żydzi. Starożytne mowy „przeciwko Żydom” dotyczyły jednak w dużej mierze judaizujących chrześcijan, dla których miały być zachętą do ostatecznego wyjścia z synagogi i zerwania z praktykowaniem dawnych zwyczajów<sup>185</sup>.

Taki jest kontekst *Mów przeciwko Żydom i judaizantom* Jana Chryzostoma z 387 r., które zostały wygłoszone przy okazji wielkich świąt żydowskich i których celem było pokazać „judaizującym”, że praktyki żydowskie stały się bezużyteczne i zbawienia należy szukać tylko w Chrystusie<sup>186</sup>. W *Mowie pierwszej* Chryzostom odwołuje się do Pawłowego obrazu szlachetnego korzenia oraz usuniętych gałęzi, które

<sup>184</sup> Zob. Tertulian, *Przeciw Żydom*, rozdz. 1–3 [w:] Tertulian, *Wybór pism II*, W. Myszor (tłum.), Akademia Teologii Katolickiej, Warszawa 1983, s. 183–189.

<sup>185</sup> Na temat podejścia Ojców z przełomu IV/V wieku zob. G. Ryś, *Chrześcijaństwo wobec Żydów*, s. 49–69.

<sup>186</sup> Zob. Jan Chryzostom, *Mowy przeciwko judaizantom i Żydom. Przeciwko Żydom i Hellenom*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2007.

zostały odłamane, ponieważ uczestnicy dawnego Przymierza „ukrzyżowali Tego, którego prorocy zapowiedzieli”<sup>187</sup>. Chryzostom zatem już wprost przypisuje Żydom zbiorową odpowiedzialność za śmierć Jezusa. Z tej perspektywy ukrzyżowanie Syna oznacza obrazę Ojca, w związku z czym żydowski kult nie czci już Boga, lecz demony, a synagoga, w opinii Chryzostoma, stała się miejscem idolatrii i mieszkaniem złych duchów<sup>188</sup>. Dlatego porównuje on wchodzenie do synagogi do udziału w pogańskich widowiskach i zachęca chrześcijan, żeby się go wystrzegali<sup>189</sup>. Również dla Chryzostoma świadectwem odrzucenia Izraela jest zburzenie Świątyni, przy czym odpowiedzialność za to wydarzenie przypisuje on Chrystusowi, stwierdzając w odniesieniu do Żydów, że „ten, którego ukrzyżowałeś, po ukrzyżowaniu zburzył twoje Miasto [i] rozpędził twój lud, rozpraszając go (po całym świecie)”<sup>190</sup>.

U Jana Chryzostoma spotykamy wszystkie zasadnicze wątki, które ukształtują późniejszą ocenę teologiczną religii żydowskiej oraz jej zastosowanie w praktyce – dla Chryzostoma Żydzi są „mordercami Pana”, diaspora jest karą za ukrzyżowanie wymierzoną przez samego Chrystusa, a chrześcijanie powinni oddzielić się od synagogi i nie utrzymywać z Żydami żadnych stosunków. Polemika przeciwko „judaizantom” przybiera w tym okresie na sile i istnieją świadectwa o aktach przemocy wobec gmin żydowskich dokonanych przez chrześcijan, którzy zostali podburzeni przez gorliwych kaznodziejów. Choć przedstawiciele Kościoła na ogół nie pochwalali takiego postępowania, zdarzało się, że dbali bardziej o interesy chrześcijan niż o potępienie sprawców<sup>191</sup>.

<sup>187</sup> Jan Chryzostom, *Mowy przeciwko judaizantom i Żydom*, I.2, s. 61.

<sup>188</sup> Jan Chryzostom, *Mowy przeciwko judaizantom i Żydom*, I.3, s. 65.

<sup>189</sup> Jan Chryzostom, *Mowy przeciwko judaizantom i Żydom*, I.2, s. 64.

<sup>190</sup> Jan Chryzostom, *Mowy przeciwko judaizantom i Żydom*, V.1, s. 138.

<sup>191</sup> Zob. np. upomnienie skierowane przez Ambrożego z Mediolanu do cesarza Teodozjusza, który po spaleniu synagogi przez tłum chrześcijan podburzonych przez miejscowego biskupa, kazał duchownemu zniszczoną synagogę własnym kosztem odbudować – G. Ryś, *Chrześcijanizm wobec Żydów*, s. 55–63.

Prawdopodobnie największy wpływ na zachodnią ocenę teologiczną judaizmu wywarła myśl Augustyna z Hippony, zwłaszcza jego późna mowa *Traktat przeciw Żydom* (ok. 430 r.)<sup>192</sup>. Komentując klasyczny już obraz drzewa oliwnego, Augustyn stwierdza, że życiodajny „święty korzeń” oznacza proroków i patriarchów Starego Przymierza, od którego Żydzi zostali „odcięci” z powodu niewierności (*infidelitas*). Jak zauważa Grzegorz Ryś, zaliczenie Żydów do „niewiernych” będzie miało ważne konsekwencje społeczne w średniowieczu, kiedy „niewierni” mieli ograniczone prawa względem wiernych katolików<sup>193</sup>. Augustyn ponadto w *Traktacie* wprost uznaje odpowiedzialność Żydów za śmierć Jezusa, którego wydano na ukrzyżowanie poprzez ich ojców<sup>194</sup>. Nie oznacza to jednak, że chrześcijanie mogą się wynosić z powodu wybrania. Według Augustyna „nowy lud” ma docenić miłosierdzie Boże i do „odciętych gałązek” odnosić się z pokorą, nie obrażać ich i z troską i miłością zapraszać ich do wiary w Chrystusa<sup>195</sup>. Ton wypowiedzi Augustyna na temat Żydów w innych dziełach zresztą różni się w zależności od kontekstu – w *Objaśnieniach psalmów* Augustyn odcina się od mówienia o Żydach jako o „bogobójcach”:

Przelana krew Pana została darowana mordercom, by nie powiedzieć bogobójcom (*ut non dicam deicidis*); gdyby bowiem o tym wiedzieli, nigdy nie ukrzyżowaliby Pana chwały. Tymczasem przelana krew niewinnych została mordercom darowana; a tę samą krew, którą przelali w szaleństwie, pili przez łaskę<sup>196</sup>.

<sup>192</sup> Augustyn z Hippony, *Traktat przeciwko Żydom*; tłumaczenie w: J. Iluk, *Augustyna, biskupa Hippony, rozprawa o Żydach i judaizmie*, „Przegląd Religioznawczy” 2003, t. 208, nr 2, s. 65–83.

<sup>193</sup> Zob. G. Ryś, *Chrześcijanie wobec Żydów*, s. 63; Augustyn z Hippony, *Traktat przeciwko Żydom*, I(1), s. 71.

<sup>194</sup> Zob. Augustyn z Hippony, *Traktat przeciwko Żydom*, VII(10), s. 78.

<sup>195</sup> Zob. Augustyn z Hippony, *Traktat przeciwko Żydom*, X(15), s. 82.

<sup>196</sup> Augustinus Hipponensis, *Ennarationes in Psalmos*, LXV.5, [https://www.augustinus.it/latino/esposizioni\\_salmi/index2.htm](https://www.augustinus.it/latino/esposizioni_salmi/index2.htm) (dostęp: 04.05.2025). Na temat początków teologii zastępstwa zarówno u Jana Chryzostoma, jak i u Augustyna zob. Ł. Kamykowski, *Obraz Izraela i Żydów w myśli chrześcijańskiej. Cz. 1: Historia*, s. 55–76.

Od czasów średniowiecza Europa stawiała się coraz bardziej jednolita religijnie – nie wolno było przechodzić na inne religie, czymś oczywistym stał się chrzest dzieci, poza terenami misyjnymi dorośli katechumeni stawali się zjawiskiem coraz bardziej egzotycznym. Wspólnotom żydowskim we wczesnym średniowieczu jednak przeważnie pozwalano żyć we (względny) pokój. Prawo rzymskie traktowało Żydów jako szczególną, lecz dozwoloną religię w państwie i gwarantowało Żydom zachowanie pewnego minimum podstawowych praw, co zostało podtrzymane także przez Kościół rzymski. Żydzi mieli mieć wolność sprawowania własnego kultu lub posiadania synagog, pod warunkiem, że, na przykład, nie będą trzymali chrześcijańskich niewolników – tu odwoływano się do biblijnego „starszy będzie służył młodszemu” – lub nie będą zawierane chrześcijańsko-żydowskie małżeństwa.

Nierzadko dochodziło jednak do pogwałcenia owych praw, o czym świadczą m.in. listy i powtarzające się rozporządzenia papieża Grzegorza Wielkiego (ok. 540–604), próbujące uregulować sytuację Żydów w *christianitas*. Z jednej strony, papież nie był przychylnie nastawiony do wyznawców judaizmu ani do judaizujących chrześcijan, którzy jeszcze w tym czasie byli obecni w Rzymie, na co wskazują upomnienia Grzegorza dotyczące zakazu świętowania szabatami zamiast niedzieli. Grzegorz mówił o religii żydowskiej jako o „zatraceniu” (*perditio*) lub o „niedorzeczności” (*stultitia*), a praktyki „judaizantów” uważał za „wiarołomność” (*perfidia*). Od VI wieku w Rzymie zresztą modlitwa *pro perfidi Iudaeos* obecna była w liturgii Wielkiego Piątku, przy czym jej źródła są jeszcze starsze. Później od XVI wieku po trydenckiej reformie liturgii owe teksty zostały autoryzowane jako obowiązujące dla całego Kościoła<sup>197</sup>. W językach nowożytnych słowa pochodne od

---

<sup>197</sup> Na temat kwestii modlitwy wielkopiątkowej za Żydów zob. B. Leven, *The Good Friday Prayer for Jews: A “Borderline Case” of Christian Prayer*, „Studia Liturgica” 2011, t. 41, nr 1. Odnośnie do interpretacji teologicznej tekstu *Impropriów* wielkopiątkowych zob. Ł. Kamykowski, *Obraz Izraela i Żydów w myśli chrześcijańskiej*. Cz. 1: *Historia*, s. 77–83.

łacińskiego *perfidii* przybrały wydźwięk moralny, ale w czasach Grzegorza *perfidia* oznaczało po prostu „odłączenie od wiary”.

Z drugiej strony, Grzegorz Wielki podejmował systematyczne wysiłki, by przestrzegano podstawowych praw Żydów. Potępiał akty przemocy wobec nich, ganił niszczenie synagog oraz zaznaczał, że aczkolwiek Żydzi nie powinni otrzymywać żadnych nowych swobód, nikomu też nie wolno ograniczać praw, które aktualnie mają. Ta zasada będzie powtarzana przez późniejszych papieży w dekretach na temat wspólnot żydowskich, rozpoczynających się przeważnie od fragmentu *Sicut Iudaeis* nawiązującego do nauczania Grzegorza. Niedopuszczalne według Grzegorza były także przymusowe chrzty wyznawców judaizmu, uważał bowiem, że do przyjęcia chrześcijaństwa należy nakłaniać poprzez głoszenie słowa oraz ewentualnie przez zaoferowanie szczególnych przywilejów dla konwertytów<sup>198</sup>. Osoby zmuszone do przyjęcia chrześcijaństwa często powracały do swoich praktyk, co z punktu widzenia ówczesnej teologii było niedopuszczalne, gdyż bardziej podkreślano znaczenie więzi sakramentalnych niż godność człowieka<sup>199</sup>.

Aczkolwiek od wczesnego średniowiecza zdarzały się epizody, w których wyznawcy judaizmu zostali postawieni przed wyborem przyjęcia chrztu albo opuszczenia kraju (np. w Hiszpanii w pierwszej połowie VII wieku)<sup>200</sup>, przeważnie zastrzegano, że do wiary nikt nie powinien zostać przymuszony (choć prozelityzm w tych czasach był uznawany za właściwy i dopuszczalny, ponieważ judaizm był oceniany jako religia fałszywa i nieaktualna). Jeśli kogoś jednak ochrzczono przeciw jego woli, w opinii przedstawicieli ówczesnego Kościoła był on zobowiązany do przestrzegania obowiązków wynikających z wiary – według IV Synodu w Toledo takie rozwiązanie jest konieczne, by

<sup>198</sup> Na temat podejścia Grzegorza Wielkiego do wyznawców judaizmu zob. S. Katz, *Pope Gregory the Great and the Jews*, „The Jewish Quarterly Review” 1933, t. 24, nr 2.

<sup>199</sup> Por. G. Ryś, *Chrześcijaństwo wobec Żydów*, s. 86.

<sup>200</sup> Zob. G. Ryś, *Chrześcijaństwo wobec Żydów*, s. 96.

„nie bluźniono imieniu Pana” i by wiary chrześcijańskiej nie uznano za bezwartościową<sup>201</sup>. Dlatego jeśli taki człowiek przestał praktykować wiarę chrześcijańską, był traktowany jako chrześcijanin-heretyk.

Stopniowo jednak zaczęły się pojawiać opinie, że przymus w odniesieniu do przyjęcia sakramentów oznacza tylko użycie siły fizycznej, a wypędzenie z kraju Żydów, którzy nie chcą przyjąć chrześcijaństwa, jest czymś dopuszczalnym. Zmieniało się także podejście do ochrony życia i mienia wyznawców judaizmu – Grzegorz Ryś wspomina o zbiorach tekstów prawnych Burcharda z Wormacji (965–1025), według których pokutą za zabicie Żyda lub poganina jest tylko 40 dni o chlebie i wodzie (wcześniej nakładano taką samą pokutę jak w każdym innym przypadku, kiedy popełniono poważną zbrodnię)<sup>202</sup>. Żydzi byli coraz bardziej izolowani, chrześcijanom nie wolno było z nimi utrzymywać żadnych stosunków, Żydzi nie mogli podejmować niektórych zawodów, nie wolno im było – jako „bogobójcom” – wychodzić z domu w czasie Triduum. Choć uzasadnienia teologiczne pozostawały wciąż takie same, podejście do wyznawców judaizmu stało się coraz bardziej nieprzychylnie. O tym, że problemy ze stosunkami między chrześcijanami i Żydami powracały, świadczy ciągle powtarzanie dokumentów protekcyjnych *Sicut Iudaeis* przez kolejnych papieży w XII–XIV wieku<sup>203</sup>.

Nastroje antysemickie wybuchły w czasie krucjat, kiedy średnio-wieczna *christianitas* stała się świadkiem pierwszych masowych pogromów dokonanych na ludności żydowskiej. Kontekstem owych wydarzeń były pierwsze krucjaty, które mocno wpłynęły nie tylko na stosunki między chrześcijanami i muzułmanami, ale także na relacje chrześcijańsko-żydowskie. W początkowym chaosie, także przy okazji

---

<sup>201</sup> Zob. Synod w Toledo, kan. 57 [w:] *Concilium Toletanum IV*, cap. 611–643, *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio* (t. 10), J.D. Mansi, Florentiae 1764, cap. 633.

<sup>202</sup> Zob. G. Ryś, *Chrześcijanie wobec Żydów*, s. 106.

<sup>203</sup> Zob. G. Ryś, *Chrześcijanie wobec Żydów*, s. 114–115.

nieautoryzowanych krucjat ludowych, pojawił się w ówczesnej retoryce wątek nawoływania nie tylko do odzyskania Ziemi Świętej z rąk muzułmanów jako „wrogów chrześcijaństwa”, ale także do pomsty za śmierć Chrystusa na Żydach osiedlonych w Europie. Riley-Smith zaznacza, że chociaż motywy osób odpowiedzialnych za pogromy nadreńskie były często przyziemne i że oprócz krzyżowców uczestniczyli w nich także zwykli mieszkańcy miast, krzyżowcy posługiwali się uzasadnieniami duchowymi (pomsta za „bogobójstwo”), a Żydzi byli przeważnie stawiani przed wyborem między przymusowym chrztem a śmiercią<sup>204</sup>. Biskupi czasami, ze względu na reguły prawne, próbowali bronić gmin żydowskich i udzielać im schronienia, jednak takie działania na ogół okazywały się nieskuteczne (kroniki opisują na przykład masakrę w Moguncji w 1096 r., podczas której zginęło około 1000 Żydów będących pod ochroną biskupa, gdy po zdobyciu jego zamku część osób została zamordowana, a część wolała popełnić samobójstwo tuż przed atakiem krzyżowców).

W czasach średniowiecza powtarzano, co prawda, ciągle rozporządzenia teoretycznie zabraniające zabijania i przymusowych chrztów Żydów i sprawą zajął się także Sobór Laterański IV z 1215 r. (który m.in. wydał nakaz noszenia specjalnego oznaczenia stroju dla Żydów i muzułmanów)<sup>205</sup>, niemniej jednak co jakiś czas dochodziło do aktów przemocy, często na tle oskarżeń Żydów o mordy rytualne, profanację Najświętszego Sakramentu oraz, w późniejszych czasach, o odpowiedzialność za epidemię dżumy. W XIV wieku w Hiszpanii z kolei do-

<sup>204</sup> Por. J.S.C. Riley-Smith, *The First Crusade and the Persecution of the Jews*, „Studies in Church History” 1984, t. 21, s. 58n.

<sup>205</sup> Na temat stosunku Kościoła do Żydów w czasach Grzegorza IX zob. K.A. Mrozek, *Stosunek Kościoła katolickiego do żydów w czasie pontyfikatu Grzegorza IX (1227–1241): Analiza problemu na podstawie C. 1–19, X, V, 6*, „Studia Europaea Gnesnensia” 2016, nr 13; na temat sytuacji Żydów (i muzułmanów) w XIII wieku zob. M.-T. Champagne, I.M. Resnick, *Jews and Muslims under the Fourth Lateran Council: Papers Commemorating the Octocentenary of the Fourth Lateran Council (1215)*, Brepols, Turnhout 2018.

chodziło do dyskryminacji *conversos* (chrześcijan nawróconych z judaizmu) przez „dawnych chrześcijan” (bez pochodzenia żydowskiego) i pojawiła się idea „czystości krwi” (*limpieza de sangre*), w związku z czym po raz pierwszy antysemityzm nabrał charakteru rasowego<sup>206</sup>. Właśnie w Hiszpanii, także z powodu działania inkwizycji (szczególnie dominikanina Tomása de Torquemady), pod koniec XV wieku miały miejsce najpierw prześladowania i egzekucje *conversos*, oskarżanych o powrót do dawnej wiary (inkwizycji bowiem zasadniczo podlegały tylko osoby ochrzczone), a później pod naciskiem Torquemady wydany został dekret o wygnaniu Żydów z państwa<sup>207</sup>.

Nastawienie średniowiecznych teologów chrześcijańskich względem teologii żydowskiej było na ogół polemiczne i prawdziwe próby dialogu były prawie nieobecne. Czasami organizowano dysputy między teologami i rabinami, ale przeważnie były to spotkania wymuszone, mające na celu dowiedzenie, że Żydzi się mylą. Za głównego wroga uważano w tym czasie Talmud, który postrzegano jako zniekształcenie Starego Przymierza odwodzące Żydów od rozpoznania prawdy Ewangelii. Papież Grzegorz IX za namową franciszkanina Mikołaja Donina, konwertyty z judaizmu, wysłał bulle do władców chrześcijańskich, by zarządzili skonfiskowanie ksiąg talmudycznych w celu zbadania ich przez przedstawicieli Kościoła<sup>208</sup>. Tylko we Francji wykonano to polecenie – w 1240 r. na dworze królewskim wytoczono przez uczonych „proces nad Talmudem”, a dwa lata później księgi zostały spalone (Robert Chazan zauważa, że zwłoka mogła być spowodowana protestami gmin żydowskich, które do tej pory zawsze

<sup>206</sup> Zob. A.I. Aronson-Friedman, G.B. Kaplan, *The Inception of Limpieza de Sangre (Purity of Blood) and its Impact in Medieval and Golden Age Spain* [w:] *Marginal Voices: Studies in Converso Literature of Medieval and Golden Age Spain*, Brill, Leiden 2012.

<sup>207</sup> Zob. M.I. Dimont, *Jews, God, and history*, s. 228–228.

<sup>208</sup> Zob. J. Galinsky, *The Different Hebrew Versions of the “Talmud Trial” of 1240 in Paris* [w:] *New Perspectives on Jewish-Christian Relations*, E. Carlebach, J.J. Schacter (eds.), Brill, Leiden–Boston 2012, s. 109.

miały prawo do posiadania własnych ksiąg religijnych, a taka decyzja oznaczała poważną zmianę podejścia<sup>209</sup>. W takim klimacie zrodziła się także praktyka przymusowych kazań skierowanych do Żydów, która przetrwała aż do czasów nowożytnych<sup>210</sup>.

U schyłku średniowiecza dopełnił się rozwój wszystkich zasadniczych wątków teologicznych oraz postaw i zasad, których konsekwencją była dyskryminacja i negatywny obraz wyznawców judaizmu. W czasach nowożytnych nie było w tym względzie większych modyfikacji, stopniowo jednak zmieniała się sytuacja Żydów. Po kryzysie związanym z reformacją Europa przestała być religijnie jednolita i Żydzi migrowali do miejsc, gdzie w danej chwili panowała większa tolerancja religijna (takim obszarem była wtedy m.in. Polska<sup>211</sup>). Historycy żydowski czasami uznają za początek nowego etapu w historii narodu żydowskiego osiedlenie Żydów uciekających z Hiszpanii i Portugalii w protestanckiej Holandii, której stolica Amsterdam zaczęła być pośród Żydów europejskich postrzegana jak „Nowe Jeruzalem”<sup>212</sup>.

Zasadnicza zmiana przyszła z edyktami tolerancyjnymi cesarza Józefa II wydanymi między 1782 a 1789 r., które – choć ich celem była raczej asymilacja niż zrównanie wyznawców judaizmu z katolikami – w praktyce oznaczały dla Żydów swobodę wyboru zawodu, dostęp do edukacji i możliwość wyjścia z izolacji. Podobne rozporządzenia na przełomie XVIII i XIX wieku wydawali kolejni władcy europejscy<sup>213</sup>. Od XIX wieku, w kontekście tzw. „żydowskiego Oświecenia”, Żydzi zaczęli wchodzić do społeczności europejskiej, zdobywać

<sup>209</sup> Zob. *The Trial of the Talmud: Paris, 1240*, R. Chazan, J.C. Hoff, J. Friedman, Pontifical Institute of Mediaeval Studies (eds.), „Mediaeval sources in translation” 53, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Toronto 2012, s. 22.

<sup>210</sup> Por. G. Ryś, *Chrześcijanizm wobec Żydów*, s. 246–251.

<sup>211</sup> Zob. P. Borecki, *Uwagi o statusie prawnym wyznawców judaizmu na ziemiach polskich*, „Czasopismo Prawno-historyczne” 2010, t. 62, nr 2, s. 49–89.

<sup>212</sup> Por. M.I. Dimont, *Jews, God, and history*, s. 288–300.

<sup>213</sup> Zob. P. Borecki, *Uwagi o statusie prawnym wyznawców judaizmu na ziemiach polskich*, s. 55.

zachodnie wykształcenie, zajmować się nauką i podejmować różne poważane zawody. Max Dimont mówi nawet o zjawisku „salonowych Żydów” – osób bogatych i wykształconych, które stały się popularne w społeczności i z którymi wypadało utrzymywać kontakt<sup>214</sup>. Wyznawcy judaizmu coraz częściej więc wychodzili z gett, asymilowali tożsamość narodową społeczeństw, do których należeli, i stawali się obywatelami biorącymi udział w budowaniu powstających nowoczesnych państw<sup>215</sup>. Typowy obraz nowego „europejskiego Żyda” przedstawiał człowieka bogatego, obrotnego, osiągającego sukcesy (co też było jedną z przyczyn, dla których Żydzi bywali nielubiani).

Praktyczne podejście katolików do wyznawców judaizmu różniło się w poszczególnych kontekstach państw europejskich, niemniej jednak oficjalne stanowisko pozostawało długo analogiczne jak w średniowieczu. Jeszcze w 1751 r. papież Benedykt XIV wydaje encyklikę *A quo primum* na temat koegzystencji chrześcijan i Żydów (*nota bene* skierowaną do biskupów polskich), która zawierała wszystkie klasyczne wątki anty-żydowskie: według encykliki diaspora jest karą za odrzucenie Zbawiciela, którego „śmierć [Żydzi] w tak podły sposób spowodowali”. Żydzi nie powinni mieć władzy nad chrześcijanami (ponieważ „synowie wolnej matki nie powinni służyć synom matki niewolnej”), chrześcijanie mają się wystrzegać przemocy, ale powinni ograniczać prawa Żydów i nie utrzymywać z nimi stosunków<sup>216</sup>. Ten sam papież w 1755 r. autoryzował kult Andreasa Oxnera, dwuletniego chłopca, na którym w XV wieku według legendy Żydzi mieli dokonać mordu rytualnego i który był lokalnie czczony jako męczennik (z czego wynika, że jeszcze w XVIII wieku w Kościele katolickim oskarżenia Żydów o mordy dzieci z nienawiści do chrześcijan niekoniecznie były

<sup>214</sup> Zob. M.I. Dimont, *Jews, God, and history*, s. 303.

<sup>215</sup> Por. M.I. Dimont, *Jews, God, and history*, s. 313–314.

<sup>216</sup> Zob. Benedykt XIV, Encyklika *A quo primum* (1751) [w:] *Papieże o Żydach, masonerii, komunizmie*, H. Jankowski (red.), Wydawnictwo Wers, Poznań 1999, s. 28–29.

uważane za coś absurdalnego)<sup>217</sup>. W 1775 r. z kolei papież Pius VI wydał rozporządzenie *L'Editto sopra gli ebrei* dotyczące Żydów na terenie Państwa Kościelnego, według którego mają oni mieszkać w getcie, mają być oznaczeni „żółtym symbolem”, nie wolno im studiować Talmudu i nie powinni utrzymywać kontaktów z chrześcijanami (dekret obowiązywał aż do momentu dotarcia wojsk Napoleona do Rzymu ćwierć wieku później)<sup>218</sup>. W dziewiętnastowiecznej retoryce katolickiej, promowanej na przykład przez jezuickie czasopismo *La Civiltà Cattolica* wspierane przez Watykan, upatrywano związek między antychrześcijańskimi tendencjami w kulturze europejskiej oraz „żydowską ekonomią”, która miała wspomagać ową „masońską politykę”<sup>219</sup>.

Rzeczywista i szeroko akceptowana zmiana podejścia do wyznawców judaizmu nastąpiła właściwie dopiero wraz z dramatycznymi wydarzeniami rozwoju Trzeciej Rzeszy, II wojny światowej oraz Zagłady. Na początku XX wieku w wielu środowiskach katolickich obecne było antyżydowskie nastawienie, a w teologii, właściwie aż do lat pięćdziesiątych, utrzymywała się „teoria zastąpienia” oraz inne klasyczne koncepcje. Nowe kierunki refleksji pojawiły się u autorów ze wspomnianego już nurtu *Nouvelle Théologie*, takich jak Yves Congar, który starał się na nowo przemyśleć relację Kościoła i Izraela, lub Marie-Dominique Chenu, który z kolei badał historyczne korzenie chrześcijaństwa wraz z żydowskim kontekstem życia Jezusa. Znaczące w tym kontekście było też dzieło Jacques'a Maritaina opublikowane w 1937 r. pod tytułem *A Christian Looks at the Jewish*

<sup>217</sup> Na temat kultu Andreasa Oxnera zob. M. Teter, *Blood Libel: On the Trail of an Antisemitic Myth*, Harvard University Press, Cambridge 2020, s. 311–314.

<sup>218</sup> Zob. Pius VI, *Editto sopra gli ebrei* (1775) [w:] Pius VI, *Editto sopra gli ebrei*, Stamperia della Reverenda Camera Apostolica, Roma 1775; angielskie tłumaczenie: *Christian-Jewish Relations: Pope Pius VI: Edict over the Hebrew (Editto sopra gli ebrei)*, <https://www.jewishvirtuallibrary.org/pope-pius-vi-edict-over-the-hebrew-r-dquo> (dostęp: 02.04.2025).

<sup>219</sup> Zob. K. Szocik, P.L. Walden, *The Attitude of the Catholic Church toward the Jews: An Outline of a Turbulent History*, „Numen” 2017, t. 64, nr 2–3, s. 213.

*Question*, które zachęcało do solidarności i życzliwej postawy wobec wyznawców judaizmu<sup>220</sup>.

Zmiana podejścia zaczęła się od kwestii bardziej praktycznych, związanych z nasilaniem się antysemityzmu rasowego w ideologii nazistowskiej. Papież Pius XI w 1937 r. w encyklice *Mit brennender Sorge* przedstawił krytykę ideologii nazistowskiej, pośrednio potępiając dyskryminację Żydów. W 1938 r. zlecił w tajemnicy amerykańskiemu jezuitcie Johnowi LaFarge'owi opracowanie encykliki na temat rasizmu, a we wrześniu tegoż roku podczas jednego z przemówień miał wypowiedzieć słynne zdanie „duchowo my chrześcijanie wszyscy jesteśmy Semitami”<sup>221</sup>. LaFarge wypełnił swe zadanie i przekazał szkic encykliki *Humani generis unitas* przez generała swojego zakonu, który jednak odesłał papieżowi tekst wiele tygodni później, kiedy ten już był poważnie chory i zmarł, zanim zdążył się sprawą zająć (choć według niektórych uczonych, ze względu na ambiwalentny wydźwięk części o Żydach dobrze się stało, że encyklika nie została opublikowana)<sup>222</sup>.

Znaną i szeroko dyskutowaną kwestią jest niejednoznaczne postępowanie Piusa XII w kontekście zagłady Żydów podczas II wojny światowej. Choć Pius XII inicjował różne, raczej niesystematyczne i dyskretne działania na rzecz Żydów uciekających przed prześladowaniami, nigdy publicznie nie potępił nazistowskiego antysemityzmu i nie wydał żadnego rozporządzenia, które zobowiązałoby niemieckich biskupów i wiernych katolików do zdystansowania się od ideologii nazistowskiej (a przecież przy całkowitej odmowie współpracy ze strony katolików system Trzeciej Rzeszy musiałby się rozpaść). W 1942 r.

---

<sup>220</sup> Zob. J. Maritain, *A Christian Looks at the Jewish Question*, Longmans, Green & Co., New York/Toronto 1939.

<sup>221</sup> Zob. J.G.M. Willebrands, *Church and Jewish People: New Considerations*, Paulist Press, New York 1992, s. 19; por. J. Connelly, *From Enemy to Brother: The Revolution in Catholic Teaching on the Jews, 1933–1965*, Harvard University Press, Cambridge (MA) 2012, s. 50.

<sup>222</sup> Zob. A. Polewska, *Humani generis unitas – projekt antyrasistowskiej encykliki Piusa XI*, „Kościół i Prawo” 2016, t. 5(18), nr 2, s. 21.

Pius XII wygłosił, co prawda, orędzie na Boże Narodzenie, w którym odrzucił rasizm i przemoc wobec ludzi ze względu na przynależność rasową, wydzwięk jednak był ogólny i nie pojawiło się wyraźne potępienie postępowania nazistów względem Żydów. Nie ma tu miejsca, by zająć się ową kwestią szerzej, ale, jak stwierdza José M. Sánchez, najbardziej prawdopodobnym powodem milczenia Piusa XII była zwyczajnie obawa, by nie pogorszyć sytuacji<sup>223</sup>.

Wydarzenia II wojny światowej w sposób zasadniczy zmieniły postrzeganie relacji chrześcijańsko-żydowskich i stały się „katalizatorem” nowej refleksji na temat judaizmu. Owe wydarzenia historyczne odegrały względem teologii judaizmu analogiczną rolę jak odkrycia geograficzne w odniesieniu do refleksji na temat niechrześcijan, choć w sposób bardziej dramatyczny. Właśnie ów powojenny klimat stanie się bezpośrednim kontekstem, w którym doszło do powstania dokumentu *Nostra aetate*, tym jednak zajmiemy się w ostatniej części tego rozdziału.

W trudnej historii relacji chrześcijańsko-żydowskich mogliśmy dostrzec napięcie między uznaniem dla dziedzictwa Starego Testamentu a otwartą niechęcią wobec Żydów trzymających się Prawa Mojżeszowego po przyjściu Chrystusa. Choć przedstawiciele Kościoła na ogół nie pochwalali gwałcenia podstawowych praw Żydów, to jednak często niewystarczająco zapobiegali dyskryminacji i promowali postawy, które jej sprzyjały, co widać było m.in. w podejściu średnio-wiecznych papieży i biskupów. Problem udziału chrześcijan w rozwoju dwudziestowiecznego antysemityzmu można podsumować stwierdzeniem żydowskiej deklaracji *Dabru emet* z 2000 r., według której choć chrześcijanom nie można przypisać winy za wydarzenie Zagłady, to „[b]ez długiej historii chrześcijańskiego antyjudaizmu i chrześci-

---

<sup>223</sup> Na temat postawy Piusa XII wobec wydarzenia Zagłady zob. np. J.M. Sánchez, *Pius XII and the Holocaust: Understanding the Controversy*, The Catholic University of America Press, Washington (DC) 2002.

jańskiej przemocy przeciwko Żydom ideologia hitlerowska nie mogłaby zdobyć poparcia ani być wprowadzona w życie”<sup>224</sup>.

## 9. CHRZEŚCIJAŃSTWO A WYZNAWCY ISLAMU

Kwestia relacji między chrześcijaństwem i islamem także jest sprawą skomplikowaną, często obciążoną wieloma uprzedzeniami po jednej i drugiej stronie<sup>225</sup>. Współcześnie w świecie zachodnim – również w niektórych środowiskach katolickich – islam bywa przedstawiany jednostronnie, często patrzy się na niego przez pryzmat najbardziej radykalnych grup oraz działań terrorystów. Zdarzało się – i wciąż czasami się zdarza – oczernianie Muhammada i przedstawianie go jako człowieka okrutnego, pożądlivego, czasami chorego psychicznie. Obraz islamu w świecie zachodnim przez wiele wieków pozostawał zniekształcony (podobnie jak obraz chrześcijaństwa w różnych środowiskach muzułmańskich). Przez długi czas obecna była wzajemna wrogość po obu stronach, ale przez całą historię relacji zdarzały się też próby dialogu – wiele zależało od aktualnych okoliczności<sup>226</sup>. W tym rozdziale prześledzimy zasadnicze wątki, które wpłynęły na ukształtowanie kontekstu, w którym powstawała część deklaracji *Nostra aetate* poświęcona wyznawcom islamu.

Muzułmański kalendarz rozpoczyna się w 622 r. kalendarza chrześcijańskiego, kiedy miała miejsce *hidżra*, czyli ucieczka Muhammada z Mekki do Medyny. Muhammad rozpoczął działalność ok. 610 r. n.e., kiedy zaczął doświadczać objawień. Zgodnie z tradycją

<sup>224</sup> *Dabru emet – mówcie prawdę! Żydowskie oświadczenie na temat chrześcijan i chrześcijaństwa*, <https://prchiz.pl/prchizwypzyd1popup> (dostęp: 02.04.2025).

<sup>225</sup> Przed Soborem Wątykańskim II wypowiedzi Kościoła na temat islamu w sensie ścisłym są bardzo rzadkie, dlatego użyto takiego sformułowania tytułu – niniejszy podrozdział dotyczy w dużej mierze ogólnych stosunków kultury kształtowanej przez chrześcijaństwo ze światem islamu.

<sup>226</sup> Na temat kształtowania zachodniego obrazu islamu zob. N. Daniel, *Islam and the West: The Making of an Image*, Edinburgh University Press, Edinburgh 1960.

pokazał mu się anioł Dżibril w grocie Al-Hira, który polecił mu, by opowiedzieć światu o Bogu jedynym, łaskawym i miłosiernym oraz skłonić ludzi do nawrócenia do Boga przed Sądem Ostatecznym (*islam* oznacza „dobrowolne poddanie się Bogu”). Pierwsi muzułmanie w Mekce byli prześladowani – Muhammad krytykował niemoralne zachowanie kupców i cały ruch pielgrzymkowy, który tam miał miejsce – aż w końcu doszło do ucieczki Muhammada do Medyny. Tam został przywódcą zarówno religijnym, jak i politycznym i spisał tzw. Konstytucję medyńską jako podstawowy dokument dla gminy. Dochodziło do pierwszych podbojów, stopniowo wokół nowej religii jednoczyły się plemiona arabskie. Muhammad z powrotem do Mekki wkroczył dopiero w 630 r., a zmarł w 632 r. Po jego śmierci w gminie szybko pojawiły się podziały na tle sporów o przekazanie przywództwa – najpierw oddzieliła się grupa charydżytów mających najbardziej „demokratyczne” podejście, później nastąpił podział między sunnitami uznającymi władzę kalifów a szyitami uznającymi tylko przywództwo potomków córki Muhammada, Fatimy. W kolejnych okresach miało miejsce szybkie rozprzestrzenianie islamu, podboje, sukcesy militarne<sup>227</sup>. Pewną trudność w tym względzie stanowi fakt, że islam jako religia powstał w środowisku rozproszonych plemion arabskich, a jego aspekt strukturalny nie był dostosowany do tego, by zafunkcjonować w wielkich państwach muzułmańskich i skomplikowanych kontekstach polityczno-religijnych, co wiązało się później z różnymi problemami.

W odniesieniu do wczesnej fazy relacji chrześcijańsko-muzułmańskich trzeba wziąć pod uwagę, że w rzeczywistości chodziło o dialog muzułmańsko-żydowski-chrześcijański i że zarówno od strony muzułmańskiej, jak i od strony chrześcijańskiej dyskurs był postrzegany poprzez relację do Żydów (w tym kontekście warto przypomnieć ka-

---

<sup>227</sup> Zarys historii i charakterystycznych cech islamu – zob. M. i U. Tworuschka, *Islam [w:] Religie świata: Historia – doktryna – współczesność*, M. i U. Tworuschka (red.), Bellona, Warszawa 2010, s. 235–287.

zania Jana Chryzostoma do „judaizantów”, o których wspomnieliśmy w poprzednim podrozdziale). Jak zauważa Hugh Goddard w swojej książce *Historia stosunków chrześcijańsko-muzułmańskich*, islam powstał w czasie wielu podziałów w Kościele w okresie pochalcedońskim – co później będzie stanowiło jeden z zarzutów ze strony muzułmanów przeciw chrześcijanom – przy czym chodziło nie tylko o spory teologiczne, lecz także o sprawy polityczne, związane m.in. z napięciem między Konstantynopolem a innymi terytoriami. W obszarach wschodnich i północno-wschodnich Półwyspu Arabskiego dominoowało chrześcijaństwo nestoriańskie, w obszarze południowo-zachodnim – monofizyckie, w południowej Arabii z kolei wpływ Kościołów chrześcijańskich był mniejszy. Tradycja mówi o kilku kontaktach Muhammada z chrześcijanami przed rozpoczęciem objawień, choć trudno zweryfikować ich historyczność (najczęściej bywa przytaczane jego spotkanie z mnichem Bahirą, który miał stwierdzić, że Muhammad ma znamię proroka)<sup>228</sup>.

Wypowiedzi Koranu o chrześcijanach mają różny ton w zależności od kontekstu. Na przykład fragment V, 82–83 zawiera dość pozytywne odniesienie do chrześcijan – Żydzi są tu ocenieni negatywnie, a chrześcijanie jako najbliżsi muzułmanom. Sura pochodzi z wczesnego okresu medyńskiego – wtedy mogły powstać także inne pozytywne wypowiedzi o chrześcijanach<sup>229</sup> – kiedy Muhammad doświadczył już konfliktów z Żydami, ale jego kontakty z chrześcijanami były jeszcze rzadkie. Późniejsze wypowiedzi na temat chrześcijan stają się coraz bardziej negatywne. Choć niektóre teksty wydają się sugerować, że

---

<sup>228</sup> Por. H. Goddard, *Historia stosunków chrześcijańsko-muzułmańskich*, S. Zalewski (tłum.), Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 2009, s. 24–30, 32; publikacja Goddarda stanowi jedno z najbardziej syntetycznych opracowań poświęconych temu tematowi, które pojawiły się w języku polskim, dlatego w tym podrozdziale odnosimy się przeważnie do tej książki oraz korzystamy z jej narracji i doboru źródeł.

<sup>229</sup> J.D. McAuliffe przedstawia siedem takich wersetów – zob. J.D. McAuliffe, *Qur'anic Christians: An Analysis of Classical and Modern Exegesis*, Cambridge University Press, Cambridge 1990, s. 6–7.

chrześcijanie mogliby zostać oskarżeni o *szirk* (idolatrię) i *kufir* (nie-wiarę), to jednak w Koranie nie zostali oni wprost nazwani politeistami i niewierzącymi. Ważne są fragmenty sugerujące, że chrześcijanie i Żydzi powinni być traktowani jako „ludy Księgi”, które wcześniej otrzymały objawienie. Jak zauważa Goddard, „należy pamiętać, iż wypowiedzi Koranu o Żydach i chrześcijanach miały na uwadze w pierwszym rzędzie członków tych wspólnot mieszkających w Arabii, a nie dzisiejsze wspólnoty żydowskie i chrześcijańskie”<sup>230</sup>. Wynika z tego, że w Koranie nie ma jednoznacznej oceny chrześcijan, a pojawiają się wypowiedzi o wydzwieńku zarówno pozytywnym, jak i negatywnym. To przekładało się także na aspekty praktyczne związane z traktowaniem chrześcijańskiej ludności z podbitych terenów. Pojawiała się cała gama różnorodnych podejść, najczęściej jednak obecna była względna tolerancja, podobna do regulacji względem Żydów na terenie cesarstwa, a później w prawie kościelnym – przeważnie Żydzi i chrześcijanie mogli zachować swoją religię, lecz musieli płacić specjalny podatek.

Także odpowiedź chrześcijan na islam była różnorodna. Goddard wyróżnia we wczesnym okresie trzy interpretacje: po pierwsze, niektórzy chrześcijanie wschodni patrzyli na Arabów jako na potomków Abrahama, pochodzących od Izmaela, syna niewolnicy Hagar (zob. Rdz 16), i na islam jako spełnienie się Bożych obietnic. Po drugie, niektórzy „niechalcedońscy” chrześcijanie uważali szerzenie się islamu za sąd Boży nad swoimi adwersarzami, którzy zaakceptowali definicję Soboru Chalcedońskiego (trzeba przyznać, że bywali oni dość surowo traktowani przez władze bizantyńskie, dlatego przyjęcie islamu mogło im się wydawać jako wyzwolenie z opresji). Trzecią, najbardziej wpływową opcję znajdziemy w pismach Jana z Damaszku, który zawarł islam w spisie herezji<sup>231</sup>.

<sup>230</sup> H. Goddard, *Historia stosunków chrześcijańsko-muzułmańskich*, s. 43, por. s. 39–42.

<sup>231</sup> H. Goddard, *Historia stosunków chrześcijańsko-muzułmańskich*, s. 50–58.

Pod kątem przyszłego rozwoju najbardziej znacząca jest właśnie interpretacja Jana z Damaszku, stanowiąca pierwsze systematyczne opracowanie na temat islamu, które wyszło spod pióra autora chrześcijańskiego. Jan w drugiej części dzieła *Pege gnoseos* (łac. *Fons scientiae*, ok. 742–749 r.), zatytułowanej *De haeresibus*, wymienia islam jako herezję (rozdz. 100/101), wywodząc go od Abrahama przez syna Izmaela. Muhammad na samym początku fragmentu jest opisany jako fałszywy prorok, który swoją naukę stworzył na podstawie Starego i Nowego Testamentu po rozmowie z pewnym ariańskim mnichem chrześcijańskim – tu można się doszukiwać wątku z mnichem Bahirą – i spisał ją w księdze. Jan krytykuje Muhammada za poligamię i wymienia zarzuty muzułmanów względem chrześcijan, podając jednocześnie wskazówki do ich odparcia. Z perspektywy współczesnej wrażliwości ton Jana może się wydawać srogi i mocno krytyczny, trzeba jednak pamiętać o tym, że używa on takiego samego języka, który wtedy stosowano względem heretyków godzących w jedność Kościoła – tak, na przykład, należy odczytywać to, że nazwał islam „zwiastunem Antychrysta” (Jan zresztą użył tego określenia ogólnie dla islamu, nie dla samego Muhammada, co czynili niektórzy późniejsi autorzy średniowieczni)<sup>232</sup>. W kolejnych fazach, wraz z szerzeniem islamu i podbojami nowych terenów, będą się pojawiać coraz bardziej negatywne interpretacje.

---

<sup>232</sup> Zob. I.S. Ledwoń, *Średniowieczna apologia chrześcijaństwa wobec islamu*, „Poznańskie Studia Teologiczne” 2015, t. 29, s. 201–202; tekst źródłowy: Jan Damasceniński, *Dialektyka albo Rozdziały filozoficzne. O herezjach*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2011, s. 135–139. Na temat obrazu islamu w *De haeresibus* Jana z Damaszku zob. Ł. Karczewski, *Islam w „De haeresibus” Jana z Damaszku. Analiza źródłoznawcza – wybrane zagadnienia*, „Vox Patrum” 2020, t. 75, s. 229–266; w kontekście poglądów na temat islamu ważne jest także *Disputatio Saraceni et Christiani* („Rozmowa Saracena i chrześcijanina”) przypisywane Janowi z Damaszku, które jest raczej pewnym przewodnikiem po herezjach, spisany w formie dialogu – polski przekład i krytyczne opracowanie zob. Ł. Karczewski, *Św. Jan z Damaszku: Rozprawa Saracena i Chrześcijanina*, „Vox Patrum” 2019, t. 71, s. 659–680.

W średniowieczu na Wschodzie w relacjach chrześcijańsko-muzułmańskich obecne były tendencje zarówno dialogiczne, jak i konfrontacyjne. Ważnym wydarzeniem było powołanie do życia instytucji *bajt al-hima* („Dom Mądrości”) w Bagdadzie przez kalifa Al-Mamuna (786–833), w ramach której dokonano wielu tłumaczeń starożytnych dzieł greckich autorów na język arabski, przy czym do grona tłumaczy należeli także chrześcijanie. Al-Mamun stał się gospodarzem rozmaitych dysput teologicznych, w których brali udział myśliciele różnych tradycji. Warta uwagi jest debata melchickiego biskupa Teodora Abu Kurra z Al-Mamunem dotycząca statusu Jezusa, podczas której Abu Kurra cytował Koran, a jego adwersarze odnosili się do Nowego Testamentu. Udział w owych dysputach przypisuje się także nestorianinowi Abd al-Masihowi al-Kindiemu, choć autentyczność jego *Apologii* była przedmiotem sporów wśród uczonych. Dzieło to podważa wiele aspektów religii islamskiej wraz z autorytetem Koranu i Muhammada jako proroka, a jego ton jest agresywny i polemiczny. Jeśli byłoby to źródło autentyczne, można je potraktować jako świadectwo dużej otwartości, albowiem tak mocna apologia mogła zostać wygłoszona tylko w środowisku bardzo tolerancyjnym<sup>233</sup>. W każdym razie w tym okresie obecna była twórcza wymiana między chrześcijanami i muzułmanami na Wschodzie, a wpływy były obustronne.

W tym samym czasie dochodzi również do zaostrzenia klimatu. W pismach bizantyńskich pojawia się coraz bardziej polemiczny ton. Bizantyński teolog Teofanes Wyznawca (ok. 760–817/818), podobnie jak Jan z Damaszku, traktował islam jako herezję, niemniej jednak nakreślił znacznie bardziej negatywny obraz Muhammada, przedstawiając go jako człowieka chorego na epilepsję<sup>234</sup>. Jeszcze ostrzej odnosił się do islamu Niketas z Bizancjum (IX wiek), któremu przypisuje

<sup>233</sup> Por. H. Goddard, *Historia stosunków chrześcijańsko-muzułmańskich*, s. 69–73.

<sup>234</sup> Por. B. Cecota, *Islam, Arabowie i wizerunek kalifów w przekazach „Chronografii” Teofanesa Wyznawcy*, Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, Łódź 2022, s. 65.

się autorstwo trzech dzieł antyislamskich. Niketas także starał się podważyć autorytet Koranu i przedstawić negatywny wizerunek Muhammada jako człowieka chorego i zdeprawowanego moralnie. Czynił to za pośrednictwem cytatów z Koranu, które miały udowodnić, że Koran jest fałszywy, a islam jest kontynuacją dawnych kultów politeistycznych (nie jest jasne, czy Niketas miał do dyspozycji tłumaczenie Koranu, czy też korzystał z własnego przekładu, ale wersety dobierał w taki sposób, by uzasadnić swoje racje)<sup>235</sup>. Jak zauważa Goddard, w przeciwieństwie do takich autorów jak Jan z Damaszku lub Abu Kurra, którzy mieli realne i długotrwałe kontakty z muzułmanami, Niketas żył poza granicami islamu w Bizancjum i jego doświadczenie skłaniało go do postrzegania muzułmanów tylko jako wrogów<sup>236</sup>.

Choć podejście wyrażone w dziełach Niketasa mocno wpłynęło na myśl bizantyńską tego okresu, nie wszyscy autorzy przyjęli taką postawę. Można wspomnieć, na przykład, list nieznanego autorstwa przypisywany cesarzowi Leonowi III, prawdopodobnie z VIII–IX wieku<sup>237</sup>. Jego autor podczas apologii chrześcijaństwa m.in. stara się wykazać na podstawie Koranu – cytując surę 29:46 – że muzułmanie nie powinni się sprzeczać z „Ludźmi Księgi” i że muzułmanie i chrześcijanie wierzą w tego samego Boga<sup>238</sup>. Później Manuel I Komnen,

<sup>235</sup> Por. T. Wolińska, *Elity chrześcijańskie wobec islamu (VII-X wiek)*, „Vox Patrum” 2015, t. 64, s. 548–549.

<sup>236</sup> Zob. H. Goddard, *Historia stosunków chrześcijańsko-muzułmańskich*, s. 78.

<sup>237</sup> Zob. K. Kościelniak, *Polemika muzułmańsko-chrześcijańska na podstawie korespondencji przypisywanej kalifowi Umajjadzkiemu ‘Umarowi II (zm. 720) i cesarzowi bizantyjskiemu Leonowi III (zm. 741)*, „Folia Historica Cracoviensia” 2002, t. 8, s. 102–103.

<sup>238</sup> Zob. S. Kim, *The Arabic Letters of the Byzantine Emperor Leo III to the Caliph ‘Umar Ibn ‘Abd al-‘Aziz: An Edition: Translation and Commentary* (rozprawa doktorska), Department of Semitic and Egyptian Languages and Literatures School of Arts and Sciences Of The Catholic University of America, Washington (DC) 2017, s. 175–176, <https://www.medievalists.net/2017/12/arabic-letters-byzantine-emperor-leo-iii-caliph-umar-ibn-abd-al-aziz-edition-translation-commentary/> (dostęp: 12.07.2025).

cesarz w latach 1143–1180, wszedł w spór z patriarchą Konstantynopola, ponieważ w opinii cesarza nie wolno było zmuszać konwertytów z islamu do potępienia Boga Muhammada, bowiem oznaczałoby to, że chrześcijanie i muzułmanie nie wierzą w tego samego Boga<sup>239</sup> (analogiczny wątek pojawi się w liście papieża Grzegorza VII do Anzira). Szczególnie warte uwagi jest dzieło melchickiego biskupa Sydonu Pawła z Antiochii, zatytułowane *List do muzułmańskiego przyjaciela* (prawd. z początku XII wieku). Choć dzieło ma charakter apologetyczny i stara się wykazać wyższość chrześcijaństwa nad islamem, Paweł czyni to w sposób pojednawczy, w łagodnym tonie i bez oskarżeń, za pośrednictwem cytatów z Koranu, uznając, że misja Muhammada miała charakter religijny, jednak nie była skierowana tylko do Arabów, a była czymś powszechnym<sup>240</sup>.

Podobnie zróżnicowane było podejście po stronie muzułmańskiej, co miało związek także z obecnością różnych nurtów teologicznych, choć można było zauważyć pewne zmiany w podejściu do chrześcijan mieszkających w państwach muzułmańskich. Wprowadzano różne ograniczenia i regulacje dla niemuzułmanów, czasami także odmienne strój dla Żydów i dla chrześcijan (na ogół był to kolor żółty dla Żydów, dla chrześcijan w zależności od kontekstu – podobny wątek pojawi się w kan. 68 Soboru Laterańskiego IV z 1215 r. w odniesieniu do Żydów i muzułmanów). Żydów i chrześcijan w państwach muzułmańskich traktowano zasadniczo jako obywateli drugiej kategorii, warto jednak zauważyć, że ich położenie było analogiczne do sytuacji „niewiernych” w europejskich społeczeństwach średniowiecznych i w ówczesnych przepisach kościelnych<sup>241</sup>. Ani na Zachodzie, ani

<sup>239</sup> Zob. H. Goddard, *Historia stosunków chrześcijańsko-muzułmańskich*, s. 79.

<sup>240</sup> Na temat listu Pawła z Antiochii zob. D. Thomas, *Paul of Antioch's Letter to a Muslim Friend and The Letter from Cyprus* [w:] *Syrian Christians Under Islam: The First Thousand Years*, D. Thomas (ed.), Brill, Leiden-Boston (MA)-Köln 2001, s. 205n.

<sup>241</sup> Zob. podrozdział 1.8.

w państwach muzułmańskich nie było jeszcze idei tolerancji religijnej, a w obu kontekstach stosunek do „innych” znacząco się nie różnił<sup>242</sup>.

Całkiem odmienne było doświadczenie kontaktów z muzułmanami dla świata średniowiecznego Zachodu. Europa zetknęła się z islamem później niż Bizancjum – większa świadomość na temat obecności nowej religii pojawiła się dopiero w czasie inwazji na Półwysep Iberyjski na początku VIII wieku. Pierwszym autorem na Zachodzie, który odniósł się do islamu, był benedyktyn Beda Czcigodny (ok. 672–735). W swojej *Historia ecclesiastica gentis Anglorum* wspominał on o rzezi dokonanej przez Saracenów w Galii w 729 r., a w swoim komentarzu do *Księgi Rodzaju* także o swojej interpretacji islamu: Beda opisuje Saracenów jako wrogi, nomadyczny lud, a ich cechy odnosi do biblijnego Izmaela, „człowieka dzikiego, którego ręka skieruje się przeciwko wszystkim”, jak opisuje go *Vulgata*<sup>243</sup>. Choć Beda patrzy na islam poniekąd jako na spełnienie biblijnych obietnic, muzułmanów traktuje wyłącznie jako wrogów.

Relacje z islamem w kontekście jego obecności na Półwyspie Iberyjskim były jednak mniej przejrzyste, niż mogłoby się wydawać. Po tym, jak w 756 r. powstał na terenie Hiszpanii osobny kalifat Umajjadów, pozostali książęta muzułmańscy wystąpili w 777 r. do Karola Wielkiego z prośbą o pomoc przeciwko adwersarzom (przy czym wydaje się, że głównym wrogiem owego sojuszu byli Baskowie<sup>244</sup>). Karol odbył wyprawę do Hiszpanii, w końcu jednak wycofał swoje wojska, by nie ponieść klęski, a część jego powracającej armii wpadła w zasadzkę, co opisano w *Pieśni o Rolandzie* – w poemacie bohaterów zaatakowali muzułmanie, a w rzeczywistości chodziło o Basków. To

<sup>242</sup> Por. H. Goddard, *Historia stosunków chrześcijańsko-muzułmańskich*, s. 89–91.

<sup>243</sup> Por. I.S. Ledwoń, *Średniowieczna apologia chrześcijaństwa wobec islamu*, s. 205; zob. Beda Venerabilis, *Commentarii in principium Genesis usque ad natiuitatem Isaac et ejectionem Ismaeli* [w:] *The Complete Works Of Venerable Bede* (t. 7), J.A. Giles (ed.), Whittaker, London 1844, s. 185.

<sup>244</sup> Zob. X. Irujo, *Charlemagne's Defeat in the Pyrenees: The Battle of Rencesvals*, Amsterdam University Press, Amsterdam 2021, s. 22.

wydarzenie pokazuje, jak skomplikowane były układy sił we wczesnośredniowiecznej Europie.

Świadczy o tym także tzw. ruch męczenników z Kordoby z połowy IX wieku. Do tego czasu na Półwyspie Iberyjskim niemuzułmanie żyli w warunkach stosunkowo pokojowych pomimo ograniczeń. Bardziej gorliwi chrześcijanie obawiali się zbyt łatwego przyjmowania kultury arabskiej przez współwyznawców. Niektórzy z nich posunęli się do podejmowania ostentacyjnych, publicznych aktów bluźnierstwa przeciw islamowi, co skutkowało – sprowokowanym – męczeństwem. Świadectwem z tego okresu są pisma związane z postaciami kapłana Eulogiusza i Pawła Alvarusa, które za pomocą tekstów biblijnych – na przykład symboliki liczby 666 z Apokalipsy – starały się wykazać, że przyjście islamu jest zapowiedzią pojawienia się Antychrysta. Jak zauważa Richard W. Southern, pomimo ignorancji autorów, chodziło o pierwszą systematyczną interpretację islamu na Zachodzie, która okazała się dosyć wpływowa<sup>245</sup>.

Najważniejszym wydarzeniem średniowiecza, które odbiło się na relacjach między światem Zachodu a islamem, były wyprawy krzyżowe. Na ten temat istnieje obszerna literatura, dlatego potraktujemy go tylko skrótowo. Okazją do zwołania przez papieża Urbana II pierwszej krucjaty stała się prośba o wsparcie militarne ze strony cesarza Aleksego I Komnena. Celem miało być uzyskanie swobodnego dostępu do Ziemi Świętej dla pielgrzymów i odbicie terenów z rąk władców muzułmańskich. Wezwanie papieża wygłoszone podczas zjazdu w Clermont w 1095 r. odbiło się szerokim echem i w Europie powstał potężny ruch krzyżowców (o krucjacie ludowej wspomnieliśmy już wcześniej). Zasadniczo więc powody do zwołania krucjat były religijne, ale wśród krzyżowców nie brakowało także motywacji całkowicie przyziemnych. W 1099 r. krzyżowcy zdobyli Jerozolimę, mordując ludność muzułmańską i żydowską – w ciągu dwóch dni

<sup>245</sup> Por. R.W. Southern, *Western Views of Islam in the Middle Ages*, Cambridge, Harvard University Press 1978, s. 22–26.

mogło zginąć od kilku do kilkudziesięciu tysięcy mieszkańców, choć w tym względzie opinie uczonych znacząco się różnią. W każdym razie to wydarzenie zapisało się w historii relacji muzułmanów i świata zachodniego, a później zostało odpowiednio wykorzystane w narracji „anty Zachodniej” już w czasach nowożytnych. Po etapie sukcesów zaczęły się pojawiać rozłamy wśród samych krzyżowców oraz trudności z utrzymaniem zdobytych obszarów. W 1187 r. Saladyn zdobył Jerozolimę, po czym zwoływano kolejne krucjaty, dochodziło do kolejnych klęsk, aż w końcu obecność krzyżowców w Ziemi Świętej zakończyła się upadkiem Akki w 1291 r. Jak zauważa Goddard, dziedzictwo krucjat zostawiło wśród muzułmanów trwałą nieufność do chrześcijan zachodnich, pogorszyła się sytuacja chrześcijan wschodnich – ten aspekt przetrwa do czasów współczesnych i wpłynie także na dyskusje nad deklaracją *Nostra aetate* – a Jerozolima paradoksalnie stała się trzecim Świętym Miastem islamu<sup>246</sup>.

Mimo że w średniowieczu na Zachodzie muzułmanie byli traktowani przede wszystkim jako wrogowie chrześcijaństwa, obecne były także alternatywne spojrzenia. Szczególnie wart uwagi jest wspomniany już wcześniej list *Nobilitas tua* Grzegorza VII do władcy Anzira, który pojawi się w przypisie do trzeciego punktu *Nostra aetate*. Choć wśród uczonych obecne były głosy kwestionujące religijną przynależność adresata listu – według niektórych mogło chodzić o chrześcijanina – ojcowie Soboru Watykańskiego II opowiedzieli się za większościową interpretacją i przez włączenie dokumentu do aparatu *Nostra aetate* potwierdzili jego autorytet<sup>247</sup>. Papież w liście odno-

<sup>246</sup> Zob. H. Goddard, *Historia stosunków chrześcijańsko-muzułmańskich*, s. 117–118.

<sup>247</sup> Niektórzy autorzy sugerują, że pismo mogło być jednak skierowane do chrześcijanina, niemniej jednak, jak zauważa Jaroslav Franc, w takim przypadku z pewnością pojawiłaby się wzmianka o Chrystusie, a ponadto, istniała długa tradycja przypisywania autorstwa listu Grzegorzowi. W związku z tym treść pisma można uznać za znaczący punkt odniesienia dla rozwoju refleksji na temat relacji z wyznawcami islamu – zob. J. Franc, *Qui unum Deum, licet diverso modo, credimus*

si się do Boga jako Stwórcy wszystkiego i źródła wszelkiej dobroci, mówi o Jego powszechnej woli zbawczej i nawiązuje do „złotej reguły” z Mt 7, 12. Kluczowe jednak jest wezwanie do miłosierdzia względem „innych ludów”, uzasadnione stwierdzeniem, że „choć w różny sposób, wierzymy w tego samego Boga” (*qui unum Deum, licet diverso modo, credimus et confitemur*). Następnie papież odwołuje się do Ef 2, 14, mówiąc – o Bogu, nie wprost o Chrystusie – że On jest Pokojem, który z nas uczynił jedno<sup>248</sup>. Znaczące jest, że ton owej wypowiedzi w wielu aspektach odpowiada podejściu obecnemu wiele wieków później w deklaracji *Nostra aetate* – dla poszukiwania wspólnego gruntu nie ma tu wyraźnych wzmianek o Chrystusie, tekst odwołuje się do wspólnego początku ludzi w Bogu-Stwórcy i do „ogólnoludzkich” wartości miłości i – dzisiejszym językiem można byłoby powiedzieć – powszechnego braterstwa. Z tej perspektywy nie jest więc zaskakujące, że ojcowie *Vaticanum II* wyrazili życzenie, by odnośnik do tekstu znalazł się w *Nostra aetate*.

W epoce krucjat pojawiają się na Zachodzie również pierwsze bardziej systematyczne i rzetelne próby odpowiedzi na wyzwanie, jakie stanowi islam. Warta uwagi jest zwłaszcza działalność Piotra Czcigodnego (1092–1156), opata Cluny, który podjął wszechstronne źródłowe badania nad islamem. Piotr zaangażował się w zorganizowanie przekładów dzieł muzułmańskich, by dostarczyć narzędzie do badań, a sam napisał dwie prace na temat islamu, mianowicie *Summa totium heresis Saracenorum* oraz *Liber contra sectam sive heresim Saracenorum*. Choć owe dzieła zawierają różne błędy, są mocno krytyczne i ich głównym celem jest odrzucenie islamu, znacząca jest troska Piotra o posługiwanie się właściwymi źródłami i o poznanie poglądów adwersa-

---

*et confitemur papeže Řehoře VII. v kontextu současných vztahů křesťanství a islámu*, „Studia theologica” 2018, t. 20, nr 1, s. 57–58.

<sup>248</sup> Zob. Grzegorz VII, *List „Nobilitas tua”* [w:] *Nauczycielski Urząd Kościoła a religie*, s. 46; tekst oryginalny: [https://www.dmgh.de/mgh\\_epp\\_sel\\_2\\_1/index.htm#page/287/mode/1up](https://www.dmgh.de/mgh_epp_sel_2_1/index.htm#page/287/mode/1up) (dostęp: 01.04.2025).

rzy<sup>249</sup>. W tym kontekście można wspomnieć także o tekstach Tomasza z Akwinu poświęconych islamowi, szczególnie w dziełach *Summa contra gentiles* (1258–1265) oraz *De rationibus Fidei contra Saracenos, Graecos et Armenos ad Cantorem Antiochiae* (po 1265 r.). Oba teksty mają charakter wyraźnie apologetyczny, stanowią jednak przykład systematycznego i racjonalnego wykładu – są zresztą odpowiedzią na potrzeby braci będących w kontakcie z muzułmanami, gdyż prowincja dominikańska w Ziemi Świętej powstała już w 1228 roku<sup>250</sup>.

W tym okresie paradoksalnie obecna była trwała i żywa wymiana między Zachodem i światem islamu – na łacinę tłumaczono ważne dzieła medyczne i naukowe oraz także traktaty myślicieli takich jak Al-Ghazali, Awicenna i Awerroes, przez kulturę arabską poznawano także dzieła filozofów greckich, szczególnie Arystotelesa. W późnym średniowieczu można było więc obserwować duży wpływ myśli arabskiej na kulturę europejską.

Ważnym wydarzeniem dla późniejszego rozwoju była podróż Franciszka z Asyżu i jego towarzyszy do Damietty w Egipcie w czasie V krucjaty oraz jego rozmowa z sułtanem Al-Kamilem w 1219 r. (czasami Franciszek bywa nazywany „pierwszym dialogistą”, choć jego intencją było po prostu głoszenie pokoju Chrystusowego, w obliczu zgorzenia wywołanego zachowaniem krzyżowców). Znacząca jest także postać tercjarza franciszkańskiego Rajmunda Lulla (1232–1315), filozofa, polihistora i najlepszego znawcy kultury arabskiej jego czasów. Lull próbował otworzyć kolegium językowe w Miramar na Majorce, w dodatku nie tylko znał język arabski, ale pisał w nim swoje dzieła (np. *Liber de gentili et tribus sapientibus*, gdzie w formie rozmowy podejmuje próbę dialogu – niestety oryginały arabskie nie

---

<sup>249</sup> Zob. H. Goddard, *Historia stosunków chrześcijańsko-muzułmańskich*, s. 120–123.

<sup>250</sup> Na temat poglądów Tomasza z Akwinu na islam zob. A. Lelito, *Islam i muzułmanie w pismach św. Tomasza z Akwinu*, „Collectanea Theologica” 2024, t. 94, nr 4, s. 95–142.

zachowały się)<sup>251</sup>. Choć taka postawa była raczej wyjątkiem, dziedzictwo owych pionierów zostało odkryte później.

Układ sił zmienia się w okresie następującym po odkryciach geograficznych, kiedy dochodzi do szybkiej kolonialnej ekspansji państw zachodnich. W 1492 roku upada ostatnie muzułmańskie państwo w Hiszpanii, a panowanie obejmują władcy katoliccy. Losy *moriscos*, jak nazywano ludność o pochodzeniu muzułmańskim, są dosyć podobne do losów żydowskich *conversos*, o których wspominaliśmy w poprzednim podrozdziale – dochodzi do przymusowych chrztów, *moriscos* bywają podejrzewani o powrót do dawnych praktyk, aż w końcu zostaną wypędzeni na początku XVII wieku<sup>252</sup>. W ten sposób zasadniczo kończy się obecność „zasymilowanego” islamu na Półwyspie Iberyjskim.

Po wyprawie Magellana i podróżach do Azji zaczynają się dla Zachodu kontakty z muzułmanami z krajów Dalekiego Wschodu (do tej pory Europa знаła islam tylko w postaci związanej z kulturą basenu Morza Śródziemnego). Podejmowane są misje do owych obszarów, zwłaszcza przez nowo powstałe zakony, takie jak jezuiti. Interesujący wątek stanowi, na przykład, obecność Hieronima Ksawerego oraz innych jezuitów na dworze muzułmańskiego cesarza Akbara, jednego z najwybitniejszych władców w historii Indii, oraz jego syna Dżahangira. Akbar darzył jezuitów takim zaufaniem, że powierzył im na wychowanie swojego drugiego syna, a w pewnym momencie wydawało się nawet, że Dżahangir mógłby się nawrócić na chrześcijaństwo (te nadzieje jednak nie spełniły się, m.in. ze względu na skomplikowane relacje z portugalską obecnością w Goi)<sup>253</sup>.

<sup>251</sup> Na temat podejścia Rajmunda Lulla do islamu zob. R. Simon, *Remarks on Ramon Lull's Relation to Islam*, „Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae” 1998, t. 51, nr 1/2, s. 21–29.

<sup>252</sup> Na temat sytuacji *moriscos* zob. M. Green-Mercado, *The Forced Conversions and the Moriscos* [w:] *The Routledge Handbook of Muslim Iberia*, M. Fierro (ed.), Routledge, London/New York 2020, s. 552–571.

<sup>253</sup> Zob. H. Goddard, *Historia stosunków chrześcijańsko-muzułmańskich*, s. 152–153.

Świat kształtowany przez islam w okresie nowożytnym w coraz większej mierze znajduje się pod wpływem zachodnim i dochodzi do odwrócenia sił. Kolonializm europejski często zawierał element religijny, a szybko pojawił się problem akulturacji w znaczeniu wykorzystania autochtonicznego dziedzictwa kulturowego wraz z przekazaniem wiary chrześcijańskiej (przykładem może być podejście kard. Lavigerie, założyciela Ojców Białych, który na początku wprost opowiadał się za łączeniem misji rzymskokatolickiej z rozszerzaniem wpływów francuskich)<sup>254</sup>. W świecie muzułmańskim zderzenie z ekspansją kultury europejskiej spotkało się z różnorodną reakcją. W niektórych kontekstach dążono do naśladowania i modernizacji – to dotyczyło szczególnie państwa osmańskiego i w mniejszym stopniu Indii (tu sytuację komplikowała obecność władzy brytyjskiej, dlatego chodziło raczej o próby reformy w celu wzmocnienia kultury autochtonicznej – w ten sposób muzułmański działacz oświeceniowy Sajjid Ahmad Chan założył w 1875 r. w Aligarhu pierwszy nowoczesny muzułmański uniwersytet)<sup>255</sup>.

Częstą reakcją była jednak radykalizacja, bunt i walka zbrojna – muzułmanie zwracają się przeciw kolonializmowi zachodniemu, powraca narracja o krucjatach, w pewnym momencie w XIX wieku ruch oporu pojawia się w znacznej części świata muzułmańskiego. Przykładem tego była działalność irańskiego myśliciela Dżamala ad-Dina al-Afghaniego (1838–1897), który nazywał Brytyjczyków wrogami islamu, nawoływał do zatrzymania ekspansji europejskiej i odwoływał się do idei „islam w niebezpieczeństwie”<sup>256</sup>. Trzeba jednak stwierdzić, że kolonializm i misje chrześcijańskie w historii często szły ze sobą w parze, a głoszenie Ewangelii nierzadko zostało podporządkowane celom

---

<sup>254</sup> Por. H. Goddard, *Historia stosunków chrześcijańsko-muzułmańskich*, s. 161.

<sup>255</sup> Por. H. Goddard, *Historia stosunków chrześcijańsko-muzułmańskich*, s. 162, 166.

<sup>256</sup> Por. H. Goddard, *Historia stosunków chrześcijańsko-muzułmańskich*, s. 162, 164.

politycznym lub ekonomicznym. To doświadczenie wpłynęło na retorykę różnych radykalizujących się ruchów w islamie w XX wieku.

Opisana tu historia kontaktów chrześcijańsko-muzułmańskich stanowi świadectwo złożoności relacji obu religii. W dziejach i źródłach owych tradycji można znaleźć wątki, które pokazują, że dialog, pokojowe współistnienie i twórcza wymiana są jak najbardziej możliwe. Jednocześnie łatwo wskazać wiele trudnych wydarzeń z przeszłości, które mogą stać się zarzewiem konfliktów i nienawiści (na dodatek takie podejście po obu stronach można, z odrobiną złej woli, uzasadnić za pomocą argumentów religijnych). W takim kontekście rozwijała się działalność misjonarzy, badaczy i prekursorów współczesnej chrześcijańskiej refleksji nad islamem w okresie przed Soborem Watykańskim II.

Jednym z pionierów dialogu muzulmańsko-chrześcijańskiego po stronie katolickiej był bez wątpienia Louis Massignon (1883–1962), znawca kultury arabskiej i mistyki muzulmańskiej. Massignon w młodości zajął się studium kultury orientalnej i archeologią, a podróżował po Bliskim Wschodzie, gdzie też zafascynował się mistyką muzulmańską. Po głębokim nawróceniu na chrześcijaństwo poświęcił swoje życie na rzecz dialogu chrześcijańsko-muzułmańskiego oraz zgłębianie mistyki muzulmańskiej, gromadząc wokół siebie grupę badaczy i myślicieli oraz angażując się w działalność polityczną. Massignon poprosił Piusa XII, by mógł przejść do Grecko-Melchickiego Kościoła Katolickiego, gdzie w końcu w 1950 r. – jako żonaty mężczyzna – za zgodą papieża i patriarchy Maksimosa IV przyjął święcenia kapłańskie<sup>257</sup>. Wraz z przyjaciółką Mary Kahil założył chrześcijańsko-muzułmańską sodalicję modlitewną *Badaliya* (symbolicznym miejscem powstania była egipska Damietta ze względu na dziedzictwo Franciszka z Asyżu). Idea *badaliya* związana jest z suficką koncepcją „zastępców” utrzymujących harmonię, a po stronie chrześcijańskiej z ofiarą krzy-

<sup>257</sup> Zob. P. Sękowski, *Louis Massignon jako prekursor dialogu chrześcijańsko-islamskiego*, „Studia Bobolanum” 2022, t. 33, nr 1, s. 152.

żową Chrystusa. Celem grupy było uobecnianie Chrystusa w świecie islamu poprzez modlitwę i ofiarę (a nawet męczeństwo za muzułmanów). Śluby członków zostały formalnie zaaprobowane przez Piusa XII, a status grupy został nieco później formalnie uregulowany przez patriarchę melchickiego. Grupa funkcjonowała także po śmierci Massignona, choć formalnie na krótki czas przestała istnieć, by znowu odnowić się w 2002 r. po zamachach z 11 września 2001 roku<sup>258</sup>. Z wątków teologicznych Massignon podkreślał znaczenie dziedzictwa Abrahama i postaci Maryi jako punktów stycznych między chrześcijaństwem i islamem oraz idei „gościnności totalnej”, nawiązującej do zasadniczej cnoty praktykowania miłosierdzia w świecie arabskim oraz nadającej jej interpretację zbawczą. Massignon był głęboko przekonany, że drogą do pokoju i dialogu między wszystkimi trzema „religiami abrahamicznymi” jest zwrócenie Bogu Jego centralnego miejsca w życiu człowieka (warto zauważyć, że jest to idea bardzo bliska dialogicznemu podejściu Soboru Watykańskiego II)<sup>259</sup>. Choć Massignon osobiście nie brał udziału w kształtowaniu deklaracji *Nostra aetate* – zmarł bowiem tuż po rozpoczęciu Soboru – wielu uczonych uznaje jego znaczny wpływ pośredni, poprzez oddziaływanie na innych myślicieli, a nawet na papieża Pawła VI<sup>260</sup>.

Kolejnym znaczącym wątkiem była obecność wspomnianych już Ojców Białych, czyli Zgromadzenia Misjonarzy Afryki założonego w 1868 r. przez Charlesa Lavigerie, który w 1882 r. został pierwszym kardynałem Afryki. Zgromadzenie szybko zetknęło się z obecnością muzułmańską i ze skomplikowanym układem relacji kolonialno-politycznych. Choć z początku podejście Lavigeriego było nieco ambi-

---

<sup>258</sup> Por. P. Sękowski, *Louis Massignon jako prekursor dialogu chrześcijańsko-islamskiego*, s. 153–155.

<sup>259</sup> Por. P. Sękowski, *Louis Massignon jako prekursor dialogu chrześcijańsko-islamskiego*, s. 155–159.

<sup>260</sup> Por. C.S. Krokus, *Louis Massignon's Influence on the Teaching of Vatican II on Muslims and Islam*, „Islam and Christian-Muslim Relations” 2012, t. 23, nr 3, s. 329–345.

walentne i Ojców Białych podejrzewano o prozelityzm ukryty pod płaszczkiem działalności charytatywnej, stopniowo poglądy założyciela nowego zgromadzenia ewoluowały. Misja w Kabylii (dzisiejsza Algieria) stała się laboratorium ewangelizacji dla misjonarzy działających w środowisku muzułmańskim, a Lavigerie zaczął zachęcać Ojców Białych, by powstrzymywali się od prozelityzmu, zajmowali się przede wszystkim opieką nad chorymi i edukacją dzieci, dostosowywali się i traktowali wszystkich z miłością. Misjonarze mieli obowiązek nauki języków (szczególnie arabskiego) oraz szacunku dla kultur afrykańskich w całej ich różnorodności (ta postawa w kontekście kolonializmu była dość nowatorska)<sup>261</sup>. Owocem tych działań był szybki rozwój badań nad islamem i kulturami autochtonicznymi w pierwszej połowie XX wieku, przy czym dwaj ojcowie ze Zgromadzenia Misjonarzy Afryki, Joseph Cuoq i Robert Caspar, weszli w skład podkomisji redagującej trzeci punkt Deklaracji<sup>262</sup>.

Kluczowym czynnikiem w dialogu chrześcijańsko-muzułmańskim w okresie przedsoborowym stał się zwłaszcza Dominikański Instytut Studiów Orientalnych (*Institut dominicain d'études orientales*, IDEO) wraz z postacią dominikanina Georges'a Chehaty Anawatiego, który podczas Soboru pełnił rolę doradcy w sprawach relacji z chrześcijanami wschodnimi oraz stał się członkiem grupy pracującej nad tekstem wspomnianego już punktu trzeciego *Nostra aetate*. Z inicjatywy kard. Tisseranta, ówczesnego Sekretarza Kongregacji ds. Kościołów Wschodnich, już w 1937 r. zlecono powołanie grupy ekspertów zajmującej się studium islamu i kultury arabsko-muzułmańskiej<sup>263</sup>. Dominikański instytut w końcu powstał w Kairze w 1953 r., przy czym w jego zorganizowaniu po stronie francuskiej brał udział m.in.

<sup>261</sup> Por. R. Caucanas, *Le dialogue islamo-chrétien à l'école des pères blancs*, „Horitzó: revista de ciències de la religió”, 2021, t. 3, s. 56–60.

<sup>262</sup> Zob. J. Ellul, *The Issue of Muslim-Christian Dialogue „Nostra Aetate” Revisited*, „Angelicum” 2007, t. 84, nr 2, s. 363.

<sup>263</sup> Zob. *Dominican Institute of Oriental Studies: Our History*, <https://www.ideo-cairo.org/en/who-are-we/history-en/> (dostęp: 12.07.2025).

Marie-Dominique Chenu, a pierwszym odpowiedzialnym za instytut był Georges Anawati, który dziełem kierował aż do 1984 roku<sup>264</sup>. Od 1954 r. zaczęło się pojawiać czasopismo MIDÉO (*Mélanges de l'Institut dominicain d'études orientales*), a instytut stał się jednym z czołowych ośrodków dialogu chrześcijańsko-muzułmańskiego. Anawati był jedną z kluczowych postaci, których oddziaływanie już w trakcie Soboru bezpośrednio wpłynęło na ukształtowanie odpowiednich wątków *Nostra aetate*, tym jednak zajmiemy się w innym miejscu.

Choć, jak zobaczymy przy okazji omawiania *tot* zgłoszonych na Sobór, nastawienie wielu katolików względem islamu było raczej negatywne i postulowano albo nawracanie muzułmanów, albo nawet potępienie ich religii, działalność owych pionierów przygotowała grunt dla bardziej dialogicznego podejścia, które zostanie autoryzowane w nauczaniu *Nostra aetate*.

## 10. BEZPOŚREDNI KONTEKST POWSTANIA DOKUMENTU

Przyjmuje się, że impulsem do powstania deklaracji na temat stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich była osobista inicjatywa papieża Jana XXIII (1881–1963), wybranego na papieża w 1958 r., któremu zależało na zajęciu się tematem relacji chrześcijańsko-żydowskich. Przemiany w teologii związane z pytaniem o zbawienie niechrześcijan oraz poszukiwaniem właściwej teologii objawienia, które miały miejsce w okresie przedsoborowym, przygotowały grunt dla owej dyskusji oraz stworzyły warunki, dzięki którym można było później zakres treści Deklaracji poszerzyć na religie niechrześcijańskie w ogóle. Niemniej, bezpośredni kontekst genezy *Nostra aetate* stanowi refleksja na temat relacji chrześcijańsko-żydowskich po wydarzeniach II wojny światowej i Zagłady.

---

<sup>264</sup> Zob. S. Ryan, *Georges Anawati OP*, [https://www.academia.edu/2301057/Georges\\_Anawati\\_O\\_P](https://www.academia.edu/2301057/Georges_Anawati_O_P) (dostęp: 12.07.2025).

Już w 1926 r. pojawiła się inicjatywa związana z założeniem stowarzyszenia *Amici Israel* zrzeszającego duchownych katolickich, którego zadaniem było dążenie do zmiany postrzegania Żydów w Kościele i dialogu oraz modlitwa o nawrócenie Żydów na chrześcijaństwo w celu dopełnienia historii zbawienia (w pewnym momencie liczba członków przekraczała 3000). Stowarzyszenie wysłało list do papieża Piusa XII, w którym proszono o usunięcie modlitwy *pro perfidis Iudaeis* z liturgii wielkopiątkowej, a który został przekazany Kongregacji Świętych Obrzędów. Święte Oficjum jednak odrzuciło propozycję z uzasadnieniem, że starożytna tradycja liturgiczna nie może zostać zmieniona ze względu na prywatną inicjatywę, że Żydzi sami uznali odpowiedzialność za śmierć Chrystusa (według Mt 27, 25 – „Krew Jego na nas i na dzieci nasze”) i że *perfidia* w znaczeniu odrzucenia wiary jest potwierdzona przez Pismo Święte i Tradycję. Zmiany w liturgii nie dokonano, wyjaśniono tylko, że modlitwa z Wielkiego Piątku dotyczy wiary i „ślepoty” na orędzie Ewangelii. Stowarzyszenie *Amici Israel*, ze względu na podejrzenie o szerzenie indyferentyzmu i opinii sprzecznych z ówczesnym nauczaniem Kościoła – obowiązującą doktryną wtedy była bowiem „teologia zastąpienia” – zostało rozwiązane dekretem Świętego Oficjum w marcu 1928 r.<sup>265</sup>.

W obliczu zagrożenia rasistowską ideologią Trzeciej Rzeszy podejmowano jednak w czasach przedwojennych różne próby zajęcia stanowiska wobec pogarszającej się sytuacji Żydów w Europie. Na przykład, John M. Oesterreicher, kapłan katolicki i konwertyta z judaizmu, historyk Karl Thieme oraz Waldemar Gurian, politolog i konwertyta z judaizmu rosyjskiego pochodzenia, opublikowali w 1937 r. w Nowym Jorku i w Paryżu broszurę zawierającą memorandum na

---

<sup>265</sup> Zob. M. Lamberigts, *Discontinuity in the Teaching of the Roman Catholic Church. The Case of Nostra Aetate 4* [w:] *Tradition and the Normativity of History*, L. Boeve, T. Merrigan (eds.), Peeters, Leuven/Paris/Walpole (MA) 2013, s. 55–62; por. Suprema Sacra Congregatio S. Officii, *Decretum de consociatione vulgo "Amici Israel" abolenda*, „Acta Apostolicae Sedis” 1928, t. 20, s. 103–104.

temat kwestii żydowskiej. Celem tekstu było między innymi pokazanie „antysemitom chrześcijańskim”, że rasizm jest nie do pogodzenia z Ewangelią. Uczni starali się, by memorandum poparli teolodzy i duchowni z różnych części Europy i pod dokumentem podpisali się m.in. Jacques Maritain, Charles Journet czy Dietrich von Hildebrand, na liście sygnatariuszy nie znaleźli się jednak żadni biskupi<sup>266</sup>.

Wspomniano już o niejednoznacznym stosunku papieża Piusa XII do kwestii żydowskiej w kontekście braku wyraźnego sprzeciwu wobec Zagłady w czasie II wojny światowej. Takie podejście dotyczyło także wielu innych spraw. W tym okresie w Kościele spierały się ze sobą różne prądy i tendencje, a jak zauważa John W. O'Malley, Pius XII skłaniał się raz w jednym, raz w drugim kierunku, co wpłynęło także na późniejszą ambiwalentną ocenę jego dziedzictwa<sup>267</sup>. Pierwszy raz otwarcie, oficjalnie, potępił działania wojenne oraz zbrodnie dokonane na Żydach 2 czerwca 1945 r. w przemówieniu do kardynałów, a później w latach powojennych w różnych wypowiedziach powracał do tego tematu. Mimo to ze względu na poprzednie niejasne stanowisko nie mógłby stać się inicjatorem poważniejszych zmian w relacjach chrześcijańsko-żydowskich. Pontyfikat Piusa XII, trwający w latach 1939–1958, przypada zresztą na bardzo trudny okres historyczny – był to czas II wojny światowej i Zagłady, rozwoju komunizmu w Europie Środkowo-Wschodniej oraz początku zimnej wojny. Kościół katolicki miał przed sobą epokową przemianę, która jednak musiała poczekać dopiero na papieża Jana XXIII.

Po zakończeniu II wojny światowej miały miejsce różne wydarzenia związane z refleksją na temat relacji chrześcijańsko-żydowskich.

---

<sup>266</sup> Anglojęzyczna wersja memorandum zob. *The Church and the Jews: A Memorial Issued by Catholic European Scholars*, G. Fiege (ed.), The Committee on National Attitudes of the Church Association for International Peace, Washington (DC) 1937 (autorzy woleli pozostać anonimowi, tylko Oesterreicher funkcjonował otwarcie jako edytor); por. J. Connelly, *From Enemy to Brother*, s. 152n.

<sup>267</sup> Zob. J.W. O'Malley, *Co się zdarzyło podczas Soboru Watykańskiego Drugiego*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2011, s. 129.

Jednym z owoców jest dokument, który powstał przy okazji konferencji w Seelisbergu (Szwajcaria) w 1947 r. i którego celem było pokazanie antysemityzmu jako groźby dla całej ludzkości. Dokument zawiera dziesięć punktów, które warto zacytować w całości, ponieważ ich treść znalazła później drogę do tekstu czwartego punktu Deklaracji:

1. Pamiętajcie, że Bóg Jedyny przemawia do nas wszystkich za pośrednictwem Starego i Nowego Testamentu.
2. Pamiętajcie, że Jezus narodził się z matki Żydówki z pokolenia Dawida i ludu Izraela i że Jego wieczna miłość i przebaczenie obejmują Jego własny naród i cały świat.
3. Pamiętajcie, że pierwsi uczniowie, apostołowie i pierwsi męczennicy byli Żydami.
4. Pamiętajcie, że fundamentalne przykazanie chrześcijaństwa, by miłować Boga i bliźniego, ogłoszone już w Starym Testamencie i potwierdzone przez Jezusa, obowiązuje zarówno chrześcijan, jak i Żydów we wszystkich ludzkich relacjach bez żadnego wyjątku.
5. Unikajcie zniekształcania i fałszywego przedstawiania judaizmu biblijnego lub pobiblijnego w celu wywyższenia chrześcijaństwa.
6. Unikajcie używania słowa „Żydzi” wyłącznie w sensie nieprzyjaciół Jezusa, a słów „nieprzyjaciele Jezusa” dla oznaczenia całego narodu żydowskiego.
7. Unikajcie przedstawiania męki Jezusa w taki sposób, że odium zabójców spada na wszystkich Żydów lub jedynie na Żydów. Jedynie część Żydów w Jerozolimie domagała się śmierci Jezusa, natomiast chrześcijańskie nauczanie zawsze było takie, że Chrystusa przywiodły na Krzyż grzechy całej ludzkości, zarówno tych konkretnych Żydów, jak i wszystkich ludzi.
8. Unikajcie odnoszenia się do biblijnych złorzeczeń czy do krzyku wściekłego tłumu: Krew Jego na nas i na dzieci nasze,

bez wspomnienia o tym, że to wołanie nie ma żadnego znaczenia wobec nieskończonej ważności słów naszego Pana: Ojczy, przebac im, bo nie wiedzą, co czynią.

9. Unikajcie rozpowszechniania zabobonnego poglądu, że naród żydowski jest odrzucony, przeklęty, skazany na cierpienie.
10. Unikajcie mówienia o Żydach w taki sposób, jak gdyby pierwsi członkowie Kościoła nie byli Żydami<sup>268</sup>.

Wpływ na treść owych punktów miał zwłaszcza żydowski historyk Jules Isaac, który na konferencji przedstawił rękopis swojej przelomowej książki *Jésus et Israël*<sup>269</sup>. Z jego inicjatywy odbyło się 13 czerwca 1960 r. spotkanie między nim i Janem XXIII, podczas którego Isaac Janowi XXIII przedstawił *dossier* w trzech częściach zawierające punkty z Seelisbergu<sup>270</sup>. Kluczową treścią *dossier* był postulat usunięcia fałszywych i krzywdzących zdań teologicznych na temat Żydów oraz rozprawienie się z „mitem” teologicznym głoszącym, że diaspora jest dowodem na odrzucenie Żydów przez Boga. Historycy są na ogół zgodni w tym, że owa audyencja stanowiła bezpośredni impuls, ze względu na który Jan XXIII zdecydował się na zlecenie opracowania dokumentu.

Sama idea jednak nie pojawiła się z „czystego nieba”. Ważną rolę odegrał m.in. kontekst biograficzny Jana XXIII (wł. im. Angelo Giuseppe Roncalli), który spędził wiele lat jako delegat papieski w Turcji. Ze względu na to znał kontekst, podejmował różne osobiste interwencje w celu pomocy prześladowanym, był w kontakcie z uchodźcami

---

<sup>268</sup> Zob. C. Rutishauser, *The 1947 Seelisberg Conference: The Foundation of the Jewish-Christian Dialogue*, „Studies in Christian-Jewish Relations” 2007, t. 2, nr 2, s. 44; polskie tłumaczenie za: A. Tulej, *Drugi Sobór Watykański o Żydach i judaizmie: Historia powstania tekstu Nostra aetate 4*, Tyniec Wydawnictwo Benedyktynów, Kraków 2019, s. 40–42.

<sup>269</sup> J. Isaac, *Jésus et Israël*, Albin Michel, Paris 1948.

<sup>270</sup> Por. J.M. Oesterreicher, *Declaration on the Relationship of the Church to Non-Christian Religions*, s. 2–3; A. Tulej, *Drugi Sobór Watykański o Żydach i judaizmie*, s. 30.

i, na przykład, już na początku 1939 r. na uroczystość Objawienia Pańskiego wygłosił kazanie potępiające prześladowania Żydów<sup>271</sup>. W latach powojennych podjął kilka ważnych gestów: najpierw podczas obchodów Triduum pominął modlitwę *pro perfidis Iudaeis* w trakcie liturgii Wielkiego Piątku, co następnie rozszerzono na cały Kościół poprzez dekret Kongregacji Świętych Obrzędów obowiązujący od 5 lipca 1959 roku<sup>272</sup>. W tym samym roku z inicjatywy papieża, dekretem z 18 lipca<sup>273</sup>, usunięto fragment aktu poświęcenia ludzkości Najświętszemu Sercu Jezusowemu wprowadzonego przez Leona XIII, który został dodany przez Piusa XII i zawierał prośbę, by na Izrael jako naród „niegdyś” (*tamdiu*) wybrany przez Boga spłynęła „Krew, którą oni niegdyś wzywali na siebie” (zob. Mt 27, 25)<sup>274</sup>. Wynika z tego, że „teologia zastąpienia”, ze względu na którą 30 lat wcześniej odrzucono prośbę stowarzyszenia *Amici Israel*, była dla Jana XXIII już nie do przyjęcia.

Kolejnym ważnym gestem Jana XXIII było spotkanie z przedstawicielami Żydów amerykańskich w 1960 r., którzy zatrzymali się w Rzymie podczas podróży studyjnej po Europie, by podziękować

<sup>271</sup> Zob. A. Tulej, *Drugi Sobór Watykański o Żydach i judaizmie*, s. 27–28.

<sup>272</sup> Zob. J.M. Oesterreicher, *Declaration on the Relationship of the Church to Non-Christian Religions*, s. 5; na temat historii wielkopiątkowej modlitwy za Żydów zob. Ł. Kamykowski, *Obraz Izraela i Żydów w myśli chrześcijańskiej. Cz. 2: Perspektywy*, s. 11–33.

<sup>273</sup> Zob. Sacra Paenitentiarum Apostolica, *Actus dedicationis humani generis Iesu Christo regi*, „Acta Apostolicae Sedis” 1959, t. 51, s. 595.

<sup>274</sup> Zob. Sacra Congregatio Rituum, *Consacrazione del genere umano al Ssmo Cuore di Gesù*, „Acta Apostolicae Sedis” 1925, t. 17, s. 542: „Respice denique misericordiae oculis illius gentis filios, quae *tamdiu* populus electus fuit; et *Sanguis*, qui *olim super eos invocatus est*, nunc in illos quoque, redemptionis vitaeque lavacrum, descendat” (kursywa autorska). Oesterreicher zauważa, że *tamdiu* lepiej byłoby tłumaczyć jako „przez długi czas”, niemniej jednak nawet przy takim rozumieniu fragment sugeruje, że Izrael został odrzucony przez Boga i przestał być ludem wybranym – zob. J.M. Oesterreicher, *Declaration on the Relationship of the Church to Non-Christian Religions*, s. 6.

Janowi XXIII za pomoc prześladowanym podczas II wojny światowej. Jan XXIII przywitał ich słowami „*Son io, Giuseppe, il fratello vostro!*” („Ja jestem Józef, wasz brat”), które z jednej strony odnosiły się do imienia chrzcielnego papieża (Giuseppe), a z drugiej strony stanowiły nawiązanie do biblijnej historii Józefa Egipskiego (Rdz 45, 4), przypominającej o wspólnych korzeniach i braterstwie pomimo różnic<sup>275</sup>.

Kamieniem milowym w historii genezy *Nostra aetate* było utworzenie Sekretariatu ds. promowania jedności chrześcijan. Listem apostołskim *Superno Dei nutu* z 5 czerwca 1960 r. Jan XXIII ustanowił dziesięć komisji przygotowawczych Soboru oraz także wspomniany sekretariat<sup>276</sup>. Przewodniczącym został następnego dnia ustanowiony kard. Augustin Bea, niemiecki jezuita, znawca kwestii ekumenicznych oraz spowiednik Piusa XII w latach 1945–1958. Na sekretarza Bea wybrał kard. Johannes Willebrands, który od dawna miał od Stolicy Apostolskiej zgodę na różne działania ekumeniczne i któremu powierzono kontakty ze wspólnotami niekatolickimi. Osoby związane z Sekretariatem na ogół należały do grupy nazywanej „transalpejczykami” (z punktu widzenia Rzymu), były uważane za progresistów i ich inicjatywy były odbierane przez konserwatywne skrzydło z pewnymi obawami. Pierwszy skład Sekretariatu zawierał w większości teologów i duszpasterzy, którzy nie mieli nic wspólnego z dykasteriami watykańskimi<sup>277</sup>.

Julesowi Isaacowi udało się spotkać z kard. Beą 15 czerwca 1960 r. – czyli tylko dwa dni po audiencji Isaaca u Jana XXIII – i przedstawić mu swoje postulaty, w związku z czym Bea miał dość dobry ogłąd całej sytuacji. Później 18 września tegoż roku Jan XXIII podczas audiencji oficjalnie powierzył Bei przygotowanie schematu tekstu na temat

<sup>275</sup> Zob. J.M. Oesterreicher, *Declaration on the Relationship of the Church to Non-Christian Religions*, s. 6.

<sup>276</sup> Zob. Joannes PP. XXIII, *Litterae apostolicae motu proprio datae „Superno Dei nutu”*, „Acta Apostolicae Sedis” 1960, t. 52, s. 433–437.

<sup>277</sup> Zob. A. Tulej, *Drugi Sobór Watykański o Żydach i judaizmie*, s. 33–35.

stosunku Kościoła katolickiego do Żydów. Bea przy tej okazji otrzymał dokumenty zawierające wspomniane już *dossier* Isaaca wraz z kilkoma aneksami, m.in. punktami z Seelisbergu oraz innymi ważnymi tekstami<sup>278</sup>. Z dat owych wydarzeń wynika, że bezpośrednio impulsy do zajęcia się całą kwestią miały miejsce w bardzo krótkim czasie. Duża część komentatorów uznaje, że właśnie wtedy Jan XXIII powierzył Bei przygotowanie dokumentu, niemniej John Borelli nazywa taki opis wydarzeń „legendą” – według jego ustaleń wtedy jeszcze ani Jan XXIII, ani Bea nie wiedzieli, czy Sekretariat ds. promowania jedności chrześcijan będzie miał w ogóle kompetencje do przygotowania takiego schematu. Za rzeczywisty moment, gdy Jan XXIII zlecił kardynałowi Bei opracowanie dokumentu, według Borelliego, można uznać dopiero luty 1962 r., kiedy Bea poskarżył się papieżowi, że Komisja Teologiczna Soboru ignoruje *vota* Sekretariatu<sup>279</sup>.

Historycy zwykle kluczową rolę w zapoczątkowaniu prac nad dokumentem o relacji do wyznawców judaizmu przypisują właśnie tym trzem osobom (Janowi XXIII, Julesowi Isaacowi i Augustinowi Bei), niemniej jednak, jak zaznacza Oesterreicher, warto zauważyć jeszcze parę innych inicjatyw. Pierwszą z nich jest petycja 18 jezuitów, wykładowców Papieskiego Instytutu Biblijnego, do Centralnej Komisji Przygotowawczej z 24 kwietnia 1960 r., której ostatnia część sekcji dogmatycznej została zatytułowana *De antisemitismo vitando* („O unikaniu antysemityzmu”)<sup>280</sup>. Ów dokument został jednak zawarty w aktach Soboru, dlatego zajmiemy się nim dopiero w rozdziale drugim.

<sup>278</sup> Zob. M. Lamberigts, *Discontinuity in the Teaching of the Roman Catholic Church. The Case of Nostra Aetate 4*, s. 68–69.

<sup>279</sup> Zob. J. Borelli, *Correcting the Nostra Aetate Legend: The Contested Minimal, and Almost Failed Effort to Embrace a Tragedy and Amend Christian Attitudes Toward Jews, Muslims, and the Followers of Other Religions* [w:] *Nostra Aetate, Non-Christian Religions, and Interfaith Relations*, K.C. Ellis (ed.), Palgrave Macmillan, Cham (CH) 2021, s. 12–13.

<sup>280</sup> Por. J.M. Oesterreicher, *Declaration on the Relationship of the Church to Non-Christian Religions*, s. 8–9; na temat roli Julesa Isaaca wobec Soboru zob.

Kolejnym impulsem był wniosek amerykańskiego Instytutu Studiów Judeochrześcijańskich (*Institute of Judaeo-Christian Studies*), który został wysłany do Bei 24 czerwca 1960 r., niedługo po ustanowieniu Sekretariatu. Jego postulaty dotyczyły m.in. uznania jedności historii zbawienia (szczególnie w treści modlitw związanych ze sprawowaniem sakramentów), pragnienia zmiany teologicznie ambiwalentnych sformułowań na temat Żydów (zwłaszcza w tekstach czytań *officium*) oraz potępienia nienawiści wobec narodu żydowskiego<sup>281</sup>.

Ważną inicjatywą było także powstanie memorandum grupy roboczej z Apeldoorn (Holandia), będącej międzynarodowym, nieformalnym stowarzyszeniem ekspertów zaangażowanych w działalność na rzecz pojednania Żydów i chrześcijan. Grupa opracowała tekst, który podkreślał, między innymi, że Stary Testament jest objawionym słowem Boga tak samo jako Nowy, że życie Jezusa było zakorzenione w kulturze kształtowanej właśnie przez Stary Testament, że radykalne przeciwstawienie Starego i Nowego Testamentu jest sprzeczne z duchem tradycji chrześcijańskiej, że problem konfliktu Jezusa z ówczesnymi władzami jest sprawą złożoną i nie można za Jego skazanie obwiniać tylko naród żydowski (na dodatek jako całość) oraz że Chrystus umarł za grzechy nas wszystkich, dlatego oskarżenie wyznawców judaizmu o „bogobójstwo” jest absurdalne. W konsekwencji Kościół powinien unikać wszelkich sformułowań, które mogłyby sugerować i wspierać błędne koncepcje (np. „teologię zastąpienia” lub ideę, że diaspora jest przejawem odrzucenia Izraela), i raczej podkreślać rolę, którą wyznawcy judaizmu dalej odgrywają w historii zbawienia. Jak zauważa Oesterreicher – który sam należał do grupy roboczej z Apeldoorn – memorandum zostało wysłane w 1960 r. i przez wiele lat leżało w aktach Sekretariatu, w związku z czym nie zostało formalnie

---

N.C. Tobias, *Jewish Conscience of the Church: Jules Isaac and the Second Vatican Council*, Springer International Publishing Palgrave Macmillan, Cham 2018.

<sup>281</sup> Por. J.M. Oesterreicher, *Declaration on the Relationship of the Church to Non-Christian Religions*, s. 9–12.

uwzględnione<sup>282</sup>. Niemniej, jego treści znalazły odbicie w czwartym punkcie *Nostra aetate*, między innymi dlatego, że właśnie Oesterreicher stał się jednym z głównych „budowniczych” schematu na temat relacji do Żydów.

Życzenie papieża odnośnie do opracowania tekstu na temat stosunku Kościoła do Żydów zostało zakomunikowane członkom Sekretariatu ds. promowania jedności chrześcijan podczas pierwszego zebrania, które miało miejsce w dniach 14–15 listopada 1960 roku. Konieczne było utworzenie podkomisji do spraw relacji z wyznawcami judaizmu, na czele której stanął Kanadyjczyk, augustianin Gregory Baum. W pierwotnym składzie Sekretariatu nie było wystarczającej liczby ekspertów, którzy mogliby się sprawą zająć, dlatego dołączono jeszcze benedyktyna Leo Rudloffa, opata klasztoru Dormitio w Jerozolimie i założyciela klasztoru Weston w USA, oraz kilku innych specjalistów. Wspomnianemu już Johnowi Oesterreicherowi powierzono w imieniu komisji przygotowanie opracowania całego tematu<sup>283</sup>. W tym miejscu zaczyna się jednak burzliwa historia genezy samego tekstu deklaracji *Nostra aetate*, którą zajmiemy się szczegółowo w następnym rozdziale.

\* \* \*

Tekst dotyczący relacji Kościoła do Żydów, z którego później wyewoluowała deklaracja o stosunku do religii niechrześcijańskich w ogóle, powstał zatem z inicjatywy dosyć wąskiej grupy osób, przy czym szczególną rolę odegrała tu osobista interwencja papieża Jana XXIII. Niemniej, z opisu wydarzeń poprzedzających Sobór wynika, że klimat sprzyjający zajęciu się tematem relacji chrześcijańsko-żydowskich – i później relacji do niechrześcijan – dojrzewał od dłuż-

<sup>282</sup> Zob. J.M. Oesterreicher, *Declaration on the Relationship of the Church to Non-Christian Religions*, s. 12–17.

<sup>283</sup> Zob. A. Tulej, *Drugi Sobór Watykański o Żydach i judaizmie*, s. 35–38; por. J.M. Oesterreicher, *Declaration on the Relationship of the Church to Non-Christian Religions*, s. 17–19.

szego czasu. Znaczące jest, że argumentacja teologiczna, którą jeszcze w latach dwudziestych traktowano jako obowiązującą i ze względu na którą odrzucono petycję stowarzyszenia *Amici Israel*, została później przez deklarację soborową uznana za nieodpowiednią i niezgodną z duchem Ewangelii. Aczkolwiek mogłoby się wydawać, że deklaracja *Nostra aetate* powstała w sposób przypadkowy oraz że decyzja o opracowaniu dokumentu zapadła w sposób pochopny i w duchu sprzecznym z wielowiekową tradycją teologiczną, przedstawiona tu historia rozwoju podejścia do niechrześcijan i w szczególności do wyznawców judaizmu pokazuje, że dokument jest owocem długiego rozwoju pewnych tendencji, które dopełniły się ze względu na szczególne okoliczności historyczne na przełomie XX wieku.

## ROZDZIAŁ II

### GENEZA DOKUMENTU

**W** tej części książki proponujemy analizę zarówno głosów (*vota*) biskupów i przedstawicieli Kościoła katolickiego z różnych części świata, odnoszących się do kwestii relacji z religiami niechrześcijańskimi, a nadesłanych w kontekście przygotowań do Soboru Watykańskiego II, jak i skomplikowanych losów samej debaty nad dokumentem, który ostatecznie został przegłosowany jako Deklaracja o stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich. Prześledzenie poszczególnych etapów prac soborowych z pewnością pomoże odkryć intencje ukryte za tym dokumentem i lepiej zrozumieć skondensowany, ale jakże pojemny tekst *Nostra aetate*.

#### 1. VOTA NADESŁANE NA SOBÓR

*Nostra aetate* to bardziej owoc soborowej debaty, niż wynik analizy *vot* nadsyłanych wcześniej do komisji przygotowawczej. Niemniej jednak, wśród licznych propozycji biskupów, uniwersytetów czy wyższych przełożonych zakonnych znalazły się głosy, które sugerowały konieczność soborowej interwencji w obszarze dialogu z religiami niechrześcijańskimi.

## 1.1. EPISKOPATY LOKALNE

Zgodnie z metodologią całej serii komentarzy soborowych apele biskupów dotyczące szeroko pojętych kwestii międzyreligijnych przedstawiamy w kluczu geograficznym. Zestawienie wypowiedzi hierarchów z Europy, Azji, Afryki, obu Ameryk i Oceanii pozwala uchwycić zróżnicowanie w podejściu do zjawisk religijnych poza chrześcijaństwem oraz ukazuje wyzwania stojące przed Kościołem w dobie rosnącej globalizacji i przemian kulturowych.

### 1.1.1. Europa

Francuski arcybiskup Jean-Julien Weber, diagnozując sytuację swojej diecezji oraz w ogóle świata zachodniego, zwrócił uwagę na zachodzące zmiany. Kiedyś świat obejmował Zachód, a szczególnie Europę, gdzie wiara i kultura chrześcijańska kształtowały moralność i umysł, a duchowieństwo cieszyło się wyjątkowym autorytetem. Świat stopniowo porzucił opiekę Kościoła i zaczął zmierzać w kierunku świeckości. Powstała nowa kultura, którą można nazwać materialistyczną i techniczną. Kościołowi katolickiemu przeciwstawiają się inne Kościoły chrześcijańskie, które dążą do zachowania jedności i ekspansji misyjnej. Przeciwko Zachodowi występują Arabowie ze swoją religią islamską, która również ma swoich propagatorów, narody czarnej Afryki, które szukają drogi do autonomii, i wreszcie Daleki Wschód, obejmujący całe Indie i ogromne Chiny, gdzie, jak mawiają, co sekundę rodzi się nowe dziecko<sup>1</sup>.

Niemiecki biskup Matthias Wehr sugerował, aby Sobór opisał sposoby, w jakie Kościół jako społeczność i poszczególni wierzący mogą angażować się w różne społeczności niekatolickie i niechrześcijańskie (*in societatis variis non-catholicis vel non-christianis versari possint*). Chodzi o to, aby nie lekceważąc niebezpieczeństw, mogli odważnie służyć Królestwu Chrystusa w ucziwej współpracy (*periculis*

<sup>1</sup> Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars I: Europa*, s. 410–411.

*non neglectis, honesta cooperatione Regno Christi fortiter deserviant*)<sup>2</sup>. Nie wyjaśnił, na czym miałyby polegać „uczciwa współpraca” (*honesta cooperatio*).

Szwajcarski biskup François Charrière zwrócił uwagę na znaczenie sposobu przedstawiania wiary chrześcijańskiej osobom, które chcą ją poznać, oraz na relacje z wyznawcami religii niechrześcijańskich. Tym pierwszym należy stopniowo (*gradatim*) prezentować istniejące w chrześcijaństwie podziały. Ta metoda przekazu odnosi się także do wszelkich kontaktów z wyznawcami religii niechrześcijańskich (*Quod valet de omni contactu cum asseclis omnium religionum non christianarum*). Wypowiedź biskupa Charrière w całości dotyczy jedności chrześcijan. Inne religie są jedynie wzmiankowane w kontekście sposobu kontaktu z nimi. Szersza perspektywa sugeruje, że chodzi o stopniowe i przemyślane prezentowanie chrześcijaństwa, ale w sposób jasny i – jak podkreślił biskup Lozanny, Genewy i Fryburga – jednoznaczny. Charrière przestrzegał przed pozostawieniem bez reakcji ataków na Kościół katolicki. Fałszywe religie nie mogą mieć zbytnej swobody do ich propagowania. Trzeba rozróżnić między „spokojną i pokojową interpretacją pewnej doktryny a nieokiełznanym, dzikim, oszczerczym propagowaniem, próbującym zwieść proste dusze”<sup>3</sup>. Podkreślił w ten sposób, że chrześcijańska władza publiczna może stosować przymus w celu ochrony wiary<sup>4</sup>.

Hiszpański biskup Leopoldo Eijo y Garay zauważył, że czasy wymagają gruntownej dogmatycznej refleksji nad Kościołem, zarówno w jego relacji do samego siebie, jak i do innych, w tym także do religii niechrześcijańskich (*ad alias religiones non christianas*). Nie rozwinął szerzej tej kwestii<sup>5</sup>.

<sup>2</sup> Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars I: Europa*, s. 666.

<sup>3</sup> D. Wąsek, M. Gilski, A. Nadbrzeżny, *Dignitatis humanae. Sobór Watykański II o wolności religijnej*, s. 83.

<sup>4</sup> Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars II: Europa*, s. 33–35.

<sup>5</sup> Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars II: Europa*, s. 214–215.

Józef Gawlina postulował powołanie komisji, która przygotowałaby kodeks relacji międzynarodowych. Zwrócił uwagę na fakt, że działania Piusa XII na rzecz pokoju przyniosły Kościołowi katolickiemu wielki autorytet wśród muzułmanów i pogan (*inter Islamitas et paganos magnam auctoritatem*), o czym – jak zaznaczył – miał okazję sam się przekonać podczas swoich podróży po Afryce i Azji<sup>6</sup>.

### 1.1.2. Azja

Birmański arcybiskup Victor Léon Jean Pierre Marie Bazin zauważył, że dzięki nowoczesnym środkom komunikacji ludzie w chrześcijańskich krajach Zachodu słyszą dziś wiele o religiach niechrześcijańskich. Jednakże apologetyka katolicka zdaje się być nadal niemal wyłącznie nastawiona przeciw protestantyzmowi i sekularyzmowi. Czyż obecne warunki nie wymagają, aby przyszli obrońcy wiary katolickiej, zarówno w seminariach duchownych, jak i w szkołach dla świeckich, poprawnie uczyli się, co jest dobre (*bona*), a co wadliwe (*defectuosa*) lub co najmniej niekompletne (*saltem incompleta*) w religiach niechrześcijańskich? W ten sposób można wykazać, że religia objawiona przez Chrystusa jest rzeczywiście wyjątkowa (*vere unica*) pośród wszystkich religii świata.

Buddyzm jest coraz częściej wymieniany wśród religii świata. Jednakże buddyzm, który kwitnie w Azji Południowej (tzw. buddyzm „hinayana” lub „theravada”) jako religia mas, znacznie różni się od doktryn ekspertów. Pierwszy jest formą przesądu (animizm), drugi zaś systemem ateistycznym. Zdaniem tych ekspertów Gautama Buddha zaprzeczał zarówno istnieniu Boga, jak i duszy ludzkiej. Oczywiście istnieją autorzy katoliccy (np. Otto Karrer, Romano Guardini, Jean Daniélou SJ, Henri de Lubac SJ), którzy przeczą tej interpretacji. Jeśli się nie mylę – pisał arcybiskup Rangun – potrzebne są jeszcze badania porównawcze, w których zostanie rozwinięty paralelizm między doktryną filozoficzną buddyzmu a niektórymi księgami Starego

<sup>6</sup> Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars III: Italia*, s. 866–867.

Testamentu. Bardziej owocne mogłoby być zbadanie paralelizmu między nauką głoszoną przez Gautamę Buddę a quasi-agnostycyzmem *Księgi Koheleeta* na temat nieśmiertelności duszy ludzkiej. We współczesnym, coraz bardziej złożonym świecie buddyzm wywiera wpływ zarówno na Wschodzie, jak i na Zachodzie. Apostolat intelektualny apologetów katolickich może być w niemałym stopniu wspomagany przez tego typu badania, jeśli uda się wykazać, że pierwotna doktryna buddyjska jest teistyczna, lecz niekompletna. Niech każdy kapłan na misjach, czy to obcokrajowiec, czy rodzimy, zrozumie, że niemało pomoże swemu apostołstwu i całemu Kościołowi, jeśli poświęci się, w miarę swych możliwości, studiowaniu religii niechrześcijańskich<sup>7</sup>.

Alfredo Lanfranchi postulował przygotowanie autentycznego wykładu religii chrześcijańskiej (*authentica Expositio Christianae Religionis*) przeznaczonego przede wszystkim dla niechrześcijan, a mianowicie dla tych, którzy, nawet jeśli nie są katechumenami albo jeszcze nimi nie są, pragną jednak poznać naszą świętą religię. Choć wykład ten powinien być wystarczająco obszerny, należy ująć go w jednym tomie. Powinien rzeczywiście używać argumentów apologetycznych, aby dowodzić podstawowych prawd, ale bez obalania błędów żadnej konkretnej religii. Na koniec należy przygotować krótszą broszurę, w której omówiono by ten sam materiał, lecz w prostszej formie, na potrzeby niewykształconych czytelników<sup>8</sup>.

Nicola Laudadio, biskup ze Sri Lanki, zwrócił uwagę na fakt, że niepodległość, jaką Cejlon uzyskał od rządu brytyjskiego, a także wynikające z tego konsekwencje, nadały ogromną witalność różnym religiom. Szczególnie religia buddyjska poczyniła i nadal czyni ogromne postępy. To nowe życie religii niekatolickich przejawia się szczególnie w pragnieniu i trosce niekatolików o oparcie szkolnego wykształcenia dzieci na zasadach religijnych, mianowicie na doktrynie buddyjskiej

<sup>7</sup> Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars IV: Asia*, s. 25–26.

<sup>8</sup> Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars IV: Asia*, s. 27.

w przypadku dzieci buddyjskich, na hinduizmie w przypadku hinduistów itd.

Pierwsi pionierzy katolickich misji, czując potrzebę posiadania tu i ówdzie jakiejś placówki, budowali szkoły wszędzie, ponosząc wielkie ofiary, nawet w miejscach, gdzie nie mieszkali katolicy. Obecnie w tych częściach świata szkoły katolickie wyróżniają się liczbą, skutecznością i postęmem. Obecnie – jak zauważył Laudadio – na Ceylonie prawo obliguje do przyjmowania do szkół bez żadnej dyskryminacji nie tylko dzieci katolickich, ale także dzieci niekatolików, niezależnie od ich wyznania. Ale ponieważ w szkołach uczy się dzieci wyłącznie religii katolickiej, niekatolicy, zwłaszcza buddyści, którzy dziś, podobnie jak inni, uważają religię za podstawę wychowania, widzą i mocno odczuwają, że ich własne dzieci są zaniedbywane, ponieważ nie mogą uczyć się własnej religii, podczas gdy dzieci katolickie codziennie otrzymują naukę swojej religii: to, jak twierdzą, jest niesprawiedliwe. A ponieważ ci niekatolicy, którym brakuje organizacji i ducha poświęcenia, nie są w stanie wybudować wielu nowych szkół dla swoich dzieci, pragnąc znaleźć lekarstwo na ten problem, proponują następujące rozwiązania:

- a) wszystkie szkoły powinny zostać przejęte przez rząd i uznane za „państwowe”. Choć trudno sobie wyobrazić, w jaki sposób takie rozwiązanie mogłoby zapewnić religijne podstawy edukacji ich dzieci, mają jednak wrażenie, że dzięki temu rozwiązaniu ich pociechy zostaną przynajmniej uwolnione od niebezpiecznego wpływu dzieci katolickich. Rozwiązanie to jest szczególnie pożądane i popierane przez komunistów;
- b) nauka religii musi być prowadzona we wszystkich szkołach, dla wszystkich uczniów, a zatem w katolickich szkołach religii muszą uczyć się nie tylko dzieci katolickie, ale także niekatolickie;
- c) rząd powinien wybudować więcej szkół dla uczniów każdej religii. W takim przypadku dzieciom wyznającym daną reli-

gię bezpośrednio lub pośrednio zabraniałyby się uczęszczania do szkół innych religii.

W odpowiedzi na te postulaty Laudadio sformułował własne propozycje. Skoro rozwiązanie pierwsze (a) należy odrzucić w każdym przypadku i trzeba mu się stanowczo przeciwstawić, to jeśli nie ma absolutnie żadnego innego środka, który mógłby uratować szkoły katolickie, czy byłoby sprzeczne z jakąś zasadą katolickiej doktryny – pytał Laudadio – gdyby katolicy po prostu pozwolili nauczycielom niebędącym katolikami nauczać swojej religii dzieci w katolickich szkołach? Czy nie można by tego rozwiązania preferować zamiast rozwiązania trzeciego (c)? Z powodu tego rozwiązania katolickie dzieci byłyby zmuszone do całkowitego odizolowania się od innych dzieci. A ponieważ katolików jest tak niewiele w porównaniu z innymi, takie rozstanie stanowiłoby wielką przeszkodę w późniejszych ludzkich sprawach, uniemożliwiającą podjęcie jakiejkolwiek pracy czy zdobycie zawodu, a także byłoby źródłem pokus. Można dodać, że ze względu na rozwiązanie trzecie (c), ponieważ liczba dzieci katolickich jest stosunkowo niewielka, można by utrzymać tylko kilka działających szkół: co również skłoniłoby wielu rodziców katolickich do posyłania swoich dzieci do szkół niekatolickich, które są lepsze od katolickich, zwłaszcza jeśli katolickie szkoły znajdują się w pewnej odległości od domów uczniów katolickich<sup>9</sup>.

Ignatius Philip Trigueros Glennie postulował jasne rozstrzygnięcie w odniesieniu do innych religii. Czy należy je całkowicie odrzucić i traktować z pogardą? Czy raczej należy je uważać za przygotowanie ewangeliczne?<sup>10</sup>

Japoński biskup Paul Yoshiyuki Furuya proponował usunięcie z przeszkód małżeńskich przeszkody różnicy kultu, a nawet różnicy religii, w regionach, w których liczba katolików jest bardzo mała. Niech wystarczy osąd roztropnego proboszcza, aby małżeństwo z oso-

<sup>9</sup> Por. *Antepraeparatoria. Volumen II. Pars IV: Asia*, s. 48–49.

<sup>10</sup> Por. *Antepraeparatoria. Volumen II. Pars IV: Asia*, s. 54.

bą niewierzącą było dozwolone, jeśli jest ona gotowa wypełnić przepisy prawa naturalnego i kościelnego<sup>11</sup>.

Ponieważ wielu – zaznaczył indyjski biskup George Alapatt – zwłaszcza w krajach misyjnych i tam, gdzie dopuszcza się tolerancję wobec wszystkich religii, twierdzi, że wszystkie religie to różne drogi prowadzące swoich wyznawców do prawdziwego Boga (*omnes religiones esse varias vias adducentes assecclas earum religionum ad verum Deum*), to katolicy muszą udowodnić fałszywość takiego twierdzenia i ogłosić, że religia katolicka jest jedyną prawdziwą religią objawioną przez Boga wśród wielu i tak różnych religii. Przekonanie innych o tym nie jest łatwym zadaniem, zatem katolicy powinni postępować rozważnie i nie obrażać nikogo. Wyznawcy innych religii twierdzą, że ich religia jest starsza od chrześcijaństwa. Protestanci z kolei twierdzą, że reformacja religii katolickiej była uzasadniona. Ale oprócz argumentów mających na celu przyciągnięcie niekatolików, najlepszym sposobem jest pielęgnowanie przyjacielskich stosunków i wprowadzanie braterskiej dyskusji. W tym celu pożądane jest tworzenie stowarzyszeń kosmopolitycznych, które będą pielęgnować bliskie relacje między członkami różnych religii. Będzie to szczególnie przydatne w zapobieganiu przenikaniu komunizmu i niszczeniu społeczności wyznających Boga<sup>12</sup>.

Indonezyjski biskup Pieter Jan Willekens, krytycznie oceniając zachodnie koncepcje związane z rozumieniem prawa własności, zwrócił uwagę, że z tego powodu cierpią nie tylko misjonarze. Ilustrując tę kwestię, odwołał się do wykupywania ziemi palestyńskiej przez Żydów na początku XX wieku. W efekcie mieszkańcy zostali zmuszeni do emigracji i szukania środków do życia gdzie indziej. Stąd wzięła się ta złość i nieprzejednana wrogość, która do dziś panuje między Arabami i Izraelitami<sup>13</sup>.

<sup>11</sup> Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars IV: Asia*, s. 78.

<sup>12</sup> Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars IV: Asia*, s. 210.

<sup>13</sup> Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars IV: Asia*, s. 266.

Paternus Nicholas Joannes Cornelius Geise, odwołując się do swojego ponad 20-letniego doświadczenia życia wśród dość fanatycznych (*satis „fanaticos”*) muzułmanów, zaznaczył, że modli się każdego dnia do Boga Najwyższego, aby Rzym podjął dyskretne, ale dobrze zorganizowane działania, które miałyby na celu poruszenie islamskich dusz. Mit o nienawracalności muzułmanów (*de inconvertibilitate Mahumetanorum*), w przekonaniu Geisego, znacznie osłabia działalność ewangelizacyjną katolików. Dziś te działania ograniczają się do wyjaśnień etyki naturalnej, aby nie wywołać gniewu wśród muzułmanów. „Pokornie proszę – pisał – aby takie działanie choćby pośrednie, zostało polecone misjonarzom przez Rzym jako prawdziwie misyjne. Niemało misjonarzy lekceważy takie działania, niemające na celu bezpośrednio chrztu, czego konsekwencją jest to, że jak w Indonezji – a widziałem to także w innych krajach islamskich – nie robią nic dla muzułmanów. Zastanawiam się, czy można znaleźć jakiś sposób mówienia i pisania o błędnych systemach poza Kościołem, który nie byłby szkodliwy dla tych, którzy błędzą w dobrej wierze. Błąd nie ma prawa; inaczej ma się jednak sprawa z błędzącym w dobrej wierze”<sup>14</sup>.

Internuncjusz apostolski w Pakistanie Emanuele Clarizio stwierdził, że należy pilnie poszukiwać sposobów nawrócenia muzułmanów. Należy wspierać i udzielać jak największego wsparcia instytucjom zajmującym się poznaniem doktryny islamu<sup>15</sup>.

Chiński biskup Ferdinando Fulgencio Pasini poświęcił sporo miejsca islamowi. Wszyscy dobrze wiedzą – zaznaczył – że nawet ci, którzy żyją wśród chrześcijan lub w ich pobliżu (i których przodkowie żyli przez stulecia) i utrzymują z nimi codzienne stosunki, nie ulegają w ogóle wpływowi chrześcijaństwa. Twierdzi się, że ich fanatyzm religijny ma głębokie korzenie, ale wydaje się, że po stronie katolickiej zrobiono zbyt mało, aby do nich dotrzeć, naprawdę zrozumieć ich umysły i sprawić, aby oni lepiej rozumieli katolików. Trzeba zrobić

<sup>14</sup> Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars IV: Asia*, s. 270–271.

<sup>15</sup> Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars IV: Asia*, s. 433.

wszystko, co możliwe, aby pomóc im zmniejszyć uprzedzenia wobec religii katolickiej i aby stopniowo, z pomocą Bożego miłosierdzia, mogli zacząć mieć o tej religii lepsze zdanie.

W Rzymie, pod zwierzchnictwem Kongregacji Nauki Wiary lub innej Świętej Kongregacji, należałoby utworzyć specjalne centrum studiów wyższych poświęcone wyłącznie islamowi, w którym zwracano by uwagę na dogłębną wiedzę we wszystkich kwestiach go dotyczących, a także starano by się stopniowo nawiązywać stosunki kulturalne z najważniejszymi instytutami studiów islamskich, których czasopisma, publikacje i studia byłyby przyjmowane i do których wysyłano by ich publikacje. Centrum kształciłoby księży w zakresie zaawansowanych studiów nad islamem i językiem arabskim, wyznaczonych przez przełożonych zakonów i instytutów działających wśród muzułmanów, którzy później nauczaliby i przygotowywali misjonarzy do wysyłania do muzułmanów.

Jednakże inni księża, wierni katolicy czy po prostu chrześcijanie, którzy z jakiegokolwiek powodu pragną poznać islam głębiej, również powinni zostać dopuszczeni. To samo centrum powinno jak najszybciej zadbać o utworzenie drugiej sekcji, podlegającej jego własnemu nadzorowi, w jednym mieście każdego narodu islamskiego, które zostanie uznane za bardziej odpowiednie, aby mogła ona bezpośrednio zdobywać i przekazywać wiedzę oraz realizować powyższe cele, w miarę możliwości lokalnie. W szczególności należy utworzyć w wyżej wymienionym centrum studiów, jak się to nazywa, sekcję działalności praktycznej, która będzie na bieżąco i stale podnosić wśród katolików wagę problemu nawracania muzułmanów, pobudzać ich do żarliwej modlitwy za nich i składania ofiar Bogu, a także publikować w katolickich czasopismach i publikacjach informacje, krótkie komentarze i inne stosowne materiały, aby tak poważny problem zawsze był aktualny wśród wiernych.

Pasini w kilku zdaniach odniósł się także do judaizmu. Jak zauważył, mniejsza część Żydów wykazuje obecnie tendencje do zachowań

faryzeuszy, podczas gdy większa codziennie popada w ateizm, przynajmniej w praktyce. Wszyscy jednak stanowczo twierdzą, że religia hebrajska i naród Izraela są jednym i tym samym z pniem tego samego ludu i wytrwale bronią ich przed zewnętrznymi zarazami<sup>16</sup>.

Wietnamski biskup Louis-Christian-Marie de Cooman, podejmując kwestię zasadności mianowania w jego kraju wikariuszy apostołskich, przedstawił statystyki porównawcze z krajami, w których takich wikariuszy nie ma. Według przybliżonych obliczeń w Japonii przypada jeden katolik na 300 mieszkańców, w Chinach jeden na 200, w Indiach jeden na 100, a w Wietnamie Północnym jeden na 11 mieszkańców. Jest to zatem proporcja znacznie przewyższająca proporcje odnotowane w Japonii, Chinach i Indiach. Poza tym przeciętna liczba katolików w każdym wikariacie apostołskim znacznie przekracza 100 000. W 1939 roku liczba katolików w samym wikariacie apostołskim Bui-chu, wynosząca 237 693, przekroczyła liczbę wszystkich katolików w całej Japonii<sup>17</sup>.

### 1.1.3. Afryka

Alphonse-Célestin-Basile Baud z Afryki równikowej zwrócił uwagę na fakt, że poganie, chociaż chcieliby słuchać Ewangelii, to jednak z braku kapłanów idą do mahometan albo komunistów. To zjawisko określił jako kwestię o ogromnym znaczeniu<sup>18</sup>.

Arcybiskup Bamako w Afryce Zachodniej Pierre Louis Leclerc określił Sudan mianem kraju animizmu, ale przede wszystkim islamu. Podkreślił, że jest zbyt mało księży, a chrześcijanie, których jest około 16 tysięcy, są rozproszeni. Niewielka liczba chrześcijan, obecność islamu i szybkie zmiany polityczne są przyczyną niechęci zgromadzeń zakonnych do przybycia na te tereny<sup>19</sup>.

<sup>16</sup> Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars IV: Asia*, s. 550–551.

<sup>17</sup> Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars IV: Asia*, s. 649–650.

<sup>18</sup> Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars V: Africa*, s. 17.

<sup>19</sup> Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars V: Africa*, s. 41–42.

Constant Quillard, prefekt apostolski z Afryki Zachodniej, postulował budowanie dobrych relacji z muzułmanami. Sugerował, aby szukać raczej tego, co wspólne, aniżeli tego, co dzieli. Miał na myśli budowanie wspólnego frontu do walki z ateistami i komunistami (*Duo sunt quae unioni favent: certamen contra atheistas et contra communistas*)<sup>20</sup>.

Algierski arcybiskup Léon-Etienne Duval zwrócił uwagę na fakt, że współcześnie wielu niekatolików, a dotyczy to zwłaszcza muzułmanów, darzy Kościół wielkim szacunkiem ze względu na jego naukę społeczną, autorytet Stolicy Apostolskiej i autentyczne miłosierdzie katolików. Interpretował to zjawisko jako potwierdzenie nauczania Soboru Watykańskiego I o wiarygodności Kościoła, który jest jakby znakiem wzniesionym dla narodów, zapraszającym do siebie tych, którzy jeszcze nie uwierzyli<sup>21</sup>. Duval podkreślił, że skoro zagrożone są fundamenty społeczeństwa, należy bronić godności osoby ludzkiej i zabiegać o pokój. Byłoby dobrze – przekonywał arcybiskup Algieru – żeby zwrócić się w tej kwestii nie tylko do katolików, ale do wszystkich ludzi dobrej woli. Należałoby wypracować normy współpracy między katolikami i niekatolikami, w kwestii zarówno przedmiotu tej współpracy (promowanie sprawiedliwości, obrona wiary w Boga, obrona etyki, wykonywanie dzieł miłosierdzia itp.), jak i niebezpieczeństwa synkretyzmu lub *communicatio in divinis*, czego należy unikać. Doświadczenie pokazuje, że wielu niekatolików chętnie współpracuje z katolikami, nawet w ściśle katolickich dziełach, i że w tej współpracy objawia im się prawda Kościoła Świętego<sup>22</sup>.

Georges-Louis Mercier wskazał na palący problem nawracania muzułmanów. Z bólem zauważył, że jak dotąd żadne zgromadzenie zakonne nie uczyniło z nawrócenia islamu swojego jednego celu. Problem leży prawdopodobnie w trudności przyswojenia kultury i języka

---

<sup>20</sup> Por. *Anteparaeparatoria. Volumen II. Pars V: Africa*, s. 92.

<sup>21</sup> Por. *Anteparaeparatoria. Volumen II. Pars V: Africa*, s. 100.

<sup>22</sup> Por. *Anteparaeparatoria. Volumen II. Pars V: Africa*, s. 102.

arabskiego. Islam pozostaje na progu Kościoła – pisał Mercier – stając się jego najtrudniejszym przeciwnikiem. Wydaje się jednak, że w wielu krajach na świecie – w takim stopniu jak w Afryce Północnej, a zwłaszcza w Algierii – doszło do takiego porozumienia i wspólnego życia między chrześcijanami i muzułmanami na wszystkich poziomach: rodzinnym, społecznym i politycznym<sup>23</sup>.

Bertrand Lacaste zwrócił uwagę na niebezpieczeństwo skoncentrowania się na działaniach komunizmu, tracąc z oczu islamską ekspansję w Afryce i na innych terenach. Islam podnosi głowę, zachęcany przez komunistów. Sprzyja mu także naiwność katolików, którzy przyznają islamowi wartość duchową równą chrześcijaństwu. Można by pomyśleć – kontynuował Lacaste – że domagają się od swoich chrześcijańskich braci, by mieli tyle samo siły w wierze i mocy w nadziei, co sami muzułmanie. Starają się pomniejszać istniejące między chrześcijaństwem a islamem różnice, podkreślając, że chociaż mahometanie nie uznają bóstwa Jezusa Chrystusa, to jednak traktują Go jako największego z proroków. Naiwni katolicy usiłują także marginalizować różnice w podejściu do Maryi, zwracając uwagę, że mahometanie, analogicznie jak chrześcijanie, traktują Ją jako Niepokalaną Dziewicę. Tymczasem między dogmatami obu tych religii istnieją granice nie do przekroczenia<sup>24</sup>.

Judaizm rabiniczny VII wieku, z kilkoma elementami nestoriańskimi, nie może sprawić, że katolicy zapomną o wyjątkowym bogactwie, jakim jest Chrystus i Jego Kościół w ekonomii zbawienia. Dlaczego – pytał Lacaste – pod pretekstem nieobrażania poczucia własnej wartości tych ludzi, którzy są naszymi braćmi w człowieczeństwie, mielibyśmy wzmocnić błąd, chwalać ludzi, którzy zbyt często są produktem naszej religijnej ignorancji lub wysoce podejrzanych ambicji doczesnych? Dlaczego nie potępić w islamie tego, co jest godne potępienia?<sup>25</sup>

<sup>23</sup> Por. *Anteparaeparatoria. Volumen II. Pars V: Africa*, s. 109.

<sup>24</sup> Por. *Anteparaeparatoria. Volumen II. Pars V: Africa*, s. 114.

<sup>25</sup> Por. *Anteparaeparatoria. Volumen II. Pars V: Africa*, s. 114.

Gambijski biskup Michael Joseph Moloney postulował zajęcie się kwestią muzułmanów, ponieważ, jak zaznaczył, jego diecezja jest bardzo mała, a jej mieszkańcami są głównie muzułmanie. Wyraził przekonanie, że apostołat wśród muzułmanów jest niewystarczający między innymi z następujących powodów: a) misjonarze nie głoszą Ewangelii bezpośrednio muzułmanom, zadowalając się dziełami charytatywnymi (np. sierocińcami, szpitalami, szkołami), czego rezultatem jest jedynie wdzięczna pamięć o korzyściach, a nie nawrócenie; b) muzułmanie utożsamiają chrześcijaństwo z kulturą zachodnią; c) Kościół w Afryce w zasadzie utrzymuje kontakty jedynie z niewykształconymi muzułmanami, z tymi, którzy nie rozumieją nauk ani Jezusa Chrystusa, ani Mahometa.

W odpowiedzi na taki stan rzeczy Moloney proponował, aby podjąć dyskusję ze światem muzułmańskim na poziomie uczonych. Widział potrzebę zajęcia się dwoma kwestiami: rozprzestrzenianiem się materializmu, któremu sprzeciwiają się zarówno chrześcijanie, jak i mahometanie, a także statusem Jezusa Chrystusa i Najświętszej Maryi Panny w Koranie<sup>26</sup>.

Proprefekt apostolski w Kenii Patrick Cullen zwrócił uwagę na dynamiczne rozprzestrzenianie się islamu wśród rdzennych Afrykańczyków zarówno w Afryce Zachodniej, jak i Wschodniej. Wobec tego faktu postulował powołanie komisji, która zajęłaby się tym „niebezpieczeństwem” (*periculum*). Powinna ona podjąć dwa zagadnienia: a) zbadać tę kwestię i poinformować ordynariuszy o tym, co konieczne, aby zapobiec deprawacji wiernych; b) zająć się kwestią możliwości doprowadzenia mahometan do prawdziwej wiary<sup>27</sup>.

Libijski biskup Ernesto Aurelio Ghiglione zwrócił uwagę na dynamicznie rozwijające się studia islamskie (*studia islamica*). Zaznaczył,

<sup>26</sup> Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars V: Africa*, s. 215.

<sup>27</sup> Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars V: Africa*, s. 265–266.

że wśród katolików brakuje ludzi kompetentnych (*viri periti*), którzy byliby w stanie dyskutować na tematy islamskie<sup>28</sup>.

Nigeryjski biskup Anthony Gogo Nwedo zwrócił uwagę na konieczność wypracowania metody walki (*methodus pugnandi*) z doktryną Mahometa. Postulował przygotowanie księży do podjęcia tego zadania<sup>29</sup>.

Lawrence Pullen Hardman, biskup Zomba w Malawi, zaproponował podjęcie działań na rzecz poszukiwania najlepszej drogi (*via optima*) doprowadzenia muzułmanów, zwłaszcza tych żyjących na terytoriach Afryki, do doktryny Chrystusa. W tym celu należałoby ustanowić specjalną komisję lub instytut, którego zadaniem będzie zbadanie podstawowych zasad doktrynalnych (*principia fundamentalia doctrinarum*) i wypracowanie metody ewangelizacji mahometan. Będzie chodziło o poszukiwanie środków do zwalczania tej herezji i znalezienie metody ewangelizacji specjalnie dostosowanej do nawracania muzułmanów. Ponieważ – jak zaznaczył Hardman – muzułmanie traktują Najświętszą Maryję Pannę ze szczególną czcią, ta komisja lub instytut powinny być poświęcone Matce wszystkich ludzi<sup>30</sup>.

Augusto Fermo Azzolini, prefekt apostolski w Sierra Leone, zwrócił uwagę na pojawiające się w publikacjach i podczas spotkań utożsamianie islamskiego monoteizmu z chrześcijańskim monoteizmem i traktowanie tego pierwszego jako pomostu (*pons*) do chrześcijaństwa. Koncepcja mahometańska, jak zauważył, zawiera błąd co do natury i wewnętrznego życia Boga, a ustępstwa i udawanie niektórych katolików, zamiast sprzyjać prawdzie i jedności, prowadzą do pewnego religijnego synkretyzmu. Być może należy poszukiwać bardziej odpowiedniego sposobu na wyraźne pokazanie i obalenie błędów i mitów, które zostały wprowadzone do tekstu koranicznego i tradycji

<sup>28</sup> Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars V: Africa*, s. 276.

<sup>29</sup> Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars V: Africa*, s. 353.

<sup>30</sup> Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars V: Africa*, s. 371.

islamskich, zawsze jednak zachowując chrześcijańską miłość bliźniego i uprzejmość<sup>31</sup>.

Venanzio Francesco Filippini, biskup z Somalii, dał świadectwo swojego życia wśród muzułmanów, wśród których spędził 46 lat. Zwykle – jak zaznaczył – widzi się w nich tylko zło i powszechnie uważa się, że nic nie można zrobić dla ich nawrócenia. Zawsze mówi się źle o ich założycielu, Mahomecie, i o Koranie, postrzegając ich jako wrogów. W ten sposób nie da się przełamać istniejącej nienawiści. Moim zdaniem, stwierdził Filippini, nie należy patrzeć tylko na zło, ale również rozważyć dobro, które uczynił Mahomet: zniszczył idoliatrię, szerzył kult prawdziwego Boga, tak jak Żydzi. Koran zawiera dobre zasady i prawdy, w dużej mierze zaczerpnięte ze Starego Testamentu, a także z Nowego. Można zaobserwować u poszczególnych mahometan dobro, które czynią: modlą się, chodzą do meczetu, dają jałmużnę, poszczą i kochają się nawzajem. Dlatego, kontynuował swoją myśl biskup z Somalii, nasze uczucia wobec nich powinny być pełne zrozumienia, litości i miłosierdzia. Nasze przemówienia powinny uwydatniać dobro i prawdę w ich religii, podkreślając podobieństwa między nią a chrześcijaństwem. Ponadto należy czynić dobro wszystkim, a zwłaszcza: chorym, ubogim, opuszczonym dzieciom, poprzez kliniki, szpitale, żłobki, sierocińce, szkoły różnych szczebli, internaty, stołówki, jałmużnę i wszystko, co może prowadzić do odkrycia miłosierdzia Chrystusa. Dzięki tym dziełom charytatywnym i pomocowym misjonarzy i siostry w Somalii, gdzie prawie wszyscy są muzułmanami, osiągnęli bardzo dobre wyniki: są bardzo szanowani i lubiani, muzułmanie mają tendencję do powierzania im swoich dzieci, zarówno w szkołach, jak i na uczelniach, nie martwiąc się zbyt-  
nio o religię. Jest też trochę konwertytów i wielu sympatyków naszej religii. W sposób legalny przekazują nam opuszczone dzieci, które są chrzczone i wychowywane po chrześcijańsku. Jest wielu somalijskich chrześcijan zatrudnionych w urzędach państwowych, a także na od-

---

<sup>31</sup> Por. *Antepraeparatoria. Volumen II. Pars V: Africa*, s. 436.

powiedzialnych stanowiskach i cieszą się szacunkiem. Wszystkie władze, nawet te najwyższe, doceniają chrześcijan. To jest owoc, którym misja obdarzyła somalijskich muzułmanów. Myślę – podkreślił Filipini – że jest to najlepszy apostołat dla naszych braci muzułmanów (*nostrī fratelli musulmani*)<sup>32</sup>.

Sudański biskup Ireneus Wien Dud wskazał dwa główne problemy Afryki, a mianowicie: komunizm i islamizm (*Islamismus*). Ten pierwszy szerzy się na uniwersytetach, tak że wykształceni w sposób komunistyczny stają się później liderami tego systemu w swoim kraju. Islamizm z kolei oferuje lepsze warunki socjalne i stwarza lepsze możliwości<sup>33</sup>.

#### 1.1.4. Ameryka Północna i Środkowa

Kanadyjski kardynał Paul-Émile Léger zwrócił uwagę na konieczność zmiany języka religijnego. Powołując się na aprobatę Stolicy Apostolskiej dla prób wyrażenia doktryny katolickiej w języku zrozumiałym dla wyznawców konfucjańskich i bramińskich filozofii, jaką uzyskali ojciec Ricci w Chinach i ojciec de Nobili w Indiach, postulował elastyczność i podjęcie wysiłków na rzecz wyrażenia doktryny katolickiej w języku niescholastycznym<sup>34</sup>.

Sugerując podjęcie przez Sobór kwestii relacji państwa i Kościoła, meksykański biskup Ferdinando Ruiz y Solórzano zaproponował przyznanie boskiego, jedyne i wyłączne prawa dla religii prawdziwej (*Ius divinum, unicum et exclusivum verae religionis*) i odmowę tego prawa dla religii fałszywych (*eiusdem iuris falsis religionibus denegatio*)<sup>35</sup>. Użycie liczby pojedynczej sugeruje istnienie tylko jednej religii prawdziwej.

<sup>32</sup> Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars V: Africa*, s. 445–446.

<sup>33</sup> Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars V: Africa*, s. 466.

<sup>34</sup> Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars VI: America Septemtrionalis et Centralis*, s. 47.

<sup>35</sup> Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars VI: America Septemtrionalis et Centralis*, s. 241.

Amerykański biskup Walter Andrew Foery zasugerował, aby Sobór zachęcił Żydów i dysydentów do przyjęcia wiary. Nie rozwinął szerzej tej kwestii<sup>36</sup>.

Haitański biskup Albert-François Cousineau zwrócił uwagę na pochodzący z Afryki synkretyzm religijny i folklorystyczny rozpowszechniony na Haiti. Miał na myśli voodoo, które określił mianem przesądu (*superstitio*). Większość Haitańczyków czci jednego Boga, dobrego i wszechmocnego, a jednocześnie czci niższe duchy, mieszając to z kultem wielu świętych i Najświętszej Maryi Panny<sup>37</sup>. Ten sam problem (związany z voodoo) zasygnalizował arcybiskup François-Marie-Joseph Poirier. W formalizmie, przesądach, a czasem głupocie i prowokacji dostrzegął zagrożenie dla rozwoju Kościoła na Haiti. Postulował większą stanowczość w działaniu Rzymu wobec tego zagrożenia. Według arcybiskupa poszukuje się dziś liczb bez jakości, w efekcie jutro nie znajdzie się nic zdrowego, trwałego i stanowiącego powód do chluby<sup>38</sup>.

Albert-Marie Guiot krytycznie ocenił ponad 80 lat apostołatu na Haiti, podkreślając, że większość tak zwanych „nawróconych” nie wyrzekła się swoich afrykańskich wierzeń i chociaż twierdzą, że są gorliwymi katolikami, to jednak nadal potajemnie służą swoim pogańskim bóstwom, aby nie wywołać ich zemsty. Miał na myśli kult bóstw opiekuńczych w ramach voodoo. Czy mamy prawo – pytał Guiot – chrzcic dzieci, których rodzice praktykują powierzchowne chrześcijaństwo, a przede wszystkim voodoo, czyli podwójną religię, aby zapewnić sobie podwójną ochronę? A czy praktykującym voodoo można udzielać Komunii świętej?<sup>39</sup>

---

<sup>36</sup> Por. *Antepraeparatoria. Volumen II. Pars VI: America Septemtrionalis et Centralis*, s. 458.

<sup>37</sup> Por. *Antepraeparatoria. Volumen II. Pars VI: America Septemtrionalis et Centralis*, s. 567.

<sup>38</sup> Por. *Antepraeparatoria. Volumen II. Pars VI: America Septemtrionalis et Centralis*, s. 574–575.

<sup>39</sup> Por. *Antepraeparatoria. Volumen II. Pars VI: America Septemtrionalis et Centralis*, s. 576–577.

### 1.1.5. Ameryka Południowa i Oceania

Ekwadorski biskup Leonidas Eduardo Proaño Villalba postawił pytanie, do kogo należy skierować zaproszenie do jedności. W jego przekonaniu adresatami winni być: a) bracia odłączeni: protestanci i schizmatycy; b) lud żydowski (*populo Iudaeorum*); c) narody pogańskie; d) narody komunistyczne; e) wierni katolicy, którzy przyznają się do błędów w myśleniu lub postępowaniu. Uzasadnił to zaproszenie skierowane do wszystkich przekonaniem, że Kościół tworzą wszyscy wierni ochrzczeni w Chrystusie, a wszyscy ludzie, nawet ci, którzy nie są ochrzczeni, są potencjalnymi członkami Chrystusa<sup>40</sup>.

Brazylijski biskup Benedito Zorzi opowiedział się za koniecznością potępienia przez Sobór współczesnych błędów, takich jak spirytyzm, afrykański fetyszyzm albo umbandyzm (*feticismi afrorum seu umbandismi*)<sup>41</sup>.

Geraldo de Proença Sigaud do zagrożeń zaliczył m.in. międzynarodowy judaizm. Potępił wszelkie prześladowania Żydów z powodu ich religii lub z powodów etnicznych. Kościół, jak podkreślił, jest przeciwny „antysemityzmowi”. Nie może jednak ignorować faktów z przeszłości i jasnych oświadczeń międzynarodowego judaizmu, którego przywódcy występowali przeciwko Kościołowi. Pieniądze, periodyki informacyjne, polityka światowa znajdują się w dużej mierze w rękach Żydów. Chociaż są największymi kapitalistami i z tego powodu powinni być największymi przeciwnikami Rosji i komunizmu, to jednak raczej pomagają mu w zwycięstwie. Czy należy na to – pytał brazylijski biskup – odpowiedzieć nienawiścią? Nie. Ale trzeba wykazywać się czujnością, jasnością i podejmować metodyczną oraz

<sup>40</sup> Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars VII: America Meridionalis – Oceania*, s. 24–25.

<sup>41</sup> Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars VII: America Meridionalis – Oceania*, s. 165.

systematyczną walkę z Nieprzyjacielem Człowieka (*Inimici Hominis*), którego tajną bronią jest hipokryzja<sup>42</sup>.

Avelar Brandão Vilela postulował określenie z większą jasnością (*maiore cum claritate*) i wzięciem pod uwagę wymagań współczesności stanowiska Kościoła w odniesieniu do religii niechrześcijańskich<sup>43</sup>.

Australijski biskup Edward John Doody postulował powołanie komisji zarówno dla różnych wyznań chrześcijańskich, jak i dla religii niechrześcijańskich, tak aby wszystkim otworzyć drogę do Kościoła. Zaznaczył, że Żydom, muzułmanom i buddystom trudniej jest nawrócić się na wiarę (*difficilius ad Fidem convertuntur*)<sup>44</sup>.

## 1.2. WYŻSI PRZEŁOŻENI ZAKONNI

Maurus Valiyaparambil, przełożony generalny Karmelitów Maryi Niepokalanej, zwrócił uwagę na pozytywną wartość religii naturalnych (*valor positivus religionum naturalium*). Według niego nie tylko należy nie doceniać pozytywnej wartości religii naturalnych, ale formy religii naturalnej (*formae religionis naturalis*), o ile można je uzasadnić, powinny być ukazywane jako opatrnościowe przygotowanie do objawienia, w którym znajdują swoje uzupełnienie i doskonałość (*suum complementum et perfectionem*). Religia objawiona powinna być ukazana w całości jako prawdziwa realizacja całego dążenia człowieka do doskonałości<sup>45</sup>.

---

<sup>42</sup> Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars VII: America Meridionalis – Oceania*, s. 184.

<sup>43</sup> Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars VII: America Meridionalis – Oceania*, s. 262.

<sup>44</sup> Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars VII: America Meridionalis – Oceania*, s. 581–582.

<sup>45</sup> Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars VIII: Superiores generales religiosorum*, s. 255.

### 1.3. UNIWERSYTETY

Papieski Instytut Biblijny zabrał głos w kwestii ludu Izraela. Na wstępie postulowano, aby to zagadnienie podjąć w kontekście ekuumenizmu. Chrześcijanie powinni być nazywani prawdziwymi potomkami duchowego Izraela (*genuini descendentes Israëlīs spiritualis*) oraz autentycznymi dziedzicami wiary zarówno Abrahama, jak i Jakuba, zwanego przez Apostoła „Izraelem Bożym” (Ga 6, 16). Dlatego wyznanie chrześcijańskie powinno być słusznie nazywane, jak w liturgii Wielkiej Soboty, „godnością Izraela” (*Israëlitica dignitas*). Jednakże nie tylko lud żydowski jako taki nie może być nazywany „odrzuconym”, ponieważ część z niego już się nawróciła w tym czasie (Rz 11, 1–2), ale także wiadomo, że sama niewierząca część nie pozostanie niewierząca: ponieważ Apostoł kilkakrotnie, w stanowczych i niepodważalnych słowach, potwierdza, że owa część ostatecznie nawróci się do Chrystusa (Rz 11, 15.25–26). Tego rodzaju doktryna, która z pewnością należy do depozytu wiary, ale nigdy nie została ogłoszona przez Magisterium Kościoła, obecnie wydaje się być w stanie skutecznie przeciwdziałać wielu uprzedzeniom, które sprzyjają antysemityzmowi. I niech wszyscy wierni chrześcijanie zostaną upomniani, idąc za przykładem samej władzy kościelnej, aby starannie unikali tych sposobów mówienia w tej sprawie, które mogłyby zostać uznane za obraźliwe.

Wyjaśniając tę kwestię, Biblicum odwołało się do trzech zdarzeń: a) 19 maja 1959 r. Święta Kongregacja Obrzędów zadekretowała, że należy wprowadzić zmiany w Mszałe Rzymskim w modlitwach o nawrócenie Żydów z Wielkiego Piątku (wprowadzono tekst: „Wszehmogący i wieczny Boże, który również Żydów nie odrzucasz od swojego miłosierdzia”); b) 27 listopada 1959 r. Święta Kongregacja Obrzędów zadekretowała, że następujące formuły w Rytuale Rzymskim zostaną zniesione: „Odrzuć żydowską przewrotność, odrzuć hebrajski przesąd”; c) 18 lipca 1959 r. Święta Penitencjaria Apostolska nakazała usunięcie dwóch zdań z Aktu poświęcenia rodzaju ludzkiego

Najświętszemu Sercu Jezusa, a w szczególności następujących słów dotyczących narodu żydowskiego: „synowie tego narodu, który przez tak długi czas był narodem wybranym”.

W uzasadnieniu stwierdzono, że: a) u wielu katolików w katechezie lub kazaniach nierzadko pojawiają się stwierdzenia na temat „przekleństwa”, „odrzućcia” lub „odpowiedzialności zbiorowej” narodu żydowskiego, jakby na przykład byli skazani na życie w błędzie aż do końca świata (męka Chrystusa jest bowiem często opowiadana tak, jakby tylko Żydzi byli „odpowiedzialni” za śmierć Chrystusa, podczas gdy Katechizm Soboru Trydenckiego wyraźnie stwierdza, że prawdziwą przyczyną śmierci Chrystusa były nasze grzechy); b) błąd ostatecznego odrzućcia ludu wybranego, który był kiedyś niemal powszechny wśród protestantów, zwłaszcza kalwinistów, wkraść się również do katolików: być może nawet teraz wielu myśli, że lud Izraela został definitywnie odrzućcony, co w rzeczywistości spowodowane jest błędną interpretacją niektórych miejsc w Nowym Testamencie, takich jak: Mt 27, 25; 1 Tes 2, 16; Rz 9, 22 (nie uwzględnia się natomiast Rz 11, 12.15.25)<sup>46</sup>.

Urbanianum, podejmując zagadnienia z obszaru misyjnej działalności Kościoła, przedstawiło krótko elementy duchowe i ascetyczne obecne w innych religiach. Chodziło o konfucjanizm, taoizm, buddyzm. Wskazano zarówno elementy wartościowe, podobne do chrześcijaństwa, jak i różnice.

Przedstawiając duchowość konfucjańską, podkreślono, że koncepcja Boga w konfucjanizmie pozostała monoteistyczna i duchowa od zarania chińskiej cywilizacji aż do ostatnich lat tego stulecia. Klasyczne księgi konfucjańskie ukazują najwyższego, duchowego Boga, władcę wszechświata. Ten Bóg bliższy jest Bogu chrześcijańskiemu niż koncepcja Boga starożytnych Greków i Rzymian. Jest Bogiem widzianym i poznawanym przez rozum bez objawienia. Z koncepcji

---

<sup>46</sup> Por. *Anteparaeparatoria. Volumen IV. Pars I: Universitates et Facultates in Urbe I*, s. 131–132.

Boga konfucjanizm wyprowadził prawo naturalne, naturę ludzką, sumienie i cnoty moralne. Jego nauki są zgodne z etyką chrześcijańską i są najdoskonalszymi naukami moralnymi, jakie ludzki rozum może wytworzyć w świetle naturalnym. Szkoła konfucjańska uczyła Chińczyków, aby wszystkie swoje działania kierowali ku czci rodziców. Według Konfucjusza należy służyć rodzicom jak niebu i służyć niebu jak rodzicom. Stąd istotnym elementem moralności konfucjańskiej jest miłość synowska. Dlatego winna ona zajmować sporo miejsca w kulturze chińskich katolików.

Zachodnia asceza chrześcijańska rozkoszuje się porównywaniem miłości duszy do Jezusa Chrystusa z miłością oblubienicy do męża. Takie ujęcie jest obce dla Chińczyków, którzy uważają śpiewanie o miłości małżeńskiej za niestosowne. Tego typu język obraża ich wrażliwość. Dla nich synowska pobożność wobec Boga mogłaby synteżować całe oddanie i miłość duszy do Stwórcy<sup>47</sup>.

Prezentując duchowość taoistyczną, zwrócono uwagę na podobieństwo między terminem „Tao” a Słowem Bożym. Tak właśnie przetłumaczono na chińskie pojęcie „Słowo” z Prologu Ewangelii według św. Jana, nie znajdując innego lepszego terminu.

Po przekształceniu Tao w osobę Boskiego Słowa mistycyzm taoistyczny może również zostać przekształcony w chrześcijańskie życie mistyczne. Taoistyczny mistycyzm napenił chińskich poetów poczuciem naturalnego piękna, a Chińczyków radością z ubóstwa. Wszystko, czego potrzeba, to nadać nadprzyrodzone znaczenie taoistycznemu duchowi oderwania od rzeczy ziemskich, radosnej prostoty i zjednoczenia z absolutem. Chociaż mistycyzm taoistyczny ma naturalny porządek i panteistyczne znaczenie, to jednak poszukiwanie zjednoczenia z absolutem i duch wyższości nad ziemskimi rzeczami są również dwoma cennymi elementami chrześcijańskiego mistycyzmu<sup>48</sup>.

<sup>47</sup> Por. *Antepraeparatoria. Volumen IV. Pars I: Universitates et Facultates in Urbe I*, s. 490–491.

<sup>48</sup> Por. *Antepraeparatoria. Volumen IV. Pars I: Universitates et Facultates in Urbe I*, s. 491.

Pochylając się na duchowością buddyjską, zwrócono uwagę na początkowe wrażenie zasadniczej różnicy między tradycją buddyjską a doktryną chrześcijańską. Wrażenie to jest z pewnością prawdziwe, jeśli chodzi o spojrzenie na buddyzm jako całość. Analiza poszczególnych aspektów pozwala jednak zauważyć w doktrynie buddyjskiej wiele dobrych elementów godnych podjęcia przez chrześcijaństwo. Poczucie przestarzałości i goryczy rzeczy tego świata jest również podzielane przez chrześcijańskich ascetów, aby pobudzić dusze do wzniesienia się do wyższego świata. Surowa dyscyplina umartwiania i życie monastyczne z jego obowiązkami posłuszeństwa, ubóstwa i czystości przez wieki przygotowywały chińskie dusze do chętnego przyjęcia chrześcijańskiego życia religijnego. Buddyjska praktyka kontemplacji dostarcza metody i wspaniałej ścieżki do chrześcijańskiego uczniostwa. Człowiek, który praktykuje buddyjską kontemplację, z jednej strony pozbawia się zmysłowych i duchowych przyjemności i pragnień, a z drugiej koncentruje się na kontemplacji. Ta metoda prowadzi do doktryny świętego Jana od Krzyża. Ten wielki mistyczny doktor uczy oczyszczenia zmysłów i biernego oczyszczenia ducha, aby móc przeniknąć do życia oświecającego i jednoczącego. Ważąc te trzy etapy chrześcijańskiego życia ascetycznego: oczyszczenie, oświecenie i zjednoczenie, doktor Wu twierdzi, że znajduje podobieństwo w buddyzmie. Rzeczywiście, buddyzm również naucza trzech etapów życia ascetycznego: umartwienia, koncentracji i mądrości. Prawdziwy Chińczyk jest bardziej skłonny do życia chrześcijańskiego niż zachodni ateista. Tak więc tradycyjna chińska kultura jest bliższa chrześcijaństwu niż ateistycznym i materialistycznym doktrynom Zachodu<sup>49</sup>.

Uniwersytet katolicki w Leuven zwrócił uwagę nie tylko na wartość religii niechrześcijańskich, ale i na korzyść płynącą ze współpracy z nimi w walce z ateizmem. Ponieważ dzisiejsi badacze historii porównawczej religii zgodnie przyznają, że wielkie religie niechrześci-

---

<sup>49</sup> Por. *Antepraeparatoria. Volumen IV. Pars I: Universitates et Facultates in Urbe I*, s. 491–492.

jańskie zawierają wiele elementów o autentycznie religijnej wartości (*magnas religiones non-christianas plura elementa valoris authentice religiosi continere*), a negatywna postawa wobec nich odwołuje ludzi do dobrej woli od prawdziwej religii katolickiej, zamiast do niej prowadzić, biorąc ponadto pod uwagę korzyść, jaka wynikłaby dla prawdziwego naturalnego i nadprzyrodzonego dobra ludzkości ze wspólnej walki wszystkich religii z panującym w naszych czasach ateizmem, należy mieć nadzieję, że Sobór, po powtórzeniu ostrzeżenia przed indyferentyzmem w sprawach religijnych, oświadczy również, że w religiach, nawet niechrześcijańskich, można rozpoznać napływ łaski nadprzyrodzonej, a nawet „przygotowanie do ewangelii” (*praeparationem evangelicam*)<sup>50</sup>.

Wydział teologiczny uniwersytetu w Baltimore wyraził przekonanie o konieczności zaproszenia do współpracy nie tylko protestantów i dysydentów, ale i Żydów oraz muzułmanów, tak aby można było podjąć wspólny wysiłek w celu znalezienia rozwiązania współczesnych problemów, które dotyczą wszystkich<sup>51</sup>.

Papieski Uniwersytet Poonense zaproponował, aby dokładniej określono relację między jedyną religią objawioną i jej depozytem wiary a innymi religiami i ich wartościami moralnymi i religijnymi (*alias religiones earumque valores morales et religiosos*)<sup>52</sup>.

Wydział teologiczny uniwersytetu we Fryburgu Szwajcarskim poświęcił sporo miejsca kwestii antysemityzmu i konieczności jego zwalczania. Ponieważ – jak napisano – antysemityzm, odradzający się raz po raz na przestrzeni wieków, w naszych czasach przybrał formę ludobójstwa, a wielu chrześcijan w jakiś sposób w tym uczestniczyło (*huic multi etiam christiani sive re sive intentione aliquo modo collabo-*

<sup>50</sup> Por. *Antepaeparatoria. Volumen IV. Pars II: Universitates et Facultates extra Urbem*, s. 169.

<sup>51</sup> Por. *Antepaeparatoria. Volumen IV. Pars II: Universitates et Facultates extra Urbem*, s. 636.

<sup>52</sup> Por. *Antepaeparatoria. Volumen IV. Pars II: Universitates et Facultates extra Urbem*, s. 727.

*raverint*), i ponieważ wiadomo, że nauczanie religii, nie tylko wśród dzieci, ale także wśród dorosłych, nie wyjaśnia wystarczająco pewnych prawd dotyczących narodu żydowskiego, a tym samym nie chroni chrześcijan przed niebezpieczeństwem myślenia i odczuwania fałszywie lub źle o Żydach (*contra periculum falso vel male cogitandi et sentiendi de Iudaeis*), wydaje się stosowne przypomnienie następujących punktów, zwłaszcza tym, którym powierzono nauczanie religii:

1. Nie można bez różnicowania (*sine distinctione*) stwierdzić, że „Żydzi odrzucili i zabili Jezusa”. Ale należy nauczać:
  - a) Syn Boży stał się człowiekiem w łonie Dziewicy Żydowskiej,
  - b) Apostołowie i większa część wierzących wczesnego Kościoła wywodziła się z narodu żydowskiego,
  - c) chociaż religijni i polityczni przywódcy narodu żydowskiego odrzucili i potępiłi Jezusa, większość Izraelitów nie była świadoma tej zbrodni,
  - d) winy za tę zbrodnię popełnioną przez niektórych ich przodków nie można przenieść na współczesne dzieci narodu żydowskiego,
  - e) powszechna walka między światłem a ciemnością osiąga punkt kulminacyjny w odrzuceniu i potępieniu narodu żydowskiego przez naszego Pana, tak że nawet dzisiaj każda osoba, w jakiej mierze otrzymuje albo odrzuca światło zbawienia, uczestniczy w przyjęciu lub odrzuceniu Zbawiciela przez niektórych członków Jego ludu.
2. Nie można twierdzić, że „wierzący spośród pogan są wybrani na miejsce narodu izraelskiego” (w tym kontekście przywołano szereg cytatów z Listu św. Pawła Apostoła do Rzymian: 9, 4–5; 11, 16–24). Aby relacje życzliwości i miłości mogły istnieć między Żydami i chrześcijanami, jest wysoce pożądane, aby wszyscy chrześcijanie zostali pilnie wprowadzeni

do Starego Testamentu, który jest wspólnym dziedzictwem zarówno Kościoła, jak i ludu żydowskiego.

3. Nie można twierdzić, że „lud Izraela został na zawsze odrzucony przez Boga” (w tym kontekście zacytowano Pawłowe zapowiedzi zbawienia całego Izraela (Rz 11, 25–26), przyczyny jego zaślepienia (Rz 11, 11), a także wybranie i umiłowanie ze względu na ojców (Rz 11, 28–29)). Dlatego nie jest dopuszczalne w nauczaniu chrześcijańskim pominięcie, jak to się bardzo często zdarza, wzmianki o wyżej wymienionym prorocत्वie św. Pawła, które najlepiej wyraża znaczenie faktu, że lud Izraela przetrwał do dnia dzisiejszego. Wszyscy chrześcijanie powinni również zanosić żarliwe modlitwy przed Bogiem, aby to prorocत्वo mogło się spełnić, a lud Izraela mógł zostać umieszczony na wybranym miejscu zarezerwowanym dla niego w Kościele Chrystusa (*populus Israel ponatur in locum electum in Ecclesia Christi ei reservatum*)<sup>53</sup>.

#### 1.4. VOTA Z POLSKI

Spośród ponad 40 głosów, które napłynęły z Polski, tylko jeden – Stefana Wyszyńskiego – zawierał odniesienia do kwestii innych religii. Prymas Polski sugerował:

- a) aby Stolica Apostolska i Sobór Ekumeniczny wydały uroczystą deklarację i wysłały ją do wszystkich przełożonych każdej chrześcijańskiej herezji i każdej religii, do filozofów i do uczonych mężów o znanym autorytecie, zapraszając ich do poznania Ewangelii Jezusa Chrystusa;
- b) aby dodano do niej krótki przegląd historyczny sekty lub religii, w którym należy opisać początek sekty lub religii i jej wpływ na kulturę ludzką oraz rozwój moralności;

---

<sup>53</sup> Por. *Antepreparatoria. Volumen IV. Pars II: Universitates et Facultates extra Urbem*, s. 784–786.

- c) aby wskazano dogmaty i doktryny moralne wspólne Kościołowi i danej herezji, religii lub systemowi filozoficznemu;
- d) aby w orędziu skierowanym do przełożonych religii naturalnych i uczonych dokładnie wyjaśniono naukę Kościoła o relacji między rozumem a objawieniem nadprzyrodzonym, dodając do tego problemu perspektywę historyczną;
- e) aby wyżej wymienione orędzie wydrukowano w gazetach i czasopismach, a jeśli uzna się to za stosowne, rozpowszechniono je również wśród zwolenników sekt i religii naturalnych<sup>54</sup>.

## 2. PRACE W KOMISJACH I DYSKUSJE NAD SCHEMATAMI

W tym punkcie omawiamy prace komisji Soboru Watykańskiego II, które koncentrowały się na opracowywaniu schematów dotyczących relacji Kościoła katolickiego z różnymi religiami, w szczególności z narodem żydowskim. Tekst zawiera szczegóły dotyczące procesu przygotowania dokumentów, dyskusji i propozycji, które były przedmiotem debat wśród ojców soborowych. Ukazujemy również, jak te prace przebiegały w kontekście ówczesnych dynamicznych i złożonych uwarunkowań politycznych i społecznych.

### 2.1. PIERWSZE SCHEMATY I SESJE

19 września 1960 roku papież Jan XXIII nakazał kardynałowi Augustinowi Bei opracowanie dokumentu o relacjach Kościoła z narodem żydowskim. Wśród dziesięciu powołanych przez Sekretariat ds. promowania jedności chrześcijan podkomisji tematycznych znalazła się jedna, która miała podjąć tę kwestię. Miała to być podkomisja X, w której ekspertami byli: John Maria Oesterreicher, Gregory Baum, Leo von Rudloff, Georges Henri Tavard. W kwietniu 1961

<sup>54</sup> Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars II: Europa*, s. 680.

roku, na sesji plenarnej Sekretariatu, Baum przedstawił tekst zatytułowany *Quaestiones de Iudaeis*, a Rudloff inny, w którym ukazał kilka punktów do rozważań dotyczących Żydów (*Points for Consideration concerning Jews*). Zagadnienie było przedmiotem debaty zarówno na czwartej (sierpień 1961 roku), jak i piątej sesji plenarnej (przełom listopada i grudnia 1961 roku) Sekretariatu. W efekcie *Decretum de Iudaeis* zostało przesłane do Centralnej Komisji w maju 1962 roku<sup>55</sup>.

Także w maju przedstawiciel Amerykańskiego Komitetu Żydowskiego, rabin Joshua Heschel, przyjaciel Bei, wysłał do kardynała memorandum zawierające propozycje inicjatyw, które mogą doprowadzić do poprawy relacji między Żydami i katolikami. Znalazły się w niej następujące zagadnienia:

- a) konieczne jest wyraźne potępienie antysemityzmu i wszelkich nauk, które obarczają Żydów winą za zabójstwo Chrystusa,
- b) oczekuje się na pełne uznanie świętości i wierności Torze jako odrębnej cechy tożsamości żydowskiej, która powinna być zachowana i celebrowana w dzisiejszych czasach,
- c) potrzebna jest maksymalizacja wysiłków na rzecz wzajemnego poszerzania wiedzy religijnej wśród chrześcijan i Żydów poprzez publiczne dyskusje, projekty badawcze i publikacje,
- d) ważne byłoby powołanie w Watykanie komisji wysokiego szczebla ds. stosunków chrześcijańsko-żydowskich<sup>56</sup>.

Wracając do dokumentu *De Iudaeis*, składał się on z czterech akapitów i liczył zaledwie jedną stronę. Zawierał następujące zagadnienia<sup>57</sup>:

<sup>55</sup> Por. R. Vázquez Jiménez, *Comentario al declaración „Nostra aetate”*, s. 642–643.

<sup>56</sup> Por. J. Furnal, *The Forgotten Legacy of Nostra Aetate: Rabbi Abraham J. Heschel at Vatican II* [w:] *The letter and the spirit. On the forgotten documents of Vatican II*, A.C. Mayer (ed.), Peeters, Leuven-Paris-Bristol (CT) 2018, s. 84–85.

<sup>57</sup> *Acta et Documenta Concilio Oecumenico Vaticano II Apparando. Series II (Praeparatoria). Volumen III: Acta Commissionum et Secretariatuum Praeparatoriorum Concilii Oecumenici Vaticani II. Pars II*, Typis Polyglottis Vaticanis, Vatican 1969, s. 458.

- a) Kościół Chrystusowy z wdzięcznością uznaje, że początki jego wiary i wybrania, zgodnie z tajemnicą zbawczą Boga, znajdują się już wśród Patriarchów i Proroków,
- b) wszyscy wierzący w Chrystusa, synowie Abrahama według wiary (por. Ga 3, 7), są objęci powołaniem tego samego Patriarchy,
- c) Kościół, nowe stworzenie w Chrystusie (por. Ef 2, 15), jest kontynuacją (*se continuationem esse*) ludu, z którym Bóg niegdyś, w swoim niewysłowionym miłosierdziu, raczył zawrzeć Stare Przymierze,
- d) Kościół wierzy, że „Chrystus, nasz Pokój, obejmuje Żydów i pogan jedną miłością i uczynił ich jednym”,
- e) chociaż znaczna część ludu wybranego pozostaje daleko od Chrystusa, błędem byłoby nazywanie go ludem przeklętym (*populus maledictus*), ponieważ pozostaje on najdroższy (*carissimus*) Bogu ze względu na swoich ojców i obietnice, które mu dano (por. Rz 11, 28),
- f) Kościół miłuje lud, z którego narodził się Chrystus Jezus według ciała, Maryja Dziewica, Matka Chrystusa, a także Apostołowie, fundament i filary Kościoła,
- g) Kościół wierzy, że zjednoczenie narodu żydowskiego z Kościołem jest integralną częścią chrześcijańskiej nadziei. Oczekuje bowiem powrotu (*reditus*) tego ludu z niezachwianą wiarą i wielkim pragnieniem,
- h) Matka Kościół, surowo potępiając krzywdy wyrządzane niewinnym, gdziekolwiek by się znajdowali, ubolewa nad czynami popełnionymi wobec Żydów, zarówno w przeszłości, jak i w czasach współczesnych,
- i) kto gardzi tym narodem lub go prześladuje, sprawia ból Kościołowi katolickiemu (*qui hunc populum contemnit vel persequitur, Ecclesiam Catholicam dolore afficit*).

W związku z napięciami politycznymi i zbrojnymi starciami między Żydami i Arabami nie zajęto się jednak dokumentem. Nie wprowadzono go więc pod obrady podczas pierwszej sesji Soboru, bojąc się, że taka dyskusja w auli soborowej mogłaby wywołać niepokoje wśród narodów arabskich i zostać zinterpretowana w kluczu politycznym jako wyraz poparcia Watykanu dla Państwa Izrael.

Więcej szczegółów na ten temat dostarczył Yves Congar. W dzienniku pod datą 6 grudnia 1962 roku zanotował, że Heinrich Stirnmann powiedział mu, że dzień wcześniej rozdano ojcom soborowym bezpłatną książkę przeciwko Żydom, liczącą 610 stron. Congar pytał: „Kto płaci za takie idiotyzmy? (Być może Arabowie?) To powinno wywołać ostrą reakcję ojców soborowych!”<sup>58</sup>. Jednocześnie szukano wciąż możliwości lobbowania, by zagadnienia związane z judaizmem nie zniknęły z agendy soborowej. 16 marca 1963 roku Congar wygłosił wykład dla społeczności izraelskiej w Strasburgu na temat Soboru i Żydów. Jego słuchacze byli zdeterminowani, by domagać się głosu Soboru na ten temat. Francuski teolog podkreślił, że pierwszy Sobór, który odbywa się po Auschwitz, nie może milczeć w tych sprawach. Zalecił, by jako społeczność żydowska w Strasburgu zwrócili się do kardynała Bei<sup>59</sup>. Sprawa była jednak bardzo skomplikowana. Nie pomogła jej decyzja Światowego Kongresu Żydów, który 12 czerwca 1962 r. „zaskoczył Watykan i wywołał wrogie reakcje w krajach arabskich, mianując Chaïma Wardi, doradcę ds. chrześcijańskich w izraelskim Ministerstwie Spraw Zagranicznych, przedstawicielem świata żydowskiego na soborze. Sekretariat Stanu podjął wówczas decyzję o wycofaniu *Decretum de Iudaeis* [Dekretu o Żydach] z debat soborowych”<sup>60</sup>.

---

<sup>58</sup> Y. Congar, *My Journal of the Council*, ATF Press, Hindmarsh 2012, wersja e-book, s. 249.

<sup>59</sup> Por. Y. Congar, *My Journal of the Council*, s. 282.

<sup>60</sup> Y. Congar, *My Journal of the Council*, s. 283.

Ostatecznie Jan XXIII zdecydował, aby debata odbyła się na kolejnej sesji i aby *De Iudaeis* zostało włączone do dokumentu *O ekumenizmie*. W okresie między pierwszą a drugą sesją papież zmarł.

## 2.2. DRUGA SESJA SOBORU

Następcą Jana XXIII został Paweł VI, który w przemówieniu inauguracyjnym drugą sesję, w dniu 29 września 1963 roku, podkreślił, że Kościół katolicki obejmuje swoim spojrzeniem nie tylko rodzinę chrześcijańską, ale także religie niechrześcijańskie. Z jednej strony podkreślał, że Kościół nie odrzuca nic z tego, co w tych religiach prawdziwe i święte, a z drugiej wskazywał na ich błędy, wady i braki. Jednocześnie odbywały się spotkania Komisji Teologicznej, a podczas jednego z nich, 9 października, dyskutowano na temat dostarczonego schematu. Pietro Parente opowiedział się wtedy za jego odrzuceniem, ponieważ, jego zdaniem, „zawiera on paralelizm między Kościołem a narodem żydowskim, co sugeruje coś partykularnego i nacjonalistycznego, a zatem nie jest zbyt ekumeniczne”<sup>61</sup>. Dzień później Maximos IV Saigh z biskupami melchickimi zasugerował Congarowi, by absolutnie nie wspominał o Izraelu, jak zamierzał to zrobić, mówiąc o innym dokumencie: *De populo Dei* (Congar wielokrotnie sugerował, że tam powinien się znaleźć rozdział poświęcony Żydom), ponieważ wywołałoby to masakrę chrześcijan w krajach arabskich otaczających Państwo Izrael. Congar, jak zaznaczył, sprzeciwił się takiemu postawieniu sprawy, twierdząc, że nawet jeśli tak jest, to istnieją inne bardzo ważne względy przemawiające za takim stanem rzeczy. Później melchicki biskup George Hakim powiedział Congarowi, że w schemacie *De oecumenismo* będzie rozdział poświęcony Żydom, więc jego interwencja, którą chciał wprowadzić do *De populo Dei*, może zostać pominięta<sup>62</sup>.

<sup>61</sup> Y. Congar, *My Journal of the Council*, s. 344.

<sup>62</sup> Por. Y. Congar, *My Journal of the Council*, s. 350.

W dniu 8 listopada 1963 roku przekazano ojcom soborowym tekst, który miał być czwartym rozdziałem schematu *O ekumenizmie*. Dokument nosił tytuł *De catholicorum habitudine ad non-christianos et maxime ad Iudaeos* („O stosunku katolików do niechrześcijan, a zwłaszcza do Żydów”). Liczył nieco ponad 40 linijek. Niewiele różnił się od schematu *De Iudaeis*. Zmiany dotyczyły następujących kwestii<sup>63</sup>:

- a) dodano krótki wstęp, łączący schemat z całością dokumentu *O ekumenizmie*, w którym stwierdzono, że po omówieniu zasad ekumenizmu katolickiego nie można pominąć milczeniem faktu, że te same zasady, z uwzględnieniem jednak odmiennej sytuacji, powinny być stosowane w odniesieniu do sposobu mówienia i współpracy z niechrześcijanami, którzy czczą Boga lub przynajmniej, ożywieni dobrą wolą, starają się przestrzegać prawa moralnego tkwiącego w naturze ludzkiej, co dotyczy zwłaszcza Żydów, ponieważ są oni w szczególny sposób zjednoczeni (*speciali ratione coniungantur*) z Kościołem Chrystusowym,
- b) uzupełniono treść dokumentu o wyjaśnienia:
  - nie można ludu żydowskiego określać narodem bogobójczym (*gens deicida*), ponieważ Pan zapłacił swoją męką i śmiercią za grzechy wszystkich ludzi, które były przyczyną męki i śmierci Jezusa Chrystusa,
  - śmierć Chrystusa nie została spowodowana przez cały lud wówczas żyjący ani tym bardziej przez ludzi współczesnych, dlatego kapłani powinni się wystrzegać, aby w nauczaniu katechetycznym lub w przepowiadaniu nie mówić niczego, co mogłoby wzbudzić w sercach słuchaczy nienawiść lub pogardę dla Żydów,
  - skoro Kościół i Synagoga mają wspólne dziedzictwo (*commune patrimonium*), Święty Sobór pragnie zachęcić

<sup>63</sup> Por. *Acta synodalia. Volumen II: Periodus secunda. Pars V: Congregationes generales LXV–LXXIII*, s. 431–432.

i zalecić wzajemne poznanie i szacunek, które osiąga się poprzez studia teologiczne i braterskie rozmowy (*studiis theologicis et colloquiis fraternis*);

- c) skorygowano niektóre sformułowania, ostrzejszymi słowami opowiadając się przeciwko prześladowaniom Żydów:
- Kościół surowo potępia (*severe reprobat*) krzywdy wyrządzane ludziom, gdziekolwiek się znajdują, a także z macierzyńskim sercem ubolewa (*deplorat*) i potępia (*damnat*) nienawiść i prześladowania popełniane wobec Żydów, czy to w starożytności, czy to współcześnie;
- d) osłabiono relację Kościoła do narodu żydowskiego:
- zamiast wyrażenia o miłości Kościoła (*Ecclesia amat*) do narodu, z którego narodził się Jezus, Maryja i Apostołowie, pokazano Kościół jako niezapominający (*Ecclesia non obliviscitur*) o narodzie, z którego narodził się Jezus, Maryja i Apostołowie,
  - usunięto ostatnie zdanie, które podkreślało, że prześladowania i pogarda wobec Żydów sprawiają ból Kościołowi.

Krytyka nie ustawała. W dzienniku soborowym, pod datą 13 listopada 1963 roku, Henri de Lubac wspomniał o posiłku, na który zaprosił go melchicki biskup Elias Zoghbi. Usłyszał tam, że gospodarz przygotowuje się do obrony w Rzymie arabskich interesów, przez co rozumie interwencję przeciwko rozdziałowi *De oecumenismo* na temat Żydów<sup>64</sup>.

19 listopada 1963 roku tekst został jednak zaprezentowany przez kardynała Beę w auli soborowej. Relator w swoim wystąpieniu zwrócił uwagę na następujące kwestie<sup>65</sup>:

- a) historia prac nad dokumentem:

<sup>64</sup> Por. H. de Lubac, *Vatican Council Notebooks*, Ignatius Press, San Francisco 2015, vol. II, s. 26.

<sup>65</sup> Por. *Acta synodalia. Volumen II: Periodus secunda. Pars V: Congregationes generales LXV–LXXIII*, s. 481–485.

- rozpoczęto je ponad dwa lata temu i ukończono w maju ubiegłego roku,
  - schemat został włączony do tekstu *O ekumenizmie*,
  - dokument o Żydach został przygotowany na wyraźne polecenie papieża Jana XXIII,
  - Centralna Komisja miała zająć się schematem w czerwcu 1962 roku, ale prace przerwano z powodu pewnych niefortunnych okoliczności politycznych tamtych czasów;
- b) forma i cele dokumentu:
- dekret jest bardzo krótki, ale podjęta w nim materia nie jest łatwa,
  - w dokumencie nie chodzi o kwestię narodową ani polityczną, a w szczególności nie chodzi o uznanie przez Stolicę Apostolską Państwa Izrael (w schemacie nie porusza się ani nie omawia żadnej z tych kwestii),
  - w schemacie chodzi wyłącznie o kwestię religijną (*agitur de quaestione aliqua pure religiosa*),
  - celem dekretu jest uroczyste przypomnienie tego, co Kościół Chrystusowy z Opatrzności Bożej otrzymał za pośrednictwem Izraela, ludu wybranego;
- c) najważniejsze idee schematu:
- nie tylko całe przygotowanie dzieła Odkupiciela (*praeparatio operis Redemptoris*) i samego Kościoła w Starym Testamencie, ale także wykonanie tego dzieła, założenie Kościoła i jego rozpowszechnienie na świecie dokonały się albo w wybranym ludzie Izraela, albo za pośrednictwem członków tego ludu, których Bóg obrał za narzędzia,
  - Kościół jest w pewnym sensie kontynuacją (*continuatio*) wybranego ludu Izraela, tak że według św. Pawła sami chrześcijanie mogą być nazywani „Izraelitami” nie „według ciała”, lecz dlatego, że w nich spełniają się obietnice dane Abrahamowi, ojcu ludu Izraela,

- w chrześcijanach doskonale urzeczywistnia się to Królestwo Boże, dla którego Bóg wybrał i wychował lud Izraela,
- w świetle Pisma Świętego i różnych interpretacji tekstów odnoszących się do Męki Jezusa należy stwierdzić, że błędem jest twierdzenie, że Jego modlitwa do Ojca o przebaczenie oprawcom nie została wysłuchana i że Bóg nie tylko nie odpuścił winy swojemu wybranemu ludowi, ale wręcz go odrzucił (wyraźnie o nieodrzczeniu swojego ludu, a nawet o zbawieniu Izraela wspomina św. Paweł w Liście do Rzymian, w rozdziale jedenastym),
- celem tego krótkiego dekretu jest, aby prawdy o Żydach, przedstawione przez Apostoła i zawarte w depozycie wiary, zostały tak wyraźnie przypomniane wiernym chrześcijanom, aby oni, działając wobec synów tego ludu, nie postępowali inaczej niż sam Chrystus Pan i jego apostołowie, Piotr i Paweł (św. Piotr, zwracając się do narodu żydowskiego, podkreślił, że ukrzyżowanie Jezusa było dokonane z niewiedzy zarówno ludu, jak i jego przywódców; analogicznie uczynił św. Paweł),
- nie chodzi o to, by – jak niekiedy błędnie niektórzy przypuszczają – podważać to, co opowiadają Ewangelie, czy to w odniesieniu do świadomości Chrystusa co do swojej godności i boskiej natury, czy to odnośnie do sposobu, w jaki niewinny Pan został niesprawiedliwie skazany, lecz o wezwanie do naśladowania Pana i Apostołów, usprawiedliwiających swoich prześladowców,
- istnieje konieczność przypomnienia o postawie Jezusa i Apostołów względem ludu wybranego, ponieważ od bardzo wielu dekad szerzy się antysemityzm (przykładem są Niemcy i narodowy socjalizm, który z nienawiści do Żydów dopuścił się potwornych zbrodni; towarzyszą-

- ca mu propaganda posługiwała się także argumentami z Nowego Testamentu i historii Kościoła),
- nie chodzi o to, że antysemityzm, a zwłaszcza narodowy socjalizm, czerpał inspirację z doktryny Kościoła, ale raczej o usunięcie niektórych idei, które być może zakorzeniły się w umysłach katolików jako owoc tej propagandy,
  - Żydzi, z którymi mamy do czynienia, tym mniej mogą być oskarżeni o czyny popełnione przeciwko Chrystusowi, im bardziej są od nich oddaleni; w istocie, nawet w czasach Chrystusa większość narodu wybranego w ogóle nie współpracowała z przywódcami ludu w skazaniu Chrystusa (Józef z Arymatei nie zgadzał się na postępowanie Sanhedrynu, ci, którzy wołali do Piłata, aby ukrzyżował Jezusa, stanowili znikomą część ludu wybranego, a przywódcy Żydów nie chcieli zabicia Pana w święto, aby nie doszło do rozruchów wśród ludu),
  - nie można oskarżyć wszystkich Żydów w Palestynie czy Jerozolimie, ani rozproszonych po Cesarstwie Rzymskim, ani tym bardziej tych, którzy dzisiaj, po dziewiętnastu wiekach, żyją rozproszeni po całym świecie),
  - chociaż nie należy twierdzić ani sugerować, że antysemityzm wywodzi się przede wszystkim lub w zasadzie z korzeni religijnych, a mianowicie z tego, co Ewangelie opowiadają o męce i śmierci Pana, ponieważ wiadomo dobrze, że istnieje również szereg względów natury polityczno-narodowej, psychologicznej, społecznej i ekonomicznej, to jednak Kościół z całą pewnością powinien naśladować przykłady łagodnej miłości Chrystusa wobec ludzi, poprzez których otrzymał tak wiele i tak wielkich dobrodziejstw od Boga,
  - jeśli zatem niektórzy z Żydów dopuszczają się tych czynów, o które są często oskarżani, chrześcijanie przypomną

sobie przykład samego św. Pawła, który, będąc zaciekle atakowanym przez wielu Żydów, publicznie potępił prześladowców, którzy utrudniali zarówno wolność głoszenia słowa Pańskiego, jak i wolność ludzi do wiary w Ewangelię (por. 1 Tes 2, 15 nn.), ale jednocześnie oświadczył, że kochał ich tak żarliwie, że sam pragnął być „wyklęty przez Chrystusa” dla ich dobra (w ten sam sposób zatem dzieci Kościoła będą odważnie posługiwać się bronią pokojową: prawdą, miłością i cierpliwością, które z pewnością są najskuteczniejszą bronią),

- skoro w schemacie chodzi o kwestie czysto religijne, jest jasne, że nie ma niebezpieczeństwa, że Sobór będzie ingerował w trudne kwestie dotyczące relacji między narodami arabskimi a Państwem Izrael czy tzw. syjonizmem,
- Jan XXIII wyraził pełną aprobatę dla tych tez, z którymi zapoznał się w grudniu ubiegłego roku, ale pragnął, analogicznie jak jego następca, aby Sobór, podejmując ten temat, był wolny,
- Kościół powinien naśladować słowa Pana, modlącego się na krzyżu: „Ojcze, przebacz im, bo nie wiedzą, co czynią”.

Tego samego dnia rozpoczęła się debata nad dekretem o ekumenizmie w ogólności. W pierwszym dniu wzięło w niej udział dziewięciu mówców, z których siedmiu odniosło się do IV rozdziału (nie poruszyli tej tematyki np. Benjamín de Arriba y Castro, José Humberto Quintero Parra).

Jako pierwszy wystąpił patriarcha Antiochii Syryjskiej Ignace Gabriel I Tappouni. Krytycznie ocenił dodanie do dokumentu o ekumenizmie nowego rozdziału, poświęconego Żydom. Skoro pod pojęciem ekumenizmu rozumie się działania na rzecz jedności chrześcijan, to w schemacie nie ma miejsca na dyskusję ani o Żydach, ani o wolności religijnej. Rozdział czwarty – który mówca zdecydował się ocenić osobno – określił mianem całkowicie nieodpowiedniego z racji za-

wartych w nim twierdzeń dotyczących Żydów. Swój pogląd uzasadniał następująco:

- a) Sobór zajmuje się przede wszystkim katolikami, pośrednio także innymi grupami chrześcijan, a o innych religiach wspomina się zazwyczaj jedynie pobieżnie i bez żadnego rozróżnienia,
- b) w wielu regionach dekret tego rodzaju mógłby wyrządzić krzywdę, a wręcz poważną szkodę chrześcijanom, którzy stanowią mniejszość w tych krajach, lokalnej hierarchii oraz ogólnym celom Kościoła katolickiego,
- c) choć Sobór kieruje się nadprzyrodzonymi pobudkami, wydając ten dekret, to jednak zarówno z powodu obecnego stanu spraw politycznych, jak i dlatego, że wielu albo nie wyznaje wiary chrześcijańskiej, albo nie dba o nią wcale, te intencje czcigodnych Ojców tego Świętego Soboru albo nie zostaną zrozumiane, albo zostaną wypaczone stosownie do własnych interesów różnych stronnictw, z wielką szkodą dla chrześcijan, o których przede wszystkim należy się troszczyć.

W przekonaniu mówcy opublikowane niedawno w języku arabskim wyjaśnienia nie wystarczą, aby zapobiec sygnalizowanym niebezpieczeństwom i uprzedzeniom<sup>66</sup>.

Ernesto Ruffini, zwracając uwagę na rozdział IV, w którym w sposób szczególny i życzliwy wspomina się o Żydach, zapytał, dlaczego nie wspomniano w nim o wyznawcach innych religii, którzy nie tylko są liczni, ale i niekiedy nie są bardziej oddaleni od katolików niż Żydzi (*nec longius a catholicis interdum distent quam Iudaei*), a nierzadko otwierają swe serca na wiarę katolicką łatwiej niż protestanci. Mówca przyznał, że słusznie (*iure quidem meritoque*) patrzy się z miłością na Żydów, ponieważ często oni patriarchów i proroków, chociaż nie uznają Chrystusa, Zbawiciela rodzaju ludzkiego. W tym schemacie –

<sup>66</sup> Por. *Acta synodalia. Volumen II: Periodus secunda. Pars V: Congregationes generales LXV–LXXIII*, s. 527–528.

kontynuował Ruffini – potrzebne są jasno określone normy, których należy pilnie przestrzegać, aby dialog prowadzony z niekatolikami był roztropny i rzeczywiście skuteczny. Ci, którzy pragną rozmawiać z niekatolikami, zwłaszcza na konferencjach lub zgromadzeniach, muszą z pewnością emanować świętością życia, gorliwie się modlić, znać katolicką doktrynę teologiczną, a także posiadać zgodę kompetentnej władzy kościelnej i pozostawać nieustannie pod czujnym nadzorem biskupów<sup>67</sup>.

José María Bueno y Monreal zwrócił uwagę, że schemat wykracza poza treść, którą zawiera termin „ekumenizm” (*latius patet contentus quam designatio*), skoro dotyczy niechrześcijan i Żydów. Chociaż działania Kościoła – kontynuował mówca – dziś bardziej niż kiedykolwiek, muszą obejmować niezliczone rzesze czcicieli Boga w wielkich religiach niechrześcijańskich (buddystów, szintoistów, konfucjanistów, muzułmanów itd.), wobec których działalność misyjna nie jest nazywana ekumeniczną, to jednak zachowują pewne podobieństwo w działalności duszpasterskiej do ekumenizmu, starając się umocnić jedność w prawdziwym Bogu przeciwko pladze materializmu. Dlatego Bueno y Monreal zasugerował, aby zarówno chrześcijanie, jak i niechrześcijanie zostali włączeni do tego samego schematu duszpasterskiego, uwzględniającego zróżnicowane uwarunkowania każdego z nich, i aby schemat ten został sformułowany bardziej ogólnie: „O stosunku Kościoła do wszystkich, którzy są poza jednością ludu Bożego” (*De habitudine Ecclesiae erga omnes qui extra unitatem populi Dei sunt*). Należałoby także – w celu lepszego jednoczenia chrześcijan z niechrześcijanami – relację do tych pierwszych zatytułować: „O ekumenizmie katolickim”, a jeszcze lepiej: „O stosunku Kościoła do ekumenizmu”, a do drugich: „O misjach”<sup>68</sup>.

<sup>67</sup> Por. *Acta synodalia. Volumen II: Periodus secunda. Pars V: Congregationes generales LXV–LXXIII*, s. 528–530.

<sup>68</sup> Por. *Acta synodalia. Volumen II: Periodus secunda. Pars V: Congregationes generales LXV–LXXIII*, s. 532–534.

Joseph Elmer Ritter bardzo pozytywnie (*valde placet*) ocenił rozdział IV. Podkreślił, że niezależnie od tego, czy w sensie ścisłym należy on do schematu o ekumenizmie, to wpisuje się on w zamierzony cel Soboru<sup>69</sup>.

Przemawiając w imieniu biskupów Japonii, Peter Tatsuo Doi zaproponował, aby pokrótce wspomnieć o wielkich systemach religijnych i etycznych, które przez wiele wieków wywierały głęboki wpływ na narody niechrześcijańskie, takich jak na przykład buddyzm i konfucjanizm. Trzeba pokazać – kontynuował mówca – że Kościół katolicki ceni zawarte w nich załączki prawdy, które zgodnie z zamysłem Opatrzności zdają się przygotowywać do Chrystusa i że Kościół, głosząc naukę ewangeliczną, zamierza zaspokoić ich najwyższe aspiracje. Należy również podkreślić, że katolicy, jako ludzie dobrej woli, żywią ducha szczerego uznania i miłości wobec swoich niechrześcijańskich współobywateli i są gotowi współpracować z nimi zarówno dla wspólnego dobra kraju, jak i całej ludzkiej społeczności. Na zakończenie arcybiskup Tokio sformułował cztery szczegółowe sugestie:

- a) podzielić schemat na dwie części: jedną dotyczącą ekumenizmu w sensie ścisłym i drugą dotyczącą stosunku katolików do Żydów i innych niechrześcijan; podstawy teologiczne są bowiem w każdym przypadku inne,
- b) w rozdziale I wyraźniej wspomnieć o znaczeniu ekumenizmu w krajach niechrześcijańskich,
- c) zmienić tytuł rozdziału IV na: „O stosunku katolików do Żydów i innych niechrześcijan” (*De catholicorum habitudine ad Iudaeos et ad ceteros non-christianos*),
- d) w rozdziale IV, po omówieniu Żydów, dodać nowy akapit dotyczący stosunku katolików do innych niechrześcijan<sup>70</sup>.

<sup>69</sup> Por. *Acta synodalia. Volumen II: Periodus secunda. Pars V: Congregationes generales LXV–LXXIII*, s. 537.

<sup>70</sup> Por. *Acta synodalia. Volumen II: Periodus secunda. Pars V: Congregationes generales LXV–LXXIII*, s. 539–540.

Stephanos I Sidarouss zwrócił uwagę na mankamenty schematu o ekumenizmie. Efektem braku dojrzałego namysłu (*maturae considerationis iste defectus*) jest pojawienie się w dokumencie traktującym o wspieraniu jedności wśród chrześcijan rozdziału poświęconego narodowi żydowskiemu. Nie jest to właściwe miejsce na tego typu refleksje. W rozdziale IV mamy także do czynienia z interpretacjami albo nieadekwatnymi, albo całkowicie obcymi myśli soborowej. Takie ujęcie z pewnością będzie ze szkodą dla wiernych. Zawarte w rozdziale IV refleksje nie wydają się konieczne, ponieważ Kościół katolicki zarówno w uroczystych dokumentach, jak i w konkretnych działaniach otwarcie okazywał swoje uczucia miłości i sprawiedliwości wobec wszystkich narodów, w kontekście udręk i prześladowań, którym podlegali nie tylko Żydzi, ale również inne narody. Warto przypomnieć – kontynuował patriarcha koptyjski – że ojcowie w tej samej sali powstrzymywali się od dyskusji na pewne tematy, czy to dotyczące doktryny społecznej, czy relacji między Kościołem a państwem, aby sytuacja Kościoła katolickiego w niektórych regionach nie stała się trudniejsza. Na zakończenie mówca przypomniał jeszcze raz, że nie ma konieczności podejmowania tej kwestii<sup>71</sup>.

Jako ostatni mówca w pierwszym dniu debaty wystąpił Maximos IV Saigh. Jako jedyny przemawiał nie po łacinie, ale w języku francuskim. Patriarcha melchicki krytycznie ocenił umieszczenie rozdziału IV w dekreście o ekumenizmie. Dokument ma traktować o zjednoczeniu całej chrześcijańskiej rodziny. Chodzi zatem o ściśle intymną sprawę rodzinną. To nie dotyczy niechrześcijan. Trudno jest zrozumieć – kontynuował mówca – co Żydzi mają wspólnego z chrześcijańskim ekumenizmem i dlaczego zostali do niego włączeni. Co więcej, schemat w takiej formie jest obraźliwy wobec braci odłączonych, którzy wydają się być traktowani na równi z Żydami. Rozdział IV musi zatem zostać usunięty z dokumentu. Zawarte w nim

<sup>71</sup> Por. *Acta synodalia. Volumen II: Periodus secunda. Pars V: Congregationes generales LXV–LXXIII*, s. 541–542.

kwestie można byłoby umieścić w schemacie o Kościele albo w schemacie o Kościele w świecie współczesnym jako świadectwo Kościoła przeciwko rasizmowi. Jeśli jednak zagadnienia te zostaną włączone do któregoś z dokumentów, należałoby jednocześnie przedstawić także inne religie niechrześcijańskie, a zwłaszcza muzułmanów, których jest 400 milionów, a wśród których – podkreślił Saigh – żyjemy jako mniejszość. Jeśli chcemy zdezaktywować antysemityzm, wystarczy krótka notatka potępiająca zarówno antysemityzm, jak i segregację rasową. Nie ma potrzeby wywoływania niepokojów na świecie<sup>72</sup>.

Congar zanotował, że przed obradami w kolejnym dniu dyskusji, 19 listopada 1963 roku, rozmawiał w autokarze z dwoma biskupami ormiańskimi. Zaznaczyli oni, że nie widzą niczego złego w zasadach ogólnych, ale w pewnym konkretnym partykularyzmie. Podkreślali, że „z jednej strony muzułmanie są znacznie bardziej chrześcijańscy niż Żydzi”, ponieważ uznają boskość Chrystusa i nazywają go „Duchem Bożym”. Z drugiej jednak strony odmawiali oni islamowi jakiegokolwiek wartości mistycznej, twierdząc, że ma on jedynie „mystykę zmysłowości”<sup>73</sup>.

Na auli soborowej zabrało głos dziewięciu mówców. Tylko czterech z nich w swoich wystąpieniach odniosło się do kwestii rozdziału IV. Jako pierwszy wystąpił Paul-Émile Léger. Podzielał krytyczne głosy swoich poprzedników odnoszące się do braku jednorodności treści schematu. Teksty o Żydach i wolności religijnej nie powinny się znaleźć w dokumencie dotyczącym jedności chrześcijan<sup>74</sup>.

Laurean Rugambwa krótko wspomniał o możliwości, a nawet konieczności współpracy z niekatolikami także we wszystkich możliwych dziedzinach, także w sferze ludzkiej, społecznej, technicznej,

---

<sup>72</sup> Por. *Acta synodalia. Volumen II: Periodus secunda. Pars V: Congregationes generales LXV–LXXIII*, s. 542–544.

<sup>73</sup> Por. Y. Congar, *My Journal of the Council*, s. 410.

<sup>74</sup> Por. *Acta synodalia. Volumen II: Periodus secunda. Pars V: Congregationes generales LXV–LXXIII*, s. 550–552.

charytatywnej i kulturalnej. Dotyczy to nie tylko chrześcijan innych wyznań, ale i niechrześcijan<sup>75</sup>.

Alberto Gori za godne pochwały uznał rozszerzenie troski Kościoła katolickiego na wszystkich niechrześcijan. Wyraźnie odpowiada bowiem na nakaz Chrystusa, by głosić Ewangelię wszelkiemu stworzeniu. Wymienienie jednak tylko jednej religii, a pominięcie innych byłoby – w opinii mówcy – dyskryminacją. Byłoby to niesprawiedliwe i krzywdzące. Biorąc pod uwagę konkretne uwarunkowania narodów, taki dyskryminacyjny sposób działania Soboru ekumenicznego naraziłby mniejszości chrześcijańskie w różnych krajach na oczywiste niebezpieczeństwa. Dlatego, moim skromnym zdaniem – kontynuował mówca – albo wszystkie religie niechrześcijańskie powinny zostać wymienione, albo żadna<sup>76</sup>.

Ignace Pierre XVI Batanian podzielał opinie tych mówców, którzy podkreślali brak uzasadnienia dla umieszczania tekstu *De Iudaeis* w dokumencie o ekumenizmie. Według ormiańskiego patriarchy należy te zagadnienia poruszyć w innym miejscu<sup>77</sup>.

W trzecim dniu debaty, 20 listopada 1963 roku, w auli soborowej wystąpiło 13 mówców. Tylko pięciu z nich podjęło tematykę zawartą w rozdziale IV. Albert Gregory Meyer pozytywnie ocenił schemat (*in genere placet*), a ze szczególnym uznaniem odniósł się do dwóch dodanych rozdziałów (*specificè placet structura schematis cum inclusione duorum capitum*). Wyraził przekonanie, że rozdziałem IV i V, czyli kwestią Żydów i wolności religijnej, powinien zająć się Sobór. W przekonaniu arcybiskupa Chicago, a powołał się także na wielu biskupów z USA, te dwa zagadnienia są ściśle związane z całym zagadnieniem ekumenizmu, zarówno w aspekcie teoretycznym, jak i praktycznym. Wyraził nadzieję,

<sup>75</sup> Por. *Acta synodalia. Volumen II: Periodus secunda. Pars V: Congregationes generales LXV–LXXIII*, s. 556.

<sup>76</sup> Por. *Acta synodalia. Volumen II: Periodus secunda. Pars V: Congregationes generales LXV–LXXIII*, s. 557.

<sup>77</sup> Por. *Acta synodalia. Volumen II: Periodus secunda. Pars V: Congregationes generales LXV–LXXIII*, s. 560.

że cały przedstawiony schemat, uwzględniający oba dodane rozdziały, zostanie zaakceptowany jako podstawa do dalszej dyskusji<sup>78</sup>.

Antonio Bacci negatywnie ocenił schemat (*non placet*). Krytycznie ocenił dodanie dwóch rozdziałów, które nie dotyczą ekumenizmu. zaproponował, aby albo opracować inny schemat dotyczący Żydów, albo zmienić tytuł dokumentu na: „O umacnianiu jedności chrześcijan i o sposobie postępowania z innymi religiami” (*De christianorum unitate fovenda et de agendi ratione cum aliis religionibus*), dodając kolejny rozdział podejmujący kwestię sposobu postępowania z innymi religiami. Skoro wspomina się o Żydach, należałoby także wspomnieć o innych czczących Boga niechrześcijanach. W kontekście rozdziału V należałoby podkreślić, że wszystkie religie powinny cieszyć się wolnością<sup>79</sup>.

Angelo Giuseppe Jelmini wyraził przekonanie, że należy mówić nie tylko o Żydach, ale także o muzułmanach, a we współczesnych czasach ateizmu także o wszystkich, którzy wierzą w Boga i cierpią prześladowania z powodu wiary w Boga. „Bóg nie ma względu na osoby, lecz w każdym narodzie miły jest Mu ten, kto się Go boi i postępuje sprawiedliwie” (Dz 10, 34). Dlatego Kościół Chrystusowy – kontynuował mówca – powinien być przyjacielem wszystkich wierzących w Boga (*amica omnium in Deum credentium*). Trzeba zająć się nie tylko wolnością sumienia osoby ludzkiej, ale także wolnością wszystkich wspólnot wierzących, aby wszystkie wspólnoty mogły uzyskać wolność we wszystkim, co sprzyja duchowemu życiu człowieka. Nie należy twierdzić – mówił Jelmini – że kwestia Żydów jest obca naszemu schematowi. To zagadnienie pozostaje w ścisłym związku z pracą nad jednością wszystkich wierzących w Chrystusa, ponieważ: po pierwsze, schizma między Synagogą a Kościołem jest źródłem wszelkich innych schizm (*fons omnium aliorum schismatum*), a po

<sup>78</sup> Por. *Acta synodalia. Volumen II: Periodus secunda. Pars V: Congregationes generales LXV–LXXIII*, s. 597.

<sup>79</sup> Por. *Acta synodalia. Volumen II: Periodus secunda. Pars V: Congregationes generales LXV–LXXIII*, s. 598.

drugie, jak mówi św. Paweł, nawrócenie i przyjęcie całego Izraela będzie powstaniem ze śmierci do życia (Rz 11, 15)<sup>80</sup>.

Casimiro Morcillo González uznał za niewłaściwe zajmowanie się w tym schemacie „Żydami, braćmi Chrystusa według ciała, naszymi braćmi”. Należy zająć się nimi i innymi, którzy czczą prawdziwego Boga, w kontekście misji lub obecności Kościoła w świecie. Podejmowanie tych zagadnień w perspektywie ekumenizmu nie jest akceptowalne ani dla odłączonych braci chrześcijan, ani dla muzułmanów. Metoda ekumeniczna musi traktować inaczej chrześcijan, a inaczej niechrześcijan, nawet jeśli są dziećmi Abrahama<sup>81</sup>.

Sergio Méndez Arceo przyznał, że gdy rok wcześniej przemawiał w auli soborowej, potępiając antysemityzm, miał głęboką nadzieję, że kwestia ta zostanie kiedyś potraktowana, tak jak to ma miejsce w rozdziale IV. Należałoby jednak – kontynuował mówca – oddzielić to zagadnienie od kwestii niechrześcijan ze względu na szczególną i bliską więź, jaka łączy chrześcijan z Żydami. Proponował, aby, odwołując się do św. Pawła, uzupełnić IV rozdział o tekst podkreślający aktualność wybrania Żydów. Nie powinni oni być w żaden sposób wykluczeni z tego schematu, bo dzięki temu wzbogaca się ekumenizm katolicki. Nie powinno to być negatywnie odbierane przez innych, skoro istnieje wspólny fundament (*fundamentum commune*) chrześcijan i Żydów – Pismo Święte i historia zbawienia, zarówno przeszła, jak i teraźniejsza i przyszła. Méndez Arceo zaproponował zmianę wewnętrznego porządku w dokumencie, tak aby punktem wyjścia była wolność religijna. Ona daje prawdziwą perspektywę dla dekretu. Nie jest dodatkiem ani ustępstwem na rzecz dzisiejszej mentalności, lecz fundamentalną zasadą katolicką. Mówca dostrzegł także możliwość uzupełnienia schematu o inne treściowo spójne rozdziały.

---

<sup>80</sup> Por. *Acta synodalia. Volumen II: Periodus secunda. Pars V: Congregationes generales LXV–LXXIII*, s. 601–602.

<sup>81</sup> Por. *Acta synodalia. Volumen II: Periodus secunda. Pars V: Congregationes generales LXV–LXXIII*, s. 608.

Meksykański biskup zaproponował następujący logiczny porządek dokumentu: „Kościół Chrystusowy i świat ateistyczny, Kościół i osoby religijne poza religią, Kościół i religie niechrześcijańskie, Kościół i islam, Kościół i Żydzi, Kościół i wszyscy chrześcijanie”. Byłaby to wizja progresywna, zmierzająca ku jedności. Gdyby zacząć od jedności, to według mówcy, trudno byłoby uniknąć nietolerancji. Z drugiej strony, jedność bez wolności nie jest religijna (*unitas sine libertate non est religiosa*). Kościół zostałby wyraźnie przedstawiony jako sakrament jedności w świecie (*sacramentum unitatis in mundo*), tak jak Eucharystia jest sakramentem jedności w Kościele (*sacramentum unitatis in Ecclesia*). Prawdziwy Kościół Chrystusowy jest bowiem zaczynem jedności w świecie (*fermentum unitatis in mundo*), nawet jeśli nie wszyscy się w nim zbierają, nawet jeśli z powodu tzw. eksplozji demograficznej pojawia się i trwa mała trzódka. Kościół, jako sakrament jedności, jest środkiem do osiągnięcia jedności<sup>82</sup>.

Kolejny dzień debaty, 21 listopada 1963 roku, przyniósł wystąpienia kolejnych mówców. Pięciu z nich odniosło się do problematyki żydowskiej. Ermenegildo Florit zwrócił uwagę, że bardziej odpowiednim miejscem (*aptiorem locum*) dla treści zawartych w rozdziale IV byłby schemat o Kościele – tam, gdzie mowa o niechrześcijanach. Zupełnie wyjątkowe racje łączące Kościół z synami Izraela uzasadniają, choćby pobieżne, omówienie tej kwestii. Wynikają one przede wszystkim z historyczno-prorockiego przygotowania dzieła Odkupiciela i samego Kościoła w Starym i poprzez Stary Testament, z założenia i pierwotnego rozpowszechnienia Kościoła na świecie, dokonanego przez członków ludu Izraela, a także z szerokiej perspektywy Pawłowej zawartej w długim fragmencie Listu do Rzymian (rozdziały 9–11) dotyczącym przyszłego losu Izraela<sup>83</sup>.

<sup>82</sup> Por. *Acta synodalia. Volumen II: Periodus secunda. Pars V: Congregationes generales LXV–LXXIII*, s. 616–618.

<sup>83</sup> Por. *Acta synodalia. Volumen II: Periodus secunda. Pars V: Congregationes generales LXV–LXXIII*, s. 666.

Juan Carlos Aramburu zasugerował, aby już na wstępie dekretu pojawiły się następujące zagadnienia: a) pojęcie ekumenizmu; b) konieczność wzajemnego zjednoczenia ludzi i ich wszystkich z Bogiem; c) zaproszenie skierowane do wszystkich ludzi dobrej woli do poszukiwania i praktykowania prawdy i miłości; d) prezentowanie Jezusa Chrystusa, poprzez dawanie skutecznego świadectwa, jako Prawdy i Miłości; e) na tym fundamencie Jezusa Chrystusa, powszechnie przyjętym, zaproszenie do dialogu poprzez pogłębianie nauki Jego Zbawiciela<sup>84</sup>.

Juan Hervás y Benet podzielił te głosy poprzedników, które wskazywały, że rozdział IV i V właściwie nie należą do dekretu o ekumenizmie<sup>85</sup>. Nie zaproponował jednak miejsca, w którym należałoby omówić zagadnienia zawarte w rozdziale o Żydach.

Endre Hamvas zwrócił uwagę na kwestię żydowską jako aktualny problem (*problema speciale est et manet*) na Węgrzech. Przypomniał o istnieniu w jego kraju antysemityzmu<sup>86</sup>, podkreślając, że już wcześniej Żydzi wzbudzali w narodzie silną niechęć swoją potęgą ekonomiczną i intelektualną. Przywołał działania siostr z założonego przez dwóch braci – kapłanów, Żydów – zgromadzenia Notre Dame de Sion, które udzielały wsparcia duchowego żydowskim kobietom konwertytkom. Żydzi w Europie Środkowej i Wschodniej – kontynuował mówca – zostali niemal wytępieni. Siostry z tego zgromadzenia modlą

---

<sup>84</sup> Por. *Acta synodalia. Volumen II: Periodus secunda. Pars V: Congregationes generales LXV–LXXIII*, s. 668–670.

<sup>85</sup> Por. *Acta synodalia. Volumen II: Periodus secunda. Pars V: Congregationes generales LXV–LXXIII*, s. 672.

<sup>86</sup> W pisemnym dodatku do swojego wystąpienia zwrócił uwagę na działania Kościoła przeciw antysemityzmowi, podając przykłady działań biskupów i nuncjusza, które ocaliły życie wielu Żydom. Wspomniał także o specjalnej sodalicii, której celem było utwierdzanie ochrzczonych Żydów w wierze, a której założyciele i kierownicy, wspomagani przez kapłanów, zostali wybrani spośród samych konwertytów, którzy z żarliwą gorliwością wypełniali swoje zadanie. Por. *Acta synodalia. Volumen II: Periodus secunda. Pars V: Congregationes generales LXV–LXXIII*, s. 679.

się także za ich prześladowców, śpiewając podczas każdej mszy wspólnotowej trzykrotnie „Ojcze, przebacz im, bo nie wiedzą, co czynią”<sup>87</sup>.

Luigi Maria Carli ocenił rozdziały IV i V jako znajdujące się poza ich naturalnym miejscem<sup>88</sup>. Nie rozwinął szerzej tych kwestii, ponieważ wtedy toczyła się dyskusja wyłącznie na temat pierwszych trzech rozdziałów.

W ostatnim dniu debaty nad dekretem o ekumenizmie w ogólności, 22 listopada 1963 roku, zabrało głos trzech mówców. Fortunato da Veiga Coutinho wyraził pogląd, że Żydzi w ogóle nie powinni zostać uwzględnieni w schemacie, ponieważ nie są chrześcijanami. Jeśli jednak pojmuje się ekumenizm w szerszym sensie, należałoby przedstawić również relację Kościoła do wszystkich innych religii istniejących na świecie. Skoro do schematu włączono Żydów, to – w opinii mówcy – należałoby odpowiedzieć zarówno na pytanie, jaki jest związek Objawienia chrześcijańskiego z innymi religiami w ujęciu teologicznym, jak i na pytanie, na czym polega praktyczna postawa tolerancji i aktywnej współpracy. Takich odpowiedzi oczekują regiony misyjne. Konieczne jest napisanie jakiegoś tekstu, który jednocześnie poruszałby tematy religii o najstarszej kulturze, takich jak hinduizm, „którego święte księgi zawierają najcenniejsze prawdy” (*in cuius libris sacris veritates pretiosissimae continentur*), których Kościół, jako Matka i Nauczycielka, ma obowiązek strzec i odpowiednio ukazywać.

Indyjski biskup postulował także zamieszczenie w schemacie następujących stwierdzeń: a) że istnieje jedna ekonomia zbawienia dla całego rodzaju ludzkiego; b) że wszystkie religie rodzaju ludzkiego są włączone (*includi*) w tę jedną ekonomię zbawienia; c) że religie, zwłaszcza te o najstarszej kulturze, są jakby ewangelicznym przygotowaniem do doskonałego objawienia Boga w Chrystusie.

<sup>87</sup> Por. *Acta synodalia. Volumen II: Periodus secunda. Pars V: Congregationes generales LXV–LXXIII*, s. 679.

<sup>88</sup> Por. *Acta synodalia. Volumen II: Periodus secunda. Pars V: Congregationes generales LXV–LXXIII*, s. 691.

Da Veiga Coutinho podał trzy kwestie związane z takim ujęciem: a) podejście religijne – w taki sam sposób jak do Żydów, schemat odnosi się do wszystkich religii, zwłaszcza tych najstarszych i najbogatszych; b) sposób mówienia – jeśli w kazaniach, modlitwach i katechezie należy uważać, by nie mówić o „żydowskiej perfidii”, to trzeba całkowicie unikać takich słów jak: „ciemności niewiedzy”, „pogaństwo”, „bałwochwalstwo” i innych podobnych, które współcześnie są rozumiane jako bardzo obraźliwe przez tych, którzy w dobrej wierze wyznają inne religie; c) unikanie interpretacji politycznej – chociaż prawdą jest, że w ostatnich latach popełniono bardzo poważne przestępstwa przeciwko Żydom, to jednak nie jest to wystarczający powód, aby Sobór zajął się Żydami w osobnym tekście (byłoby lepiej nawet dla Żydów, gdyby nie traktowano ich oddzielnie, jak gdyby byli problemem samym w sobie (*tamquam essent problema sui generis*), ale w bardziej uniwersalnym kontekście relacji z innymi religiami; jest absolutnie konieczne, aby wspólnie z Żydami, choć niekoniecznie w tym samym rozdziale, zredagowano deklarację dotyczącą wielkich religii Azji i Afryki, gdzie żyje ponad połowa rodzaju ludzkiego). Być może – konkludował mówca – należałoby, w miarę zbliżania się końca tej drugiej sesji Soboru, zgodnie z życzeniem wielu ojców, powołać Sekretariat ds. Religii Niechrześcijańskich (*Secretariatum pro religionibus non christianis*), aby ten tekst został na nowo zredagowany<sup>89</sup>.

José Pont y Gol zwrócił uwagę na konieczność zajęcia się tym, co zawiera IV rozdział schematu, tak aby podjąć wszystkie sprawy, które zostały zaproponowane w odniesieniu do niekatolików, ponieważ tym tematem dotychczas w ogóle się nie zajmowano. To jest zadanie dla specjalnego Sekretariatu dla niechrześcijan<sup>90</sup>.

---

<sup>89</sup> Por. *Acta synodalia. Volumen II: Periodus secunda. Pars V: Congregationes generales LXV–LXXIII*, s. 744–745.

<sup>90</sup> Por. *Acta synodalia. Volumen II: Periodus secunda. Pars V: Congregationes generales LXV–LXXIII*, s. 746.

W aktach Soboru znajdują się także teksty, które nie były prezentowane w auli soborowej, ponieważ albo ojcowie nie prosili o zabranie głosu, albo zrzekli się tego prawa, albo dyskusja została zakończona i nie mieli już możliwości wystąpienia. Wśród nich pojawia się jeden głos z Polski.

Walenty Wójcik zaproponował nowy tytuł i nową strukturę schematu. Według biskupa pomocniczego z Sandomierza dokument winien nosić tytuł: „O chrześcijanach odłączonych, a także o innych osobach wierzących i niewierzących” (*De christianis seiunctis nec non de aliis credentibus et non credentibus hominibus*). Mówca zaproponował, aby punktem wyjścia dekretu był rozdział pt. „O wolności wyznawania i propagowania religii”. Kolejny rozdział miał prezentować kwestię chrześcijan odłączonych, trzeci winien traktować „O stosunku katolików do Żydów i wierzących niechrześcijan” (*De catholicorum habitudine ad Iudaeos et non christianos credentes*) i zawierać także szczegółowy opis stosunków z muzułmanami, buddystami, konfucjanistami, braminami itd. Ostatni, czwarty rozdział, zatytułowany „O braciach niewierzących, ochrzczonych i nieochrzczonych” (*De fratribus non credentibus, baptizatis et non baptizatis*), powinien okazywać chrześcijańską miłość bliźniego wobec tych, którzy porzucili wiarę, którzy próbują stłumić religię za pomocą specjalnych stowarzyszeń, a nawet władzy świeckiej; należy szczególnie wspomnieć o tych, którzy wychowali się poza jakąkolwiek religią i żyją bez wiary<sup>91</sup>.

W auli soborowej w głosowaniu zdecydowano, aby tylko pierwsze trzy rozdziały były procedowane jako dekret o ekumenizmie<sup>92</sup>. Pozostałe kwestie pozostawiono jako zupełnie odrębne.

<sup>91</sup> Por. *Acta synodalia. Volumen II: Periodus secunda. Pars V: Congregationes generales LXV–LXXIII*, s. 829.

<sup>92</sup> Por. *Acta synodalia. Volumen II: Periodus secunda. Pars V: Congregationes generales LXV–LXXIII*, s. 682 i 690.

### 2.3. OKRES MIĘDZY DRUGĄ A TRZECIĄ SESJĄ SOBORU

Między 10 grudnia 1963 a 20 maja 1964 roku napłynął szereg uwag pisemnych odnośnie do dekretu o ekumenizmie. Były wśród nich także głosy z Polski. Edmund Nowicki podjął kwestie związane z deklaracją o Żydach i niechrześcijanach, podczas gdy Karol Wojtyła skupił się na deklaracji o wolności religijnej.

Edmund Nowicki zadeklarował, że występuje w imieniu polskich biskupów. Na wstępie krytycznie odniósł się do tytułu IV rozdziału dekretu *O ekumenizmie*, który brzmiał: *De catholicorum habitudine ad non christianos et maxime ad Iudaeos* („O stosunku katolików do niechrześcijan, a zwłaszcza do Żydów”). Według gdańskiego biskupa tytuł nie odpowiada treści. Tekst zawiera bowiem tylko jedną tezę dotyczącą niechrześcijan w ogólności, składającą się z pięciu linijek, a ponadto pomyślaną w tak ogólny sposób, że pozostaje pozbawiona wartości duszpasterskiej. Zaproponował, aby albo ograniczyć tytuł rozdziału po prostu do Żydów, a tekst zawarty w pierwszych pięciu liniijkach usunąć, albo raczej, aby zachować poprzedni tytuł i uczynić bardziej stosowną wzmiankę o narodach niechrześcijańskich. Nowicki krytycznie odniósł się do zawartych w tekście wzmianek o kapłanach (wzywających ich do wystrzegania się negatywnych postaw wobec Żydów), które są niekonieczne. Wręcz przeciwnie, będą trudnym doświadczeniem dla kapłanów, „ponieważ nikt nie może wątpić, że zdają sobie sprawę, iż działają jako słudzy miłości Boskiego Króla, a nie jako szafarze nienawiści czy pogardy. Co więcej, rany zadane narodowi żydowskiemu w naszych czasach w najbardziej zbrodniczy sposób są nadal tak widoczne, że w kontekście wspomnianego ostrzeżenia można je rozumieć jako swego rodzaju naganę dla kapłanów za przeszłość. Byłoby to jednak wysoce niesprawiedliwe, skoro nasi kapłani, płonący chrześcijańską miłością, ryzykując własne życie, skutecznie pomogli niezliczonym prześladowanym w tym ostatnim, najokrut-

niejszym prześladowaniu narodu żydowskiego”. Słowa o kapłanach należy zastąpić słowami o ludziach w ogóle<sup>93</sup>.

Z tego okresu pochodzi także pisemny głos Józefa Gawliny, polskiego biskupa na stałe przebywającego w Rzymie. Występując w imieniu biskupów Polski, poświęcił swoje wystąpienie Pawłowi Włodkowicowi. Pozytywnie ocenił argumentację zawartą w rozdziale IV dekretu, uznając ją za inspirowaną duchem chrześcijańskim i spójną ze starożytną tradycją Polski oraz jej teologami i filozofami, co jest najbardziej widoczne w dziełach Pawła Włodkowica, przedstawiciela Polski na soborze w Konstancji w 1415 roku. „Ponieważ doktryna tegoż Włodkowica, rektora Uniwersytetu Krakowskiego (obchodzącego w tym roku sześćsetną rocznicę), wydaje się najbardziej współbrzmiąca ze schematem (*maxime consona schemat*) o ekumenizmie, można przytoczyć jego główne wnioski, aby udowodnić, że nasz schemat zawiera tradycyjną doktrynę Kościoła, wcale nie skazoną w średniowieczu, lecz doskonalej wyjaśnioną”. Paweł Włodkowic, przedstawił swoje tezy w sposób nie „rasistowski”, lecz czysto religijny (*mere religioso*), w opozycji do twierdzeń Jana Falkenberga utrzymującego, że niewiernych można zmuszać siłą do nawrócenia. Gawlina przytoczył następnie osiem tez Włodkowica:

- a) chociaż niewierzący nie należą do owczarni Kościoła, wszyscy są jednak bez wątpienia owcami Chrystusa, zgodnie z Jego stwierdzeniem: „Mam inne owce, które nie są z tej owczarni, to jest z Kościoła”,
- b) chrześcijańscy władcy nie powinni wypędzać Żydów i innych niewierzących ze swoich włości ani ich okradać, chyba że istnieje ku temu słuszna przyczyna,
- c) nie wolno niewierzącym odbierać ich włości, posiadłości czy jurysdykcji, ponieważ posiadają je bez grzechu i dzięki Bogu,

---

<sup>93</sup> Por. *Acta synodalia. Volumen III: Periodus tertia. Pars III: Congregationes generales XC–XCV*, s. 729–730.

który stworzył je – nie czyniąc różnicy – dla człowieka, którego stworzył na swój obraz,

- d) chociaż niewierzących nie należy zmuszać do wiary i należy im pozostawić wolną wolę, ponieważ tylko łaska Boża ma znaczenie w tym powołaniu, jak mówią kanony, papież może jednak nakazać niewierzącym, aby przyjęli głosiciele Ewangelii do swoich krajów,
- e) napaść na niewierzących ze strony wierzących nie tylko wyklucza miłość bliźniego, ale także takie bezprawne przywłaszczenie cudzej własności to kradzież i rabunek (uzasadnienie: nasi bliźni to zarówno wierzący, jak i niewierzący bez różnicy),
- f) nie wolno zmuszać niewierzących do wiary chrześcijańskiej siłą ani przemocą (uzasadnienie: ponieważ metoda ta wiąże się z krzywdą wyrządzoną bliźniemu, a nie należy czynić zła, aby osiągnąć dobro; kanon zaś głosi: nowe i niesłychane jest to przepowiadanie, które chłostą wymaga wiary),
- g) dekret ogólny synodu toledańskiego nakazuje, że ci, którzy mają nawracać innych, powinni posługiwać się pochlebstwami, a nie uderzeniami, chociaż odnosi się do Żydów, to jednak rozciąga się w ogóle na wszystkich niewierzących,
- h) nie należy twierdzić, a raczej należy zaprzeczać jako błędnemu twierdzeniu, że wszelka cześć, władza i jurysdykcja zostały odebrane każdemu niewierzącemu wraz z przyjściem Chrystusa (prawo boskie, które pochodzi z łaski, nie usuwa prawa ludzkiego, które pochodzi z naturalnego rozumu).

Trzeba także obecnie – kontynuował Gawlina – przypomnieć te zasady. „Jesteśmy bowiem świadkami nieszczęść, jakie pogarda wobec nich spowodowała i nadal powoduje w naszych czasach. W minionych wiekach Polska oferowała azyl i schronienie wszystkim prześladowanym za wiarę, zwłaszcza katolikom, ale także Żydom, których 3 500 000 mieszkało w naszym kraju przed ostatnią wojną. Większość

z nich – niestety – została haniebnie zamordowana w *narodowosocjalistycznym* szale, nie bez czynnego sprzeciwu Polaków-katolików, z których wielu ukrywało, chroniło i ratowało swoich żydowskich współobywateli, ryzykując życie. Jednak nawet w naszych czasach istnieje nienawiść między różnymi grupami ludzi. Kościół katolicki z urzędu sprzeciwia się temu rodzajowi nienawiści i dlatego wierzymy, że Sobór Watykański II mógłby najlepiej służyć dobru całej ludzkości, potępiając wrogość między ludźmi i narodami, a zwłaszcza antysemityzm”. Na zakończenie Gawlina pozytywnie ocenił zawarte w schemacie (*generatim placent*) treści, dodając jednak, że chociaż wydają się one dobrze wpisywać (*congruenter*) w schemat, to jednak raczej powinny zostać omówione bardziej szczegółowo w innym miejscu, i to w odniesieniu do niechrześcijan<sup>94</sup>.

Na marginesie tych refleksji warto też wspomnieć o dwóch wydarzeniach. Pod datą 19 kwietnia 1964 roku Congar przytoczył informację o głosie państw arabskich, które zagroziły zerwaniem stosunków dyplomatycznych z Watykanem, jeśli tekst dotyczący Żydów pozostanie w schemacie *De oecumenismo*. W związku z tym Sekretarz Stanu, kardynał Amleto Giovanni Cicognani, poprosił o jego usunięcie. Ta sytuacja sprawiła, że zaczęto rozważać możliwość ukrycia tych zagadnień w rozszerzonym tekście, który będzie dotyczył rasizmu lub innych religii<sup>95</sup>. Zagadnienie to podjęto później podczas obrad Komisji Koordynacyjnej, która nie chciała zrezygnować z tego tekstu. Kardynał Cicognani powtórzył tam głosy protestacyjne krajów arabskich i zasugerował, by schemat *De libertate religiosa* wprowadzić do *De Ecclesia*. Ostatecznie postanowiono, że *De libertate religiosa* i poszerzony tekst dotyczący Żydów zostaną dodane do trzech rozdziałów *De*

<sup>94</sup> Por. *Acta synodalia. Volumen III: Periodus tertia. Pars II: Congregationes generales LXXXIII–LXXXIX*, s. 794–795.

<sup>95</sup> Por. Y. Congar, *My Journal of the Council*, s. 480.

*oecumenismo*, a krótszy tekst dotyczący Żydów zostanie wprowadzony do deklaracji przeciwko rasizmowi<sup>96</sup>.

25 kwietnia w Sekretariacie ds. promowania jedności Johannes Willebrands poprosił o prace nad projektem tekstu, w którym znalazłaby się deklaracja dotycząca Żydów. Oczekiwał opracowania, w którym podkreślony zostanie związek między narodem żydowskim a Kościołem katolickim, nie będzie żadnych odniesień do „bogobójstwa”, a o innych ludach niechrześcijańskich będzie się mówiło jako o dzieciach Bożych, by potwierdzić zasadę braterstwa, potępiając wszelkie znieważanie rasy lub ludzi z powodów rasowych. Willebrands zaznaczył także, by nie było żadnych konkretnych odniesień do muzułmanów, ponieważ oni wciąż walczą przeciwko chrześcijanom. Tekst miał mieć około czterdziestu wierszy i zostać przesłany biskupom wraz z pozostałą częścią schematu *De oecumenismo*, bez ponownego omawiania w Sekretariacie lub przedłożenia Komisji Koordynacyjnej. Komentując te prace, Congar uznał za „skandaliczne i niedopuszczalne, że Kościół, aby zadowolić niektóre rządy arabskie, które kierują się wyłącznie instynktem, uproszczonym i totalnym, musi powstrzymać się od wypowiedzenia się w sprawie, która leży w jego kompetencji i w której ma obowiązek zabrać głos”<sup>97</sup>.

Pomiędzy drugą a trzecią sesją miały też miejsce wydarzenia, które nazwały przyszłość dialogu ekumenicznego i międzyreligijnego. W styczniu 1964 r. Paweł VI udał się z pielgrzymką do Ziemi Świętej, gdzie odbył słynne spotkanie z patriarchą Konstantynopola, a 19 maja 1964 r., listem apostolskim *Progrediente Concilio*, ustanowił Sekretariat ds. Niechrześcijan, z misją zajmowania się tymi, którzy są oddzieleni od religii chrześcijańskiej, a jego przewodniczącym został kardynał Marella. We wrześniu Sekretariat kompletował personel, poszukując specjalistów w zakresie religii z Azji i Afryki. W jego ramach utworzono grupę ekspertów od islamu, w której skład weszli Georges

<sup>96</sup> Por. Y. Congar, *My Journal of the Council*, s. 481.

<sup>97</sup> Y. Congar, *My Journal of the Council*, s. 488–489.

Anawati, Josef Cuoq, Robert Caspar i Jean Corbon, ksiądz z Libanu. 9 października 1964 roku napisali oni tekst, który zasadniczo stał się później fragmentem projektu na temat relacji z muzułmanami<sup>98</sup>.

Innym znaczącym faktem, który wpłynął na przebieg Soboru, było opublikowanie 6 sierpnia 1964 r. encykliki *Ecclesiam suam*, poświęconej dialogowi, rozróżniającej różne poziomy lub „kręgi”, jak nazwał je papież Paweł VI<sup>99</sup>.

## 2.4. TRZECIA SESJA SOBORU

Tekst *Declaratio altera*, zatytułowany *De Iudaeis et de non-christianis*, będący piątym rozdziałem dekretu *O ekumenizmie*, liczył zaledwie trzy punkty (32–34)<sup>100</sup>. Pierwszy, zatytułowany *De communi patrimonio Christianorum cum Iudaeis*, podejmował kwestię wspólnego dziedzictwa chrześcijan i Żydów, podkreślając, że:

- a) Kościół Chrystusowy chętnie uznaje, że początki jego wiary i wybrania znajdują się już wśród Patriarchów i Proroków, zgodnie z tajemnicą zbawczą Boga,
- b) wszyscy wierni Chrystusowi, synowie Abrahama według wiary (por. Ga 3, 7), są objęci powołaniem tego samego Patriarchy i że zbawienie Kościoła jest mistycznie zapowiedziane w wyjściu narodu wybranego z ziemi niewoli,
- c) lud Nowego Przymierza jest kontynuacją ludu, z którym Bóg w swoim niewysłowionym miłosierdziu raczył niegdyś wejść w Stare Przymierze i któremu zechciał powierzyć objawienie zawarte w Księgach Starego Testamentu,

<sup>98</sup> Por. J. Borelli, *Origin, History and Vatican II Context* [w:] *The Future of Interreligious Dialogue: A Multireligious Conversation on Nostra Aetate*, Ch.L. Cohenm, P.F. Knitter, U. Rosenhagen (eds.), Orbis Books, Meryknoll (NY) 2017, s. 37–38.

<sup>99</sup> Por. R. Vázquez Jiménez, *Comentario al declaración „Nostra aetate”*, s. 647–648.

<sup>100</sup> Por. *Acta synodalia. Volumen III: Periodus tertia. Pars II: Congregationes generales LXXXIII–LXXXIX*, s. 327–329.

- d) Chrystus narodził się według ciała z narodu żydowskiego, i tak samo Matka Chrystusa, Maryja Dziewica, oraz Apostołowie, fundamenty i filary Kościoła,
- e) w związku z tym, że chrześcijanie otrzymali tak wielkie dziedzictwo od Żydów, niniejszy Święty Sobór pragnie zachęcić i zalecić wzajemne poznanie i szacunek, które osiąga się zarówno poprzez studia teologiczne, jak i braterskie rozmowy,
- f) tak jak surowo potępia krzywdy wyrządzane ludziom, gdziekolwiek się znajdują, tak również ubolewa i potępia nienawiść i prześladowania wobec Żydów,
- g) zjednoczenie narodu żydowskiego z Kościołem jest częścią chrześcijańskiej nadziei,
- h) nie należy przedstawiać narodu żydowskiego jako narodu odrzuconego, czy to w nauczaniu katechetycznym i głoszeniu słowa Bożego, czy w codziennych rozmowach, czy też w mówieniu lub czynieniu czegokolwiek innego, co mogłoby zniechęcać do Żydów,
- i) nie wolno tego, co zostało dokonane podczas męki Chrystusa, przypisywać współczesnym Żydom.

Drugi punkt, zatytułowany *Omnes homines Deum ut Patrem habent*, podejmował kwestię Boga jako Ojca wszystkich ludzi. Znalazły się w nim następujące zagadnienia:

- a) przypomniano, że Jezus wyraźnie stwierdził, że Bóg jest Ojcem wszystkich ludzi,
- b) podkreślono, że nie można nazywać ani modlić się do Boga Ojca wszystkich, jeśli odmawia się braterskiego traktowania niektórych ludzi, stworzonych na obraz Boga,
- c) zwrócono uwagę na ścisły związek relacji człowieka do Boga Ojca i człowieka do jego braci (winy nie mogą być odpuszczone, dopóki z serca nie odpuści się swoim winowajcom; kto nie miłuje brata swego, którego widzi, jakże może miłować Boga, którego nie widzi?),

- d) zalecono odnoszenie się z wielkim szacunkiem do poglądów i doktryn, które, choć pod wieloma względami różnią się od chrześcijańskich, to jednak również pod wieloma względami odbijają promień Prawdy, która oświeca każdego człowieka przychodzącego na ten świat,
- e) wskazano na muzułmanów, którzy czczą jedynego, osobowego i nagradzającego Boga i którzy zbliżyli się do chrześcijan w sensie religijnym i poprzez liczne przekazy ludzkiej kultury.

W trzecim punkcie, zatytułowanym *Omnis species discriminatiois damnatur*, zawarto potępienie każdej formy dyskryminacji. Podjęto w nim następujące kwestie:

- a) krytycznie oceniono wszelkie teorie lub działania praktyczne wprowadzające rozróżnienie między człowiekiem a człowiekiem, między narodem a narodem, w odniesieniu do godności ludzkiej i wynikających z niej praw,
- b) zalecono wszystkim ludziom dobrego serca, a zwłaszcza chrześcijanom, powstrzymywanie się od jakiegokolwiek dyskryminacji lub prześladowania ludzi ze względu na ich pochodzenie, kolor skóry, położenie społeczne lub religię,
- c) wezwano wierzących w Chrystusa do zachowania pokoju z wszystkimi ludźmi oraz do miłości nie tylko bliźniego, ale także nieprzyjaciół, jeśli uważają, że takich mają, aby mogli być prawdziwie dziećmi Ojca, który jest w niebie.

Już w 1963 roku trzy rozdziały dekretu *O ekumenizmie* zostały przyjęte przez głosowanie i były omawiane na kongregacjach generalnych. Chociaż kwestia Żydów nie podlegała wcześniej ani głosowaniu, ani dyskusji w auli soborowej, to jednak szereg uwag Ojców dotyczył właśnie tego zagadnienia<sup>101</sup>.

---

<sup>101</sup> Por. *Acta synodalia. Volumen III: Periodus tertia. Pars II: Congregationes generales LXXXIII–LXXXIX*, s. 331.

Kardynał Augustin Bea dokonał prezentacji deklaracji o Żydach i religiach niechrześcijańskich 25 września 1964 roku<sup>102</sup>. Zwrócił uwagę na następujące kwestie:

- a) zainteresowanie opinii publicznej tą deklaracją,
- b) w deklaracji rozwinięto krótkie wprowadzenie i w ten sposób składa się ona z dwóch niemal równych części (jedna poświęcona Żydom, a druga niechrześcijanom),
- c) tekst poświęcony Żydom został lepiej uporządkowany i uzupełniony o kilka nowych idei (o dwa fragmenty z Listu do Rzymian, mówiące o prerogatywach narodu wybranego i o nadziei chrześcijańskiej na ostateczne zjednoczenie z narodem wybranym Nowego Testamentu, czyli Kościołem),
- d) centralnym punktem, w odniesieniu do którego wprowadzono istotne zmiany, jest kwestia tzw. „bogobójstwa”,
- e) jedną z konsekwencji, związanych z pozytywną odpowiedzią na pytanie, czy i w jaki sposób potępienie i śmierć Chrystusa Pana należy przypisać winie narodu żydowskiego, jest antysemityzm,
- f) w dokumencie starano się uwzględnić różne uwarunkowania w taki sposób, aby z jednej strony, zgodnie z samymi opisami ewangelicznymi, można było przypisać winę tym, którzy orzekli o ukrzyżowaniu Chrystusa Pana, z drugiej zaś strony, nie można było jej przypisać żadnemu narodowi, a tym bardziej ludziom współczesnym,
- g) przeprowadzono szereg konsultacji (przy tej okazji zarówno ojcowie Soboru, jak i inni, nawet niekatolicy i niechrześcijanie, pokornie prosili, aby kwestia „bogobójstwa” została w jakiś sposób poruszona w Deklaracji),
- h) Sekretariat zakończył rozpatrywanie tych wszystkich kwestii na sesji w marcu,

---

<sup>102</sup> Por. *Acta synodalia. Volumen III: Periodus tertia. Pars II: Congregationes generales LXXXIII–LXXXIX*, s. 558–564.

- i) odpowiadając na postulaty ojców, postanowiono uwzględnić w deklaracji także muzułmanów,
- j) referent zwrócił uwagę, że przedstawiciele różnych religii niechrześcijańskich poszukują kontaktu z Kościołem katolickim, a wszystkie religie są dziś zagrożone czy to odejściem od praktykowania religii, czy to nawet wojującym teoretycznym ateizmem,
- k) zaznaczono, że do maja tego roku nie było innej Komisji ani Sekretariatu, który mógłby się tym zająć (Sekretariat ds. Niechrześcijan został powołany dopiero w okolicach święta Zesłania Ducha Świętego tego roku),
- l) Komisja Koordynacyjna w liście z 18 kwietnia postanowiła, że w tej części należy w szczególności przedstawić trzy idee: mianowicie, że Bóg jest Ojcem wszystkich ludzi i że są oni Jego dziećmi; że są zatem braćmi między sobą; oraz że wszelka forma dyskryminacji, przemocy i prześladowania skierowana przeciwko komukolwiek ze względu na narodowość lub rasę musi zostać potępiona,
- m) tekst o muzułmanach zyskał akceptację ekspertów z Instytutu Studiów Orientalnych, prowadzonego przez Ojców Dominikanów w Kairze, oraz przez Ojców Misjonarzy Afryki (*Pères Blancs*) z Papieskiego Instytutu Studiów Orientalnych w Tunezji,
- n) referent uzasadnił, dlaczego kwestia relacji do Żydów jest prezentowana oddzielnie, w odrębnej deklaracji, która jest raczej dodana jedynie zewnętrznie do zarysu „O ekumenizmie”,
- o) w podsumowaniu zwrócono uwagę, że temat stosunku do niechrześcijan jest omawiany przez Sobór po raz pierwszy w historii Kościoła,
- p) w odniesieniu do narodu żydowskiego podkreślono, że deklaracja nie zajmuje się kwestiami politycznymi, ale religij-

nymi (nie mówi się o syjonizmie ani o politycznym państwie Izrael),

- r) wyraźnie zaakcentowano, że jeśli sam Pan, cierpiąc prześladowania, modlił się za swoich prześladowców do Ojca, usprawiedliwiając ich słowami: „Nie wiedzą, co czynią”, to o ileż bardziej należy pielęgnować miłość wobec współczesnych członków narodu żydowskiego, którzy nie są w tej sprawie winni,
- s) referent wyraził świadomość, że chociaż niektórzy mogą nadużywać tej Deklaracji, być może dla celów politycznych, to jednak nie należy pozwolić, aby jakakolwiek władza polityczna lub racje polityczne ingerowały w tę sprawę.

28 września 1964 roku rozpoczęła się w auli soborowej debata nad dokumentem *De Iudaeis et de non-christianis*. W pierwszym dniu w dyskusji wzięło udział 14 mówców.

Jako pierwszy zabrał głos Achille Liénart. Mówca zwrócił uwagę na ogromne kontrowersje, które wzbudza propozycja zajęcia się kwestią religii żydowskiej i innych religii niechrześcijańskich. Wyraził zrozumienie dla obaw żywionych przez Kościoły wschodnie z powodu poważnych napięć politycznych, jakie w ostatnich dniach panują między Izraelem a narodami arabskimi, wśród których żyją. Jeśli jednak Sobór zajmuje się wyłącznie kwestią religijną, to według Liénarta należałoby uzupełnić proponowany tekst. Chociaż mamy tu do czynienia z religią niechrześcijańską, religia żydowska jest jednak wspólnym korzeniem wszystkich Kościołów chrześcijańskich, jest dobrym drzewem oliwnym, w które, zgodnie ze słowami św. Pawła, wszyscy zostaliśmy wszczepieni z miłosierdzia Bożego. Jesteśmy również – kontynuował mówca – dziećmi Abrahama według wiary i dziedzicami obietnicy, którą Pan złożył jemu i jego potomstwu; prorocy tego ludu są naszymi prorokami; ich psalmy stanowią naszą codzienną modlitwę; uważamy ich święte księgi za natchnione przez Boga, ściśle powiązane z naszymi księgami Nowego Testamentu, pomagające

w pełni wyjaśnić historię naszego zbawienia. Według Liénarta należy zachować pierwsze cztery akapity art. 32 w nienaruszonym stanie. Jeśli chodzi o opiekę duszpasterską, wydaje się konieczne, aby powieść nawet więcej niż to, co zawarto w dwóch ostatnich akapitach tego artykułu. Nie tylko bowiem z miłości jesteśmy zobowiązani do troski o katechezę i głoszenie słowa Bożego, abyśmy nie uważali Żydów za naród odrzucony, ale także ze względu na wymogi prawdy, o których mówi Pismo Święte. Święci Apostołowie Piotr i Paweł nie uważali narodu żydowskiego za odrzucony. Zwracając się bowiem do Żydów w Dziejach Apostolskich, po zganieniu ich za ukrzyżowanie Jezusa, św. Piotr wyraźnie mówi do nich nie jako do odrzuconych, ale na zawsze powołanych i wybranych. Naród żydowski nie jest zatem narodem odrzuconym i nie ma w żaden sposób pozwolenia, by go traktować jako takiego. W istocie, aby być wiernym Pismu Świętemu, jesteśmy zobowiązani – kontynuował mówca – głosić dokładnie odwrotnie. To samo można powiedzieć o innym oskarżeniu, które jeszcze bardziej dręczy i rani Żydów, mianowicie o tym, że są narodem bogobójczym (*populus deicida*). Ich wina nie polega na bogobójstwie, lecz na tym, że zaparli się Chrystusa i nie uwierzyli w Niego posłanego przez Ojca. Nauka Pisma Świętego głosi, że wszyscy, zarówno Żydzi, jak i poganie, „jesteśmy pod grzechem” (*sub peccato sumus*), a Syn Boży został ukrzyżowany za grzechy wszystkich. Dlatego, aby katecheza i głoszenie były wierne, konieczne jest, aby Sobór wyraźnie orzekł, że odtąd słowa „odrzucony” i „winny bogobójstwa” „mają być trzymane z dala od naszych ust” (*nunc a labiis nostris arceri oportet vocabula*), gdy mowa o Żydach. Należy jednak dodać, że Żydzi, zgodnie z tajemniczym zrządzeniem miłosierdzia Bożej Opatrzności, mają zapewnione miejsce w obecnej ekonomii zbawienia (*locum reservatum habent in praesenti salutis oeconomia*)<sup>103</sup>.

<sup>103</sup> Por. *Acta synodalia. Volumen III: Periodus tertia. Pars II: Congregationes generales LXXXIII–LXXXIX*, s. 579–581.

Ignace Gabriel I Tappouni – przemawiając w imieniu patriarchów wschodnich: koptyjskiego, melchickiego, chaldejskiego i ormiańskiego – podtrzymał ich dotychczasowe stanowisko w tej kwestii. Ta opinia nie stanowi w żadnym razie sprzeciwu wobec religii żydowskiej, z którą – mówił Tappouni – jesteśmy tak ściśle związani, ani dyskryminacji konkretnego narodu, mianowicie semickiego, bo niemal wszyscy jesteśmy semitami. „Naszym celem – kontynuował mówca – jeśli ponownie rozważamy tę deklarację, jest uniknięcie poważnych trudności w naszej działalności duszpasterskiej i zapobieżenie temu, by Sobór Powszechny został oskarżony, niesłusznie, o faworyzowanie określonych tendencji politycznych, jak donosiły już niektóre media. Dlatego mając prawdziwą i pełną wiedzę o sprawie, uważamy za nasz pasterski obowiązek, czcigodni Ojcowie, z szacunkiem i pilnie przypomnieć to, co już powiedzieliśmy, że ta deklaracja Soboru dotycząca Żydów jest niestosowna i prosić Was, aby zgodnie z naszą prośbą deklaracja ta została po prostu usunięta z akt Soboru”<sup>104</sup>.

Josef Frings wyraził przekonanie, że omawiana deklaracja powinna głębiej i pełniej zająć się poruszonym tam tematem, zwłaszcza w odniesieniu do muzułmanów (*fusius et profundius agat de re ibi proposita, praesertim de Musulmanis*). Sugerował, aby wzorować się na papieżu Pawle VI i jego encyklikach, zalecających dialog z niechrześcijanami. Wyraził ubolewanie, że w tekście nie znalazła się najpiękniejsza i godna podziwu (*perpulcherrima et admirabilis*) teologia, jaką ukazuje List do Efezjan w rozdziale II, gdzie apostoł mówi, że sam Chrystus jest naszym pokojem, On, który z obydwu uczynił jedno, zburzywszy rozdzielający mur, znosząc przykazanie wyrażone w zarządzeniu (por. Ef 2,14). Chrystus stworzył jednego nowego człowieka przez swój krzyż i śmierć, kiedy powołał tych, którzy byli daleko, i tych, którzy byli blisko. To klasyczny fragment dotyczący relacji między poganami a Żydami (*Hic locus est classicus pro relatione inter*

<sup>104</sup> Por. *Acta synodalia. Volumen III: Periodus tertia. Pars II: Congregationes generales LXXXIII–LXXXIX*, s. 582.

*Gentes et Iudaeos*), między ludem Nowego i Starego Testamentu. Wydało mu się również godne ubolewania, że zostało pominięte zdanie, w którym powiedziano, że wina śmierci Pana Jezusa Chrystusa nie może być przypisana całemu narodowi żydowskiemu. Frings wyraził przekonanie, że należałoby powrócić do wcześniejszej wersji tekstu o Żydach. W odniesieniu do drugiej części mówca proponował drobne korekty sformułowań, tak aby mocniej wybrzmiała prawda, że w innych religiach, wprawdzie niedoskonałych i przemieszanych z wieloma ludzkimi błędami (*imperfecte quidem et multis humanis erroribus admixtis*), odbija się jednak promień prawdy (*radium veritatis*), który oświeca każdego człowieka przychodzącego na ten świat. Niemiecki kardynał krytycznie ocenił nakaz Soboru, aby kochać nie tylko bliźnich, ale także wrogów. To jest przykazanie Pana, które On nazwał swoim przykazaniem (*suum mandatum*). Stąd Kościół może je jedynie podkreślać i przywoływać na nowo, ale nie w ścisłym sensie, aby je nakazywać, ponieważ Jezus Chrystus już to uczynił<sup>105</sup>.

Ernesto Ruffini uznał zawarte w deklaracji wypowiedzi o Żydach za panegiryk (*panegyricam orationem*), ale jednak zgodny z prawdą. Pozytywnie ocenił prezentację dokumentu dokonaną przez kardynała Beę, dzielając jego argumentację za tezę, że nie wolno przypisywać winy za ukrzyżowanie Chrystusa narodowi żydowskiemu w całości, a zwłaszcza Żydom dzisiejszym. Z tego powodu – jak podkreślił mówca – nie możemy nazywać ich bogobójcami, tym bardziej że nazwa „bogobójca” wyraża pewien absurd, bo przecież nikt nie mógłby zabić Boga. Co więcej, tak jak przybity do krzyża Jezus błagał Ojca niebieskiego o przebaczenie dla swoich katów, którzy działali w nieświadomości, tak i my powinniśmy im odpuścić, kimkolwiek byli. Ruffini wyraził przekonanie, że słusznie należałoby oczekiwać, że Żydzi uznają w końcu, że Chrystus został niesprawiedliwie skazany na śmierć. Przypomniał słowa św. Pawła z Drugiego Listu do Koryn-

<sup>105</sup> Por. *Acta synodalia. Volumen III: Periodus tertia. Pars II: Congregationes generales LXXXIII–LXXXIX*, s. 582–583.

tan o zasłonie spoczywającej na ich sercach, dodając, że modlimy się, aby ona została zdjęta. Mówca zwrócił uwagę na świadectwa szczerzej i otwartej miłości do Żydów, na przykład podczas straszliwej wojny, która szalała niemal wszędzie kilka lat temu, iluż synów narodu izraelskiego ochroniliśmy przed tak zwanymi nazistami, zapobiegając ich deportacji, a później zagładzie! Po zakończeniu wojny naczelny rabin uznał za swój obowiązek podziękować wyższym duchowym Rzymu za wielką przysługę, jaką wyświadczyli, ratując przed niechybną śmiercią niemało Hebrajczyków. Dlatego nie potrzeba katolikom wielu napomnień, by kochać Żydów, z których znakomitego rodu wywodzi się Jezus Chrystus, Najświętsza Maryja Panna i apostołowie, za których Chrystus również cierpiał i umarł. Lecz – kontynuował Ruffini – trzeba nakłonić Żydów, by kochali chrześcijan, zwłaszcza katolików, a przynajmniej by ich nie nękali. Włoski kardynał przypominał doktrynę Talmudu, zgodnie z którą innymi ludźmi należy gardzić jak zwierzętami. Przypominał, że Żydzi często są wrogo nastawieni do chrześcijan. Formułując pytanie retoryczne, oskarżył ich o wspieranie masonów. Mówca wyraził przekonanie, że deklaracja skutecznie sprowokuje Żydów do odpowiedzi miłością na szczerą miłość ze strony Kościoła katolickiego (*Iudaei efficaciter provocentur ut amori quo eos sincere prosequimur, amore suo ipsi respondeant*). Na koniec włoski kardynał wyraził postulat, aby albo wymienić z nazwy wszystkie religie niechrześcijańskie, zwłaszcza te, które stały się najbardziej rozpowszechnione na świecie, albo też wspomnieć o nich ogólnie. Przywołanie tylko muzułmanów mogłoby być bowiem odebrane przez inne religie – zwłaszcza buddystów i hinduistów, którzy ani nie są mniej liczni i ważni niż mahometanie, ani nie wydają się być bardziej odlegli od religii chrześcijańskiej niż uczniowie Mahometa – jako brak szacunku<sup>106</sup>.

---

<sup>106</sup> Por. *Acta synodalia. Volumen III: Periodus tertia. Pars II: Congregationes generales LXXXIII–LXXXIX*, s. 585–587.

Giacomo Lercaro postanowił odpowiedzieć na pytanie, dlaczego Kościół podejmuje refleksję nad swoją relacją do Żydów dopiero współcześnie. Dopiero dziś – stwierdził mówca – Kościół zyskuje głębsze zrozumienie niektórych aspektów swojej tajemnicy i swojego życia w działaniu. Dlatego deklarację o Żydach można uznać za naturalny owoc Konstytucji o Kościele, a zwłaszcza Konstytucji o liturgii świętej. Na zdumienie, że dopiero dzisiaj, po tylu wiekach, Kościół naucza tego o Żydach, można odpowiedzieć wieloma argumentami, przytaczając również trafnie poprzednie zapisy prawa kanonicznego, starego i nowego, chroniące wolność religijną synów Izraela; należy jednak bardziej stanowczo stwierdzić, że dziś te statuty muszą zostać odnowione i uzupełnione przez Kościół, ponieważ Kościół wyznaje, że zajmuje się nie tylko pewnym aspektem swojej boskiej instytucji, swoich cech czy władzy, ale także pełnią (*plenitudinem amplissimam*) swojej ontologicznej rzeczywistości (w Konstytucji o Kościele) i najcenniejszymi dobrami, którymi żyje na co dzień, tj. Słowem Bożym i ucztą eucharystyczną (w Konstytucji o liturgii świętej). Stąd wypływa najpełniejszy sens (*plenissima ratio*) tej deklaracji o Żydach. W opinii Lercaro treści zawarte w deklaracji powinny być lepiej ugruntowane (*melius firmatas*), a ona sama zarówno pełniejsza (*plenitudinem robustiorem*) i równa pełni tajemnicy Kościoła, którą ilustruje konstytucja dogmatyczna, jak i wyrażająca sens nie tylko człowieczeństwa, ale także bardziej religijnego uszanowania dla szczególnego powołania narodu żydowskiego, w przeszłości, obecnie oraz w przyszłości (*religiosae reverentiae erga peculiarem vocationem cum in praeterito tum in praesenti et in futuro populi iudaici*). W dalszej części swojej wypowiedzi Lercaro skoncentrował się na zgodności między deklaracją a Konstytucją o liturgii świętej, podkreślając wspólne dziedzictwo chrześcijan i Żydów. Zwrócił jednak uwagę, że naród żydowski ma w oczach Kościoła nie tylko wartość i nadprzyrodzoną godność w przeszłości i ze względu na początki Kościoła, ale także w teraźniejszości i ze względu na to, co dotyczy najistotniejszych i najbardziej boskich elementów (*elementa*

*essentialissima et divinissima*) w codziennym życiu Kościoła: zwłaszcza jeśli jest prawdą, że to, co Konstytucja o liturgii świętej chciała zilustrować i urzeczywistnić w Kościele naszych czasów, tj. szczyt wszelkiej aktywności i źródło mocy Kościoła, jest samo w sobie tym, czym Kościół codziennie się karmi i żyje, mianowicie Pismem Świętym w Liturgii Słowa i Barankiem Bożym w Liturgii Ofiary. Te dwa dobra – najcenniejsze dziedzictwo Kościoła – pochodzą z dziedzictwa Izraela: nie tylko Pismo Święte, ale także w pewien sposób Eucharystia, zapowiadana już przez Paschę i mannę, a ustanowiona przez samego Chrystusa zgodnie z porządkiem Paschy Hebrajczyków. Słowo Boże, Eucharystia, Baranek Boży już teraz tworzą tajemniczą komunie między zgromadzeniem liturgicznym, którym jest Kościół w swoim najdoskonalszym akcie na ziemi, czyli Mszą, a świętą wspólnotą synów Izraela, tak że w najważniejszym momencie boskiej liturgii możemy słusznie nazywać Abrahama naszym Patriarchą i mówić o ofierze naszego patriarchy Abrahama. Nawet jeśli ta relacja nie jest dziś w pełni objawiona Żydom, to jednak zawsze stanowi skuteczną i obecną więź (*semper vinculum effectivum et praesens*) o zupełnie szczególnej naturze i mocy. Dlatego według niego konieczne jest wyraźne akcentowanie w rozmowach z Żydami roli, jaką można im przypisać również teraz, skoro nawet w obecnej sytuacji (pod warunkiem, że szczerze i pokornie pielęgnują wiarę swoich ojców i w czystości zachowują religijne znaczenie Pisma Świętego) mogą oni dać pewne biblijne i paschalne świadectwo. To świadectwo, choć wciąż ukryte, może być jednak również przydatne nam, chrześcijanom, dla podsycania pobożności Kościoła, która musi być w istocie coraz bardziej biblijna i paschalna. Nie jest to doktryna nowo odkryta, ale konsekwentnie przekazywana doktryna Kościoła katolickiego<sup>107</sup>.

Paul-Émile Léger podkreślił na wstępie doniosłe znaczenie deklaracji o Żydach i niechrześcijanach. Jest to bowiem konieczny akt od-

---

<sup>107</sup> Por. *Acta synodalia. Volumen III: Periodus tertia. Pars II: Congregationes generales LXXXIII–LXXXIX*, s. 587–589.

nowionego Kościoła, który pragnie zwrócić się ku światu niechrześcijańskiemu i rozpocząć z nim braterski dialog. Dwa ostatnie artykuły (czyli dwie deklaracje) zostały trafnie dodane do poprzedniego tekstu, aby nikt nie został wykluczony z tego dialogu. Deklaracja ta wydaje się również konieczna dla samych wiernych Kościoła. Często bowiem nie zdają sobie sprawy, że tak wielu niechrześcijan szuka Boga szczerym sercem i z powodu pewnego zamętu doktrynalnego zachowują w swoich duszach uprzedzenia, które w żaden sposób nie są zgodne z wiarą katolicką. Kanadyjski kardynał podjął następnie pięć szczegółowych kwestii:

- a) żydowskie pochodzenie Kościoła (wzmiankę o żydowskim pochodzeniu Chrystusa, Maryi Dziewicy i apostołów należy uzupełnić o stwierdzenie, że nie jest to jedynie zbieg okoliczności, ale zamysł Boga; zgodnie bowiem z samymi słowami Jezusa zanotowanymi w Ewangeliach: „zbawienie pochodzi od Żydów”, a Ewangelia pragnie „nie znieść, ale wypełnić” stare Prawo),
- b) potępienie nienawiści wobec Żydów (nienawiść i prześladowanie Żydów należy potępić i napiętnować nie tylko dlatego, że należy potępiać wszelkie krzywdy wyrządzone ludziom, ale także dlatego, że, jak napisał Apostoł Narodów, Żydzi „według wyboru są bardzo umiłowani ze względu na ojców”; w związku z tym konieczne byłoby wyraźne stwierdzenie, że Kościół katolicki szczególnie potępia prześladowania i krzywdy wyrządzane Żydom, wynikające z fałszywych filozofii lub błędnych interpretacji prawd chrześcijańskich),
- c) jedność Żydów i chrześcijan (w deklaracji wyrażone jest pragnienie i oczekiwanie Kościoła wobec narodu żydowskiego: trafnie użyto sformułowania „przystąpienie” (*accessus*), a nie „nawrócenie” (*conversio*) narodu żydowskiego do wiary chrześcijańskiej; dla Żydów jedność z Kościołem Chrystusowym nie wymaga odrzucenia starożytniej wiary i dlatego,

aby ukazać pozytywne elementy łączące Żydów i chrześcijan, sam tekst wzywa Żydów do poznania własnej wiary, czytania swoich świętych ksiąg, rozmyślania o historii zbawienia i modlitwy do Boga Psalmami – wszystko to z pewnością doprowadzi ich do pełni łaski i prawdy),

- d) stosunek chrześcijan do Żydów (zawarte w deklaracji zbyt ogólne i dwuznaczne stwierdzenia nakazujące chrześcijanom nieczynienie niczego, co mogłoby zniechęcać do Żydów, należałoby zastąpić postulatami, aby chrześcijanie „nie szerzyli uprzedzeń wobec Żydów ani czynem, ani słowem”),
- e) oskarżenia Żydów o bogobóstwo (należy wyraźnie oświadczyć, że nie można narodowi żydowskiemu przypisać winy, którą należy przypisać – zgodnie z Tradycją chrześcijańską – grzechom wszystkich ludzi).

Odnosząc się do drugiej części deklaracji, poświęconej niechrześcijanom w ogólności, Léger postulował dodanie słów wyrażających cześć dla wartości moralnych zawartych w różnych religiach. Należałoby także wyrazić pragnienie katolików, by wspólnie z nimi promować i bronić „tych wzniosłych i chwalebnych rzeczy, które są wspólne na polu wolności religijnej, braterstwa międzyludzkiego, nauki i doktryny, dobroczynności społecznej i porządku publicznego”<sup>108</sup>.

Richard James Cushing pozytywnie ocenił deklarację (*in genere mihi placet*). Poprzez ten Sobór Kościoł musi okazać całemu światu i wszystkim ludziom nieudawaną troskę, powszechny szacunek, szczerą miłość; jednym słowem, musi objawić Chrystusa. I w tym zarysie ekumenizmu, z jego deklaracjami dotyczącymi wolności religijnej, a także Żydów i niechrześcijan, czyni to w pewien sposób. Arcybiskup Bostonu zaproponował trzy poprawki do tekstu:

- a) uczynić deklarację bardziej pozytywną, mniej bojaźliwą i bardziej miłosierną (tekst dobrze ilustruje zarówno cenne dzie-

---

<sup>108</sup> Por. *Acta synodalia. Volumen III: Periodus tertia. Pars II: Congregationes generales LXXXIII–LXXXIX*, s. 590–591.

dzictwo, jakie nowy Izrael otrzymał od Prawa i Proroków, jak i to, co łączy Żydów i chrześcijan – należy jednak podkreślić, że „ze względu na to wspólne dziedzictwo my, dzieci Abrahama według Ducha, musimy okazywać wyjątkowy szacunek i szczególną miłość dzieciom Abrahama według ciała; jako dzieci Adama są naszymi braćmi, a jako dzieci Abrahama są braćmi Chrystusa”)

- b) wyraźnie zanegować, że Żydzi są winni śmierci Zbawiciela, chyba że w tej mierze, w jakiej wszyscy ludzie zgrzeszyli i dlatego Go ukrzyżowali, a wręcz teraz jeszcze Go krzyżują (należy potępić tych, którzy próbują usprawiedliwiać niesprawiedliwość, nienawiść, a nawet prześladowania Żydów, jako działania chrześcijańskie, ponieważ nie ma chrześcijańskiego uzasadnienia – ani teologicznego, ani historycznego – dla niesprawiedliwości, nienawiści i prześladowań wobec żydowskich braci),
- c) pokornie wyznać przed światem, że chrześcijanie nie okazali się często prawdziwymi chrześcijanami wobec swoich żydowskich braci („Iluż cierpiało w naszych czasach! Iluż zginęło z powodu obojętności chrześcijan, z powodu milczenia? Nie ma potrzeby wyliczać zbrodni popełnionych w naszych czasach. Jeśli w ostatnich latach niewiele głosów chrześcijańskich wołało przeciwko wielkim niesprawiedliwościom, niech nasz woła pokornie teraz!”)<sup>109</sup>.

Franz König pozytywnie ocenił deklarację. Zwrócił uwagę, że z jednej strony ukazuje powszechną miłość Boga do wszystkich ludzi, a jednocześnie Jego dobroć wobec narodu żydowskiego, a z drugiej strony, w podobny sposób Kościół w tym dokumencie objawia swoją życzliwość wobec wszystkich ludzi, a ponadto ukazuje szczególną

---

<sup>109</sup> Por. *Acta synodalia. Volumen III: Periodus tertia. Pars II: Congregationes generales LXXXIII–LXXXIX*, s. 593–594.

wież, jaka łączy go z ludem, z którego zrodził się Pan. Austriacki kardynał sformułował kilka sugestii:

- a) chociaż ojcostwo Boga wobec wszystkich narodów zostało pokazane w deklaracji znakomicie, to jednak należałoby bardziej zaakcentować szczególny sposób, w jaki ukazane jest w Starym Testamencie ojcostwo wobec narodu żydowskiego,
- b) można byłoby wspomnieć o bliskich monoteizmowi, czcigodnych ze względu na starożytność, religiach w Azji i Afryce,
- c) należałoby wrócić do niektórych sformułowań, które były w poprzedniej wersji deklaracji, a inne nieco skorygować,
- d) można byłoby dodać, że nie jest zadaniem chrześcijańskiego kaznodziejstwa szczegółowe opisywanie winy arcykapłana Kajfasza, Piłata czy innych, ponieważ przyczyną męki i śmierci Chrystusa były grzechy wszystkich ludzi; należałoby raczej pokazać, że na Krzyżu ukazane jest zbawienie i źródło wszelkich łask, a także znak miłości i odkupienia dla wszystkich,
- e) w proponowanej deklaracji nie należy powtarzać wszystkiego, co zostało przedstawione w Piśmie Świętym, lecz raczej należy sprostować to, co do tej było wykorzystywane przeciwko narodowi żydowskiemu, a było inspirowane złą intencją i błędną interpretacją Pisma Świętego<sup>110</sup>.

Albert Gregory Meyer zgłosił zastrzeżenia do schematu (*placet iuxta modum*). W jego opinii poprzedni tekst przedstawiony rok wcześniej ujmował kwestię Żydów w sposób lepszy i bardziej ekumeniczny (*modo meliori et magis oecumenico*). Sugerował następujące zmiany:

- a) nieco inne, bardziej logiczne uporządkowanie tekstu (*ordo logicus*),
- b) mocniejsze podkreślenie ogromu zła, jakiego doświadczyli Żydzi na przestrzeni wieków,
- c) potępienie wszelkich form antysemityzmu,

---

<sup>110</sup> Por. *Acta synodalia. Volumen III: Periodus tertia. Pars II: Congregationes generales LXXXIII–LXXXIX*, s. 594–595.

- d) bardziej precyzyjne wyjaśnienia, aby uniknąć błędnych interpretacji,
- e) pełne wyłożenie prawdy o Żydach na wzór św. Tomasza, który podkreślał, że żaden z Żydów czasów Chrystusa nie był formalnie i subiektywnie winny bogobójstwa, ponieważ nie znali boskości Chrystusa (należy to wyraźnie stwierdzić w deklaracji) i że rzesza Żydów musi zostać oczyszczona z wszelkiej formalnej winy, ponieważ podążała za przywódcami z niewiedzy,
- f) wspomnienie o innych religiach, a nie tylko o muzułmanach, albo uczynienie ogólnej wzmianki o wszystkich, którzy „są monoteistami i są z nami kulturowo zjednoczeni”,
- g) szersze i bardziej pozytywne wystąpienie przeciwko wszelkim formom dyskryminacji<sup>111</sup>.

Joseph Elmer Ritter uznał, że deklaracja trafnie odpowiada na potrzeby współczesności. Przyznał, że chrześcijanie przez wiele stuleci byli winni błędów i niesprawiedliwości wobec Żydów: zakładali, że Bóg opuścił ten naród, oskarżali naród żydowski – nawet w dokumentach kościelnych – o mękę i śmierć Chrystusa, a także nazywali go nawet w modlitwach „narodem wiarołomnym” i „narodem bogobójczym”. Dziś – według mówcy – jest okazja do wymazania i naprawienia błędów i niesprawiedliwości. Deklaracja wymaga poprawek. Niech mówi pełniej i wyraźniej o dziedzictwie religijnym, które tak ściśle łączy lud żydowski i lud chrześcijański nawet dzisiaj. Obietnice dane Abrahamowi przez Boga nadal dotyczą Żydów. Na Żydów i chrześcijan w szczególny sposób rozciąga się ta sama miłość Boża, dlatego też powinna między nimi kwitnąć bardzo ścisła jedność miłości i szacunku. Niech zatem duch miłości, który był obecny w pierwotnym schemacie – kontynuował Ritter – zajaśnieje jeszcze bardziej w tej deklaracji. Niech relacje z Żydami, które w aktualnym

<sup>111</sup> Por. *Acta synodalia. Volumen III: Periodus tertia. Pars II: Congregationes generales LXXXIII–LXXXIX*, s. 596–598.

schemacie są nieśmiało i jakby niechętnie uznawane, zostaną ogłoszone z wielką radością. Sposób ujęcia kwestii jedności narodu żydowskiego z Kościołem sugeruje nawrócenie Żydów, a tym samym obnaża ich błędy. Nie czyni tak jednak w przypadku muzułmanów czy pogan. Misja Kościoła, podobnie jak tajemnica Chrystusa, obejmuje jednak chrześcijańską nadzieją wszystkich ludzi. Lepiej byłoby – będąc w zgodzie z naturą Kościoła i nie obrażając innych – przenieść te wersy na koniec całej deklaracji „O niechrześcijanach”, ale w formie uniwersalnej, obejmującej wszystkich ludzi. Ritter krytycznie ocenił ostatnie zdania na temat Żydów, ponieważ nie czyni się nic, aby skorygować błędy i naprawić krzywdy. A wręcz przeciwnie, zniesławia się tylko współczesnych Żydów (*solos Iudaeos nostrorum temporum exhororat*), powiększając błąd i niesprawiedliwość. „Wykorzeńmy ten błąd – mówi Ritter – który czyni naród winny przestępstwa popełnionego przez jednostki, który nawet serca dzieci przepelnia duchem nienawiści wobec ludzi tak umiłowanych przez Boga”. Zaproponował, aby w miejsce tych słów wstawić tekst zachęcający do: a) nieprzedstawiania narodu żydowskiego jako narodu odrzuconego, przeklętego lub bogobójczego; b) nieprzypisywania grzechów popełnionych podczas męki Chrystusa ani całemu narodowi żydowskiemu żyjącemu w tamtych czasach, ani tym bardziej Żydom współczesnym (wszystko to słusznie należy przypisać wszystkim grzesznym ludziom, a zwłaszcza chrześcijanom, którzy popadają w grzech)<sup>112</sup>.

Lorenz Jäger pozytywnie ocenił schemat (*in genere placet*). Postulował: a) aby jeszcze bardziej uwypuklić wspólne dziedzictwo z Żydami, by w przyszłości wykorzenić wszelką dyskryminację tego narodu; b) uzupełnienie tytułu o termin „inni” (*De Iudaeis et de aliis non christianis*), ponieważ Żydzi nie są chrześcijanami; c) zmiany stylistyczne poprawiające jakość łaciny w deklaracji<sup>113</sup>.

<sup>112</sup> Por. *Acta synodalia. Volumen III: Periodus tertia. Pars II: Congregationes generales LXXXIII–LXXXIX*, s. 599–600.

<sup>113</sup> Por. *Acta synodalia. Volumen III: Periodus tertia. Pars II: Congregationes generales LXXXIII–LXXXIX*, s. 600–601.

Philip Francis Pocock przyłączył się do sygnalizowanych przez innych mówców postulatów, którzy domagali się: a) przywrócenia w obecnym tekście zwrotu „i aby nie obwiniali o bogobójstwo” (*nec deicidii arguant*), który znajdował się w poprzednim tekście; b) aby deklaracja potępiła i ubolewała nad prześladowaniami lub dyskryminacją na tle religijnym i rasowym, których Żydzi niegdyś doświadczali i nadal doświadczają. Arcybiskup koadiutor Toronto postanowił także dodać kilka słów w obronie deklaracji i przeciw zarzutowi, że Żydzi zostali w niej przedstawieni w sposób bardziej korzystny, niż potwierdzają to same Pisma Święte. Prawdą jest – mówił Pocock – że prorocy Izraela nierzadko oskarżali lud o twardość karku i zatwardziałość serca. Oskarżenia te pobrzmiwają aż do Nowego Testamentu. Sam Chrystus surowo upominał arcykapłanów i faryzeuszy, a niekiedy również tłumy ludzi. Ten sam sposób mówienia odnajdujemy w kazaniach św. Szczepana oraz w Liście św. Pawła Apostoła do Tesaloniczan. W tych miejscach lud Izraela jest oskarżany o powtarzającą się niewiarę. Nie należy jednak zapominać, że te oskarżenia pod adresem Żydów pochodzą od samych Żydów. Chrystus, Szczepan i Paweł są bowiem synami narodu żydowskiego. Ich surowe słowa były niczym innym jak nawoływaniem do nawrócenia ludu, który kochali, do którego należeli, z którym w jakiś sposób się utożsamiali. Takich wyrażeń nie można traktować jako dosłownego opisu ludu; były to bowiem słowa napominające, mające na celu poruszenie serc słuchaczy. Należy również pamiętać – kontynuował Pocock – że w Ewangelii Jana termin „Żydzi” jest często używany nie w odniesieniu do całego narodu żydowskiego, ale jedynie do wrogów Chrystusa, tj. do tej grupy faryzeuszy i kapłanów, która była wrogo nastawiona do Chrystusa. Słowa, które Pan wypowiada przeciwko nim w czwartej Ewangelii, nie mogą być stosowane do całego narodu, lecz tylko do niektórych spośród niego. Aby poprawnie określić relację między narodem żydowskim a Kościołem Chrystusowym, nie należy przywiązywać tak dużej wagi do napominających potępień ludu Izraela, ale przede wszystkim powinno się przytoczyć te fragmenty Pisma

Świętego, które twierdzą, że Stary Testament wypełnił się w Nowym, i te, które głoszą tajemnicę Bożego miłosierdzia w narodzie wybranym. W ten, a nie inny sposób, można zrozumieć prawdziwe znaczenie Pisma Świętego w odniesieniu do ludu wybranego Boga<sup>114</sup>.

Pieter Antoon Nierman, występując w imieniu konferencji episkopatu Holandii, z uznaniem odniósł się do schematu (*valde laudanda est*), ponieważ jasno wyraża fakt, że Kościół coraz bardziej dostrzega i ceni wartości religijne, obecne przede wszystkim wśród Żydów, a także wśród innych niechrześcijan, zwłaszcza muzułmanów, pochodzące od Ojca światłości, który pragnie zbawienia wszystkich ludzi. To uznanie nie tylko stanowi podstawę miłosierdzia wobec niechrześcijan, ale także pociąga i zaprasza do dialogu, dzięki któremu sami chrześcijanie mogą coraz bardziej zgłębiać tajemnicę zbawienia. Dotyczy to zwłaszcza Żydów, ponieważ są oni w szczególny sposób zjednoczeni z chrześcijanami. Aby siła i harmonia tej deklaracji zostały jeszcze bardziej udoskonalone i wzmocnione, aby znaczenie tekstów zaczerpniętych z Pisma Świętego zostało jeszcze bardziej uwypuklone, aby uniknąć wszelkich fałszywych pozorów, jakoby Kościół, mówiąc w ten sposób, zabiegał jedynie o nawrócenie Żydów, muzułmanów i innych niechrześcijan, Nierman zaproponował pewne poprawki tekstu deklaracji. Miały one na celu uwypuklenie faktu, że: a) pokój Chrystusa obejmuje jednocześnie żydów i pogan, ponieważ Chrystus stworzył jednego nowego człowieka; b) istnieje różnica między krzywdami wyrządzanymi ludziom, gdziekolwiek się znajdują, a krzywdami wyrządzanymi narodowi żydowskiemu z motywów antysemitycznych; c) celem Kościoła nie jest wyłącznie nawrócenie żydów, co uczyniłoby dialog z nimi niezwykle trudnym, jeśli nie niemożliwym; d) nie należy przypisywać tego, co się dokonało podczas męki Chrystusa, ani Żydom współczesnym, ani żyjącym w minionych wiekach<sup>115</sup>.

<sup>114</sup> Por. *Acta synodalia. Volumen III: Periodus tertia. Pars II: Congregationes generales LXXXIII–LXXXIX*, s. 602–603.

<sup>115</sup> Por. *Acta synodalia. Volumen III: Periodus tertia. Pars II: Congregationes generales LXXXIII–LXXXIX*, s. 603–604.

Jules Victor Daem wyraził przekonanie, że deklaracja o Żydach jest aktualnym przypomnieniem nadziei chrześcijan, którzy oczekują wstąpienia Izraelitów do pełni ludu Bożego, odnowionego przez Chrystusa. „Sobór powszechny zaprasza chrześcijan – kontynuował mówca – do braterskiego dialogu z Izraelitami, aby wzajemne poznanie i docenienie duchowego dziedzictwa rosły z dnia na dzień. Wielokrotnie doświadczyliśmy, że Izraelici, ufając Bogu i Jego planowi, głęboko doceniają fakt, że my, chrześcijanie, troszczymy się o ich zbawienie, a przede wszystkim nie wątpimy w ich prawdziwą gorliwość dla Boga”. W dalszej części swojej wypowiedzi Daem potępił niesprawiedliwość, nienawiść, prześladowania, morderstwa i „pogromy” popełniane wobec Izraelitów, wyrażając nadzieję, że wszelkie prześladowania Żydów i innych ze względu na pochodzenie lub religię ustaną. W jego mniemaniu deklaracja w sprawie Żydów może mieć większą wartość duszpasterską, jeśli oprócz rozważań historycznych i teologicznych opíše konkretny stosunek chrześcijan do współczesnych Izraelitów. Deklaracja kładzie duży nacisk na miłość bliźniego. „Ale ta miłość byłaby łatwiejsza do osiągnięcia, gdybyśmy stale pamiętali o pozytywnej wartości tkwiącej w duszy Izraela naszych czasów. Czyż ta wartość nie wynika z faktu, że wierzący Izraelici także teraz pamiętają o przymierzu między swoim ludem a Jahwe? To niezwykle cenne, że wierzący Izraelici pragną być wierni przykazaniom Bożym (...) Spotykają się w swoich grupach, aby czytać święte księgi, które są również naszymi. Śpiewają te same psalmy, które my sami śpiewamy. Wielu z nich wyraźnie dostrzega i potępia niebezpieczeństwa panującego materializmu i, o ile to w ich mocy, rzucają mu wyzwanie. Błagają o Boże miłosierdzie i proszą o przebaczenie za swoje grzechy, zwłaszcza podczas obchodów Dnia Pojednania”. Daem zwrócił uwagę na pewną antynomię istniejącą w Nowym Testamencie. Z jednej strony Jezus zapowiada, że przyjdzie wielu ze Wschodu i Zachodu i zasiądzie do stołu z Abrahamem, Izaakiem i Jakubem w królestwie niebieskim, a synowie królestwa zostaną wyrzuceni na zewnątrz w ciemność.

Z drugiej natomiast św. Paweł wspomina o wybraniu Izraela ze względu na przodków. Z kontekstu słów Jezusa jasno wynika, że mówi On o bezpośrednich konsekwencjach wynikających z faktu, że Izraelici nie rozpoznali Chrystusa jako Mesjasza. Ale św. Paweł ma przed oczami ostateczne przeznaczenie Izraelitów, tj. spełnienie w Bogu, które rzeczywiście, dzięki łasce Bożej, może być osiągnięte przez wszystkich ludzi, nawet przez Izraelitów. Z tego wynika, że w przytoczonych słowach nie ma prawdziwej sprzeczności. Mówca zalecił przestrzeganie w dialogu z Żydami pewnych zasad: a) chrześcijanin powinien wystrzegać się wszelkiej pychy (powinien uznać, że wywodząc się z pogaństwa, jest „dziką gałązką oliwną”); b) chrześcijanin powinien pamiętać o Bożym planie objawionym przez apostołów (choć Izrael do tej pory tego nie rozumiał, nadejdzie dzień, w którym pełnia Bożego miłosierdzia będzie mogła się objawić).

Chrześcijanin powinien pamiętać – kontynuował Daem – że Izraelici i chrześcijanie są prowadzeni przez Boży plan do tego samego spełnienia, tj. do objawienia we wspólnym przymierzu Bożego miłosierdzia. „Musimy podążać za tym Bożym planem nie z jakimś niestosownym prozelityzmem, ale ze szczerością i doskonałą pokorą. Musimy być poruszeni tym samym smutkiem i bólem, którym sam Apostoł był poruszony, gdy powiedział, że chce być *odłączony od Chrystusa dla dobra braci*” (Rz 9, 3)<sup>116</sup>.

W kolejnym dniu debaty, 29 września 1964 roku, wystąpiło w auli soborowej 21 mówców. Jako pierwszy zabrał głos José María Bueno y Monreal. Podkreślił, że dialog Kościoła, pełen miłości, nie chce nikogo wykluczać, chyba że ktoś sam dobrowolnie się wykluczy: nauczać wszystkie narody, głosić Ewangelię wszelkiemu stworzeniu jest przykazaniem Chrystusa, które Kościół jest zawsze gotów wypełniać, przynaglany miłością do wszystkich ludzi, którzy jako bracia mają wszyscy Boga za Ojca. Bueno y Monreal postulował w odnie-

<sup>116</sup> Por. *Acta synodalia. Volumen III: Periodus tertia. Pars II: Congregationes generales LXXXIII–LXXXIX*, s. 604–606.

sieniu do schematu: a) nowy tytuł deklaracji – O niechrześcijanach – pod tym tytułem rozumie się wszystkich ludzi, do których ekumenizm, ściśle rzecz biorąc, się nie odnosi; b) inną strukturę dokumentu (zacząć od punktu 33, zatytułowanego „Wszyscy ludzie mają Boga za Ojca”, a następnie umieścić punkt 34, który należy odnieść bardziej do Żydów); c) pominięcie pewnych sformułowań (nikt, kto ma sumienie, nie uważa dziś narodu izraelskiego za naród odrzucony ani nie oskarża się go teraz o to, co wydarzyło się w tajemnicy Boga dwadzieścia wieków temu); d) rozszerzenie tekstu o muzułmanach, podkreślając wspólne dziedzictwo z nimi; e) dodanie wzmianki o licznych rodzinach zamieszkujących Indie, Chiny, Japonię i inne regiony, które podążają za Konfucjuszem lub Buddą albo wyznają Boga w innej postaci; f) uzupełnienie tekstu o perspektywę osób, które nie znają Boga, a nawet chcą Go wykorzenić z własnego serca (nie są oni bowiem w żaden sposób wykluczeni ze zbawczej woli Boga i odkupienia Chrystusa, a Kościół otacza ich opieką, ukształtowaną przez miłość); g) zakończenie deklaracji potępieniem wszelkiego rodzaju dyskryminacji; h) zamieszczenie po deklaracji o niechrześcijanach kolejnej deklaracji, dotyczącej wolności religijnej<sup>117</sup>.

Franjo Šeper na wstępie podkreślił, że mimo obaw zgłaszanych przez niektórych ojców, że deklaracja stworzy furtkę dla błędnej interpretacji, żaden człowiek dobrej woli nie dostrzeże w dokumencie elementu politycznego. Powody uzasadniające deklarację są poważne: a) ścisły związek Kościoła z narodem żydowskim (widać to w liturgii); b) konieczność wystąpienia przeciwko prześladowaniom, których Żydzi wielokrotnie doznawali (Kościół nie może być obojętny wobec takich postaw); c) uniknięcie na przyszłość prób usprawiedliwiania prześladowań i nienawiści wobec Żydów powodami, które czerpano z dziedzictwa chrześcijańskiego („nie jest jednak tajemnicą, jak dobre wrażenie wywarła na całym świecie deklaracja biskupów niemieckich

<sup>117</sup> Por. *Acta synodalia. Volumen III: Periodus tertia. Pars III: Congregationes generales XC–XCV*, s. 11–13.

w tej sprawie w przededniu I sesji tego Soboru! Dziś cały świat oczekuje takiej deklaracji ze strony Soboru!”).

Arcybiskup Zagrzebia zasugerował konieczność naniesienia w deklaracji poprawek, tak aby można było nawiązać prawdziwy i rzeczywisty dialog z Żydami, w duchu encykliki *Ecclesiam suam*. Obecny schemat jest bardziej doktrynalny niż pastoralny. Mówi raczej o relacji Kościoła z narodem żydowskim, takiej jak w historii Starego Testamentu, i tylko krótko odnosi się do współczesnych Żydów. Konieczne jest, aby tekst rozpoczynał się od współczesnego narodu żydowskiego i od opisu sytuacji i kontekstu, w którym Kościół i Żydzi znajdują się obecnie. W opinii Šepera schemat powinien rozpoczynać się od tego, co łączy dziś Kościół i naród żydowski (święte księgi, nadzieja zbawienia przez Mesjasza, wspólna historia zbawienia). Eschatologiczne oczekiwanie przyszłego zgromadzenia, czyli przystąpienia narodu żydowskiego do pełni ludu Bożego – kontynuował mówca – należy opisać w taki sposób, aby nie miało posmaku prozelityzmu, lecz aby wyraźnie ukazywało, że początek i koniec historii Kościoła i narodu żydowskiego zbiegają się w tym samym. Ostatecznym religijnym celem dialogu jest to, aby eschatologiczna nadzieja na zjednoczenie Żydów w nowym Ludzie Bożym spełniła się jak najszybciej lub aby ta nadzieja została przyspieszona. W tym celu niezbędne są: a) w badaniu żydowskiej archeologii i historii, która jednocześnie jest chrześcijańską – braterska i szczerą współpracą z Żydami; b) w badaniu Pisma Świętego – roztropna współpraca; c) we wszystkim – miłość i wzajemny szacunek.

Šeper postulował także opracowanie bardziej szczegółowego Dyrektorium, które regulowałoby dialog z Żydami, oraz powołanie specjalnej Sekcji ds. relacji z Żydami<sup>118</sup>.

Yves-Joseph-Marie Plumey zaproponował, aby uzupełnić tekst o muzułmanach stwierdzeniem, że czczą oni tego samego Boga, co

<sup>118</sup> Por. *Acta synodalia. Volumen III: Periodus tertia. Pars III: Congregationes generales XC–XCV*, s. 13–15.

chrześcijanie. Sobór powinien także dodać, po tym, co powiedziano o dwunastu milionach Żydów, wzmiankę o czterystu milionach muzułmanów, którzy, tak jak chrześcijanie i Żydzi, czczą Boga i wytrwale głoszą Jego jedyność, energicznie odrzucając wszelkie błędy pogan i wywodząc swoją wiarę od Abrahama. Swoje propozycje uzasadniał dobrymi stosunkami papieżstwa z większością krajów islamskich (zdarza się współpraca, a nawet ceni się tam Kościół za działalność edukacyjną i charytatywną). Muzułmanie, bardziej niż wszyscy inni niechrześcijanie, rozumieją tajemnicę Chrystusa. Jako dziedzice Abrahama, w pełni uznają Jezusa za pierwszego w świętości spośród proroków, narodzonego dziewiczo z Najświętszej Maryi Panny, a samą Maryję za największą córkę Abrahama. Żarliwie bronią zarówno dziewictwa Maryi, jak i dziewiczego narodzenia Jezusa. Poza tym pobożnie nawiedzają sanktuaria maryjne, uczestniczą w procesjach ku Jej czci, oddają cześć Jej wizerunkom, często przekazują Jej imię swoim córkom i wszędzie błagają o Jej opiekę – tak dzieje się w Indiach, Pakistanie, Mozambiku, Egipcie, Persji, Turcji, a zwłaszcza w Efezie, za łaskawą aprobatą i udzieleniem takiej możliwości przez władze państwowe. Jest bardzo stosowne – kontynuował mówca – żeby chrześcijanie żyjący wśród muzułmanów odnosili się do nich w sposób całkowicie braterski. Jest wysoce pożądane – to pragnienie wielu biskupów, zwłaszcza w Afryce – aby w Kościele katolickim powstała specjalna komisja lub sekretariat dla muzułmanów<sup>119</sup>.

Sergio Méndez Arceo pozytywnie ocenił deklarację (*substantia-liter approbandam*). Deklaracja musi zostać zatwierdzona, ponieważ, choć dotyczy również ludów niechrześcijańskich, to jednak naród żydowski (a nie Państwo Izrael) jest w niej przedstawiony w swojej religijnej i wyjątkowej jedyności. Z Objawienia można się dowiedzieć, kim był naród żydowski przed Chrystusem, w czasach Chrystusa oraz po Jego śmierci i zmartwychwstaniu. Historia Kościoła przypomina

<sup>119</sup> Por. *Acta synodalia. Volumen III: Periodus tertia. Pars III: Congregationes generales XC–XCV*, s. 15–17.

między innymi o krzywdach wyrządzonych narodowi żydowskiemu przez chrześcijan, nie tylko z powodów religijnych, ale z pewnością z powodu radykalnie błędnej interpretacji Objawienia i praktycznego zapomnienia o prawie sprawiedliwości i miłości. Wynika z tego, że deklaracja jest jednocześnie pokornym posłuszeństwem Ewangelii oraz hojnym i doskonałym zadośćuczynieniem za złe uczynki. W odniesieniu do zarzutu bogobójstwa – postulował Méndez Arceo – należałoby wrócić do sformułowań z wcześniejszego schematu, który ukazywał takie oskarżenia jako bezzasadne. Pożądane byłoby zawarcie wyraźnego odrzucenia błędnej interpretacji niektórych tekstów najczęściej używanych przez antysemitów (np. Mt 27, 25). Biblijny obraz narodu żydowskiego, wprawdzie niepełny, ale prawdziwy, nie będzie ciężarem, lecz radością dla Kościoła, uznaniem, skrucną i żalem za działania przeciwko narodowi żydowskiemu, aby w przyszłości nikt wśród chrześcijan nie ośmielił się kultywować i podsycać antysemityzmu pod pretekstem religii, czy to w sposób jawny, czy ukryty. Na koniec swojego wystąpienia Méndez Arceo wyraził życzenie, aby „Bóg sprawił, żeby wszyscy Żydzi rozproszeni po całym świecie dostrzegli prawość naszych serc, pokorę i wierność Słowu Bożemu i razem z nami dawali światu świadectwo o wspólnej znajomości Boga, który nieustannie objawia się nam w Piśmie Świętym”<sup>120</sup>.

Laurentius Satoshi Nagae, przemawiając w imieniu biskupów Japonii, wyraził radość z dodania do deklaracji punktów dotyczących niechrześcijan. Uznał jednak, że schemat wymaga rewizji, w której pomocą winien być powołany niedawno Sekretariat ds. Niechrześcijan. Satoshi Nagae postulował: a) korektę tytułu na: „O Żydach i innych niechrześcijanach”; b) wybór innych tekstów biblijnych dla zilustrowania braterstwa między ludźmi (przytoczone w deklaracji fragmenty są albo nieistotne, albo nieadekwatne, ponieważ dotyczą braterstwa między Żydami, ewentualnie między chrześcijanami, a nie między

<sup>120</sup> Por. *Acta synodalia. Volumen III: Periodus tertia. Pars III: Congregationes generales XC–XCV*, s. 17–19.

ludźmi w ogóle); c) wskazanie innego uzasadnienia dla braterstwa między ludźmi, opartego na wspólnej naturze, godności i wspólnym losie wszystkich ludzi (taki argument jest łatwiejszy do zrozumienia i przyjęcia dla niechrześcijan); d) zamieszczenie wzmianki o innych sposobach współpracy z niechrześcijanami, a mianowicie: w promowaniu prawdziwie ludzkich wartości, np. w ochronie moralności, zarówno prywatnej, jak i publicznej; w promowaniu sprawiedliwości społecznej; w kultywowaniu dzieł pomocy społecznej; w rozwijaniu nauki i sztuki; e) wymienienie także innych wielkich religii, oprócz muzułmanów<sup>121</sup>.

Edmund Nowicki, przemawiając w imieniu polskich biskupów, pozytywnie ocenił schemat jako lepszy od poprzedniego (*magis place-re declaratione priori*). Sugerował: a) zmianę tytułu na: „o Żydach i innych niechrześcijanach” (uzasadniał to faktem, że Żydzi nie są chrześcijanami); b) doprecyzowanie niektórych sformułowań (używanie terminów w znaczeniach zrozumiałych dla współczesnych ludzi, a nie w rozumieniu Cyserona, który np. zarezerwował słowo „prześladowanie” wyłącznie dla dochodzeń sądowych); c) skrócenie albo nową redakcją pewnych stwierdzeń, aby wyrażały perspektywę pozytywną; d) usunięcie niektórych sformułowań, które mogą wywołać zamieszanie albo drwiny<sup>122</sup>.

Simon Hoà Nguyễn Văn Hiên pozytywnie ocenił schemat, który uznał nie tylko za stosowny, ale i pilny. Kościół Boży, podobnie jak sam Chrystus, został posłany nie tylko do chrześcijan (nikt nie był chrześcijaninem w chwili Jego przyjścia), ale do wszystkich rozproszonych dzieci Bożych, które chciał zgromadzić w jedno. W tym celu Kościół musi nawiązywać częste i przyjazne kontakty ze wszystkimi bez wyjątku, jednak dla chwały Bożej i zbawienia dusz, a nie tylko dla

<sup>121</sup> Por. *Acta synodalia. Volumen III: Periodus tertia. Pars III: Congregationes generales XC–XCV*, s. 20–21.

<sup>122</sup> Por. *Acta synodalia. Volumen III: Periodus tertia. Pars III: Congregationes generales XC–XCV*, s. 22–23.

pokojowego współlistnienia. Porzucając poczucie dawnego jurydyzmu i triumfalizmu, musi zdecydowanie zwrócić się ku duchowi miłości. Nguyễn Văn Hiên podkreślił, że w każdym dialogu, aby uzyskać dobre owoce, wymagane jest życzliwe nastawienie między rozmówcami. Tekst poświęcony Żydom należałoby według mówcy uzupełnić o nawiązanie do Mojżesza, który jest autorytetem dla Żydów, a i sam Chrystus wielokrotnie na niego się powoływał. Tak jak powiedziano w schemacie o ekumenizmie w odniesieniu do chrześcijan niekatolików, to samo należałoby powiedzieć bardziej trafnie o Żydach, tym bardziej że ich gorycz bezpośrednio dotyczy przeszłości i działań niektórych grup chrześcijańskich. Dyskretne przyznanie się do winy pomogłoby budować postawę zaufania. Mówiąc o niechrześcijanach, Nguyễn Văn Hiên zauważył, że ponad połowa całej populacji świata nie jest ani chrześcijanami, ani Żydami. Wśród nich jest wiele narodów, które, choć uciskane pod jarzmem komunistów, wyznają wiarę w jednego najwyższego Boga, Pana nieba i ziemi, przestrzegają naturalnej doktryny moralnej i są niejako skłonne do dobrowolnego przyjęcia wiary katolickiej, z pomocą łaski Bożej, jeśli światło Ewangelii w końcu do nich dotrze. Dlatego albo należy o nich mówić jak o muzułmanach, albo nie mówić o żadnym z nich<sup>123</sup>.

Léon-Arthur-Auguste Elchinger przypomniał na wstępie, że w Strasburgu, gdzie sprawuje posługę duszpasterską, zbudowano wielką synagogę, zwaną „Synagogą Pokoju”. A on sam ma często okazję rozmawiać z Żydami. Postawił dwa pytania: Kim są Żydzi współcześni dla chrześcijan obecnych czasów? Jakie znaczenie ma deklaracja dla współczesnych Żydów? Odpowiadając na pierwsze pytanie, mówca zwrócił uwagę, że Żydzi nie tylko ze Starego Testamentu, ale także współcześni, zasługują na szczególną uwagę, ponieważ są żywymi świadkami tradycji biblijnej w dobie obecnej. Znają i rozumieją święte księgi Starego Testamentu (w wielu regionach żydowskie dzieci

<sup>123</sup> Por. *Acta synodalia. Volumen III: Periodus tertia. Pars III: Congregationes generales XC–XCV*, s. 23–25.

spędzają co najmniej godzinę dziennie na studiowaniu boskiej księgi – piękny przykład nawet dla chrześcijan). Dla nich Pismo Święte nie jest martwym dokumentem, nie jest historią przeszłości, lecz teraźniejszości. „Przyznaję – kontynuował Elchinger – że niektórzy z tych Żydów wielokrotnie zachęcali mnie do głębszego poznania i głębszej miłości do ojców Pierwszego Testamentu. Z pewnością wspólne zgłębianie Prawa lub Proroków – a nawet tak zwanych hagiografów – badanie tego tematu przez Żydów i chrześcijan posiadających wystarczającą wiedzę, przyniosłoby wielki pożytek duchowy”. Wśród współczesnych Żydów wielu jest również świadkami tradycji biblijnej poprzez praktykowanie pewnych cnót religijnych, zalecanych przez Prawo lub Proroków. Na przykład, mają oni doskonałe poczucie boskiej transcencji. Są posłuszni nakazom Prawa Bożego, a zwłaszcza Dekalogowi – chodzi o posłuszeństwo nie tylko moralne, ale także ściśle religijne. Ich nabożeństwa i modlitwy, sprawowane nie tylko w synagogach w ciągu tygodnia, ale także w rodzinach, wzmacniają i uświęcają relacje rodzinne. Bóg nie zaprze się swoich planów. Ustanawiając Pierwszy Testament, w swojej miłości przewidział już Drugi. Dlatego Drugi Testament nie łamie Pierwszego. Chrześcijanie nie powinni uważać Żydów za odrzuconych członków Ludu Bożego. Winni raczej zgłębiać wspólne bogactwo i wspólnie z nimi przyczyniać się do jego współczesnego rozwoju. Któż nie dostrzeżę – kontynuował mówca – jak skuteczne byłoby to w dzisiejszych czasach, gdzie ateizm kwitnie wszędzie! Chrześcijanie i Żydzi, ponieważ są świadkami Boskiej Mowy i Historii Zbawienia – ponieważ są świadkami tego samego monoteizmu – nie mogą już dłużej dawać obrońcom niewiary najsmutniejszego świadectwa o poważnym braku wzajemnego poznania i miłości.

Odpowiadając na drugie pytanie – co oznacza deklaracja dla współczesnych Żydów? – Elchinger stwierdził, że zmarły papież, nazywany przez Żydów „dobrym Janem”, ze względu na swój prawdziwie ewangeliczny styl, wzbudził wśród Żydów ogromną nadzieję. Dlatego deklaracja winna posługiwać się tym ewangelicznym stylem, który

zakłada trzeźwą pokorę i należy szacunek dla Żydów. Soborowy dokument jest teraz oczekiwany przez Żydów na całym świecie i będzie źródłem albo pokoju i radości, albo, przeciwnie, głębokiej goryczy i poważnej szkody. Żydzi oczekują od Soboru uroczystego słowa sprawiedliwości. Nie można zaprzeczyć, że nie tylko w tym stuleciu, ale także w minionych wiekach synowie Kościoła dopuszczali się zbrodni przeciwko Żydom. Nie można ignorować faktu, że w historii zdarzały się zniewagi, gwałty sumienia, a nawet przymusowe nawracania Żydów. Nie można zaprzeczyć, że do niedawna zbyt często, czy to w kazaniach, czy w niektórych katechezach, były obecne błędy, które obrażały ducha Nowego Testamentu. Dlaczego – pytał mówca – nie możemy czerpać z ducha Ewangelii owej wielkoduszności, aby w imieniu tak wielu chrześcijan prosić o przebaczenie za tak liczne i wielkie krzywdy? Niewątpliwie Żydzi również mają wady, oni również popełnili błędy i przewinienia. Nikt temu nie przeczy. Mimo to Ewangelia Chrystusa wymaga od chrześcijan wyznania win, nie zważając na to, czy Żydzi uczynią to samo wobec nas. Obowiązkiem Soboru, i to obowiązkiem sprawiedliwości, jest usunięcie z nauczania katechetycznego fałszywych doktryn dotyczących Żydów. Według Elchingera deklaracja winna unikać – jak to już w pewnym stopniu uczyniła – wszelkich pozorów wezwania do nawrócenia całego narodu żydowskiego. W obecnej sytuacji Żydzi są bowiem generalnie niezdolni do zrozumienia, że przejście do Ewangelii Chrystusa nie jest dla nich odstępstwem, lecz prawdziwą pełnią. Konkludując, mówca stwierdził, że deklaracja o Żydach powinna być oddzielona od tego, co mówi się o innych religiach niechrześcijańskich, i stanowić pewnego rodzaju odrębną deklarację. Relacja między Kościołem a Synagogą jest dość szczególna: w dialogu między chrześcijanami a Żydami chodzi o komunikację między drzewem Kościoła a jego własnymi korzeniami (*inter arborem Ecclesiae et eius propriis radicibus*)<sup>124</sup>.

<sup>124</sup> Por. *Acta synodalia. Volumen III: Periodus tertia. Pars III: Congregationes generales XC–XCV*, s. 26–29.

Stephen Aloysius Leven wysoko ocenił deklarację (*in genere per multum placet*). Zaproponował trzy poprawki. Dwie pierwsze sugestie prezentował w imieniu niemal wszystkich biskupów Stanów Zjednoczonych Ameryki Północnej, trzecią natomiast we własnym imieniu. Po pierwsze, należałoby wstawić do tekstu sformułowanie: „Nigdy nie wolno mówić, że Żydzi są narodem, który popełnił bogobójstwo” (*Numquam dicatur Iudaeos esse gentem deicidam*). Takie stwierdzenie było wyraźnie obecne w pierwszej wersji tego dokumentu. Według niektórych zostało z niego usunięte z tej racji, że pojęcie „bogobójstwo” jest absurdalne pod względem filozoficznym i teologicznym, sprzeczne samo w sobie, a zatem niegodne dokumentu soborowego. Przez tyle stuleci chrześcijanie używali słowa „bogobójstwo” przeciwko Żydom i w ten sposób usprawiedliwiali wszystkie nadużycia, nawet morderstwa. „Nie do nas – mówił Leven – należy orzekanie w kwestiach filozoficznych, ale do nas należy potępienie i odrzucenie tego sformułowania, które przez wieki dostarczało tylu okazji i podstaw do prześladowań. Musimy usunąć to słowo spośród chrześcijan, aby nigdy więcej nie zostało użyte przeciwko Żydom. Sobór Trydencki nauczał już, że wszyscy ludzie i ich grzechy były przyczyną śmierci Chrystusa”. Śmierci Chrystusa w żadnym wypadku nie należy przypisywać jednemu narodowi. Mówca postulował odrzucenie makiawelizmu, polegającego na dążeniu do sprawiedliwości tylko dla siebie. W ramach drugiej sugestii Leven postulował dodanie stwierdzenia: „Nie wszyscy Żydzi żyjący w czasach Chrystusa powinni być oskarżeni o Jego śmierć” (*Nec omnes Iudaei tempore Christi accusandi sunt de eius morte*). Tak wielu Żydów w czasach Chrystusa, zwłaszcza w diasporze, nie słyszało absolutnie nic o Chrystusie i w żaden sposób nie mogło wyrazić zgody na Jego śmierć. Oskarżanie wszystkich Żydów w czasach Chrystusa o Jego śmierć byłoby równie absurdalne, jak oskarżanie wszystkich Rzymian w tamtym czasie lub dziś o Jego śmierć, ponieważ rzymski Piłat skazał Jezusa, a rzymscy żołnierze Go ukrzyżowali. We własnym imieniu biskup pomocniczy z San Anto-

nio proponował wyrażenie eschatologicznej nadziei, zgodnie z którą wszyscy ludzie, niezależnie od narodowości, czy to Żydzi, czy poganie, zostaną zgromadzeni u Ojca<sup>125</sup>.

Bernhard Stein, odnosząc się krytycznie do jednego z mówców (nie wymienił go z imienia, ale chodziło o Laurentiusa Satoshi Nagae), który postulował znalezienie tekstów biblijnych na ojcostwo Boga wobec wszystkich ludzi, stwierdził, że takich tekstów nie ma w Piśmie Świętym. Chociaż niektóre fragmenty mogłyby sugerować taką interpretację (Stein je przytoczył i poddał analizie), to jednak kontekst sugeruje, że chodzi o coś innego. W Starym Testamencie wybór Boga sprawia, że Izraelici stają się Jego synami. Księgi Starego Testamentu nazywają Boga Ojcem, ponieważ zawarł On przymierze z Abrahamem i jego potomstwem oraz wiernie go dochował. Pisma Nowego Testamentu potwierdzają, że synostwo Boże jest nabywane nie inaczej niż dzięki Chrystusowi i przez Chrystusa.

Mówca wskazał na trzy sensy ojcostwa Boga: a) we właściwym i najściślejszym sensie (*sensu proprio et strictissimo*) ojcostwo Boże odnosi się do Jednorodzonego Syna, który sam jest osobą Boską; b) we właściwym, lecz analogicznym sensie (*sensu proprio sed analogo*), odnosi się do synów przybranych, którzy są wskrzeszani i przyjmowani przez łaskę, by uczestniczyć w synostwie Jednorodzonego Syna, tak że stawszy się uczestnikami Boskiej natury, mogą słusznie i w sposób uprawniony mówić: „Ojcze nasz, któryś jest w niebie”; c) nie we właściwym, lecz w metaforycznym sensie (*sensu improprio et metaphorico*), może się ono odnosić do wszystkich ludzi, ponieważ Bóg, Stwórca i Władca wszystkiego, troszczy się o wszystkie stworzenia, a zwłaszcza o wszystkich ludzi, na wzór ludzkiego ojca, z jego dobrocią.

Konkludując, Stein zaproponował skorygowanie punktu odnoszącego się do kwestii Boga jako Ojca wszystkich ludzi, akcentując

---

<sup>125</sup> Por. *Acta synodalia. Volumen III: Periodus tertia. Pars III: Congregationes generales XC–XCV*, s. 31–32.

raczej, że Bóg Stwórca, Pan wszystkiego, dba o wszystkich z ojcowską troską<sup>126</sup>.

Antonio Añoveros Ataún na wstępie swojej wypowiedzi przestrzegł prasę katolicką i wszelkie środki przekazu, aby z roztropnością i miłością podejmowały kwestie religijne i kulturowe narodów muzułmańskich. Przyznał, że był świadkiem oburzenia ze strony muzułmanów, którzy niektóre teksty i fotografie z gazet, a nawet filmy w kinach zinterpretowali jako wyraz kpiny z nich. Muzułmanie – kontynuował Añoveros Ataún – kochają Boga, są głęboko przywiązani do religii i bardzo cenią sobie przejawy braterskiej miłości. Gdy dochodzi do kontaktów z grupami chrześcijańskimi, przepelnionymi prawdziwym duchem miłości, łatwo pojawia się dialog, a uprzedzenia religijne i społeczne znikają. Co więcej, z pełnym tolerancji szacunkiem i uprzejmością traktują oni te zewnętrzne przejawy kultu katolickiego. Dlatego katolicy z szacunkiem winni doceniać ich bogactwo duchowe i moralne. Mówca zacytował następnie fragmenty encykliki *Ecclesiam suam*, w których Paweł VI stwierdza, że choć istnieje jedna prawdziwa religia i jest nią religia chrześcijańska (*veram religionem esse unam eamque esse christianam*), to jednak nie można nie odnieść się z szacunkiem do dóbr duchowych i moralnych, tkwiących w różnych religiach, które nie noszą miana chrześcijańskich (*bona spiritualia et moralia quae in variis religionibus, christiano nomine non insignibus*). Należy prowadzić z nimi dialog w odniesieniu do wolności religijnej, braterstwa międzyludzkiego, nauki, doktryny, pomocy społecznej i porządku publicznego. Ataún przywołał następnie wydarzenie z Ceuty. Proboszcz jednej z tamtejszych katolickich parafii jest uważany za ojca wszystkich (*omnium pater*), odwiedza wszystkie domy i niesie stałą pomoc chrześcijanom i muzułmanom. Gdy przybył tam biskup, „wielu muzułmanów, kobiety nawet z odsłoniętymi twarzami, przyjęły go z największymi oznakami szacunku. Weszli do kościoła

<sup>126</sup> Por. *Acta synodalia. Volumen III: Periodus tertia. Pars III: Congregationes generales XC–XCV*, s. 33–35.

parafialnego i rzeczywiście, okazując szacunek, uklęknęli z odkrytymi głowami. Nieco później jeden z nich, przywódca, powiedział do biskupa, wskazując proboszcza: *To prawdziwy brat. On nas kocha, a my go kochamy. On nas szanuje i rozumie*. Czuli dobroć i miłość! Żyli w zgodzie. W tej wiosce, gdzie niewielka grupa chrześcijan żyje wśród wielu muzułmanów, panuje prawdziwy stan zdrowego ekumenizmu, w szerokim tego słowa znaczeniu. Ten ekumeniczny duch muzułmanów znalazł wspaniały wyraz, gdy z wielkim zapałem, wręcz wzruszeniem i czcią przyjęli naszego błogosławionego papieża Pawła, który pielgrzymował do Palestyny<sup>127</sup>. Na zakończenie Añoveros Ataún zasugerował, aby w deklaracji umieścić apel do gazet i środków komunikacji społecznej, zwłaszcza katolickich, aby postępowały z największą roztropnością i miłością, podejmując problem dotyczący kwestii wspólnych z religiami niechrześcijańskimi, a mianowicie, braterstwa ludzkiego, dobrych obyczajów, pomocy społecznej i porządku publicznego<sup>127</sup>.

John Carmel Heenan krytycznie ocenił schemat deklaracji. Jej nowa wersja została przez Żydów przyjęta bez entuzjazmu. Wprowadzone w stosunku do wcześniejszej wersji zmiany sprawiły, że jest ona mniej przychylna, mniej życzliwa, mniej przyjazna (*minus est benevola, minus benigna, minus amica*). Zmieniła się zarówno jej treść, jak i duch. Heenan wyraził przekonanie, że eksperci, którzy redagowali schemat, być może nie byli biegli w kwestiach ekumenicznych. A te kwestie należy traktować z subtelnością i troską, ponieważ chodzi o materię bardzo delikatną. Dotyczy to zwłaszcza Żydów, ponieważ naród ten, po tylu prześladowaniach, odznacza się szczególną wrażliwością ducha (*specialem habet animi mollitiem*). Krytycznie odniósł się do żydowskich interpretacji tekstów Pawłowych, mówiących o powrocie wszystkich ludzi, także Izraelitów, do jedności prawdziwego ludu Bożego, jakoby chodziło w nich o porzucenie przez Żydów własnej religii. W ekumenizmie – kontynuował Heenan – nie chodzi o na-

<sup>127</sup> Por. *Acta synodalia. Volumen III: Periodus tertia. Pars III: Congregationes generales XC–XCV*, s. 36–37.

wrócenie jednostek albo wspólnot, ale o wzajemne badanie prawdy religijnej. Obie strony dialogu nie mają na celu odnoszenie zwycięstw, lecz wzrastanie w zrozumieniu i miłości. Dlatego też w kontekście ekumenizmu nie wspomina się o nawróceniu prawosławnych lub protestantów. Pozostaje niezłomna nadzieja na powrót wszystkich braci Chrystusa do jednej owczarni. Zwrócił też uwagę na złe zrozumienie intencji autorów deklaracji przez Żydów (*male a Iudaeis intellecta est*). Sugerował pominięcie cytatu ze św. Pawła. Gdy mowa o innych religiach niechrześcijańskich, nie pojawiają się wzmianki o nawróceniu. Religie te, chociaż w wielu kwestiach różnią się od chrześcijaństwa, to jednak w wielu rzeczach odbijają promień Prawdy, która oświeca każdego człowieka przychodzącego na świat. „Ale jeśli one mają tego rodzaju promień Prawdy – kontynuował Heenan – o ileż bardziej ma go religia żydowska, która jest niejako korzeniem naszej wiary”. Na koniec podjął problem bogobójstwa. Poprzednia wersja dokumentu – jak podkreślił – oczyszczała naród żydowski z tego zarzutu. Ów tekst był znany na całym świecie. Pominięcie tej kwestii w najnowszym schemacie będzie oznaczało, że ojcowie Soboru, po rocznym, wnikliwym rozważeniu sprawy, uznali, że cały naród żydowski, przynajmniej w czasach naszego Pana, był prawdziwie winny zbrodni bogobójstwa. W taki sposób zostanie to zinterpretowane przez świat. „Żydzi doznali poważnych, wręcz nieludzkich krzywd w tym stuleciu. W imię naszego Pana Jezusa Chrystusa, który przebaczył swoim prześladowcom z krzyża, pokornie proszę – mówił Heenan – aby nasza deklaracja jasno stwierdzała, że naród żydowski jako taki nie jest winny śmierci Pana. Z pewnością niesprawiedliwe byłoby uznanie wszystkich chrześcijan Europy winnymi zamordowania sześciuset tysięcy Żydów w naszych czasach w Niemczech i Polsce”. Potępienie całego narodu żydowskiego z powodu śmierci Chrystusa byłoby pogwałceniem sprawiedliwości<sup>128</sup>.

<sup>128</sup> Por. *Acta synodalia. Volumen III: Periodus tertia. Pars III: Congregationes generales XC–XCV*, s. 37–39.

Patrick Aloysius O'Boyle zasugerował wprowadzenie poprawek podyktowanych względami praktycznymi. Rodzą się one – jak zaznaczył – w sposób naturalny w umyśle biskupa, w którego kraju żyje większa liczba Żydów niż w jakimkolwiek innym narodzie na świecie. Prawdą jest, że deklaracja ta jest proponowana jako oświadczenie biskupów katolickich i skierowana jest przede wszystkim do katolików. To, co proponuje dokument, zostanie wnikliwie przestudiowane przez Żydów, do których przede wszystkim się odnosi. Dlatego duch, styl i słowa (*spiritus, stylus et verba*) tej deklaracji muszą być ukierunkowane na cel ekumeniczny. Miłość Chrystusa – kontynuował mówca – wzywa nas do wyrażania naszych myśli w taki sposób, aby niepotrzebnie nie dawać powodu do obrazy, a jednocześnie mówić w sposób zrozumiały dla Żydów i zgodny z nadziejami i aspiracjami żydowskiego umysłu. Nie oznacza to, że prawdy wiary katolickiej powinny być przesłonięte fałszywym „irenizmem”. Oznacza to raczej, że wypowiedzi w deklaracji muszą być absolutnie precyzyjne i ścisłe, kierując się darem mądrości i uwzględniając kontekst historyczny, w którym te słowa są rozumiane w umyśle każdego Żyda. Arcybiskup Waszyngtonu wyraził obawę, że deklaracja pod pewnymi względami nie jest zgodna z tą normą. W istocie w niektórych miejscach deklaracja mija się z prawdą i pomija delikatną wrażliwość, jaką historia ukształtowała w duszach narodu żydowskiego. Niektóre fragmenty mogą być rozumiane przez Żydów jako pragnienie katolików, by nawrócić Żydów. Słowo „nawrócenie” przywołuje w umyśle Żyda wspomnienie prześladowań, cierpień, a nawet przymusowego zaprzeczenia wszystkim prawdom, które Żyd, subiektywnie i w dobrej wierze, szczerze kocha. Słyszając zatem pragnienie katolików, by uzyskać „nawrócenie”, Żyd myśli o odnowie tego prozelityzmu, który przez wiele wieków naruszał jego prawa i osobistą godność. Nie ma wątpliwości – kontynuował O'Boyle – że nawrócenie Żydów i wszystkich innych narodów na wiarę katolicką jest przedmiotem nadziei wszystkich katolików. „Jednak, jak twierdzi św. Tomasz, nadzieja wobec bliźniego musi się kierować trzeźwością.

Nigdy nie można zapominać, że nadzieja na nawrócenie Żydów nie daje pewności pozytywnego efektu. Los narodu żydowskiego zależy od rządzenia Opatrzności Bożej i łaski Bożej. Dlatego też, jeśli wyrazimy naszą nadzieję słowami, które skłonią Żydów do interpretacji ich jako zdecydowanego i świadomego zamiaru pracy na rzecz ich nawrócenia, wzniesiemy kolejny wysoki mur, oddzielający nas od świętego i owocnego dialogu z narodem żydowskim”. Deklaracja w obecnym brzmieniu przedstawia jedynie połowę prawdy (*dimidiam tantum partem veritati*) i z pewnością jeszcze bardziej zgorszy Żydów. Niektóre fragmenty (punkt 32, linijki 28–32) powinny zostać całkowicie zmienione (*declaratio totaliter mutanda*). Mówiąc o roli Żydów w śmierci Chrystusa, deklaracja stwierdza, że czyny popełnione podczas Męki Chrystusa nie powinny być przypisywane współczesnym Żydom. Takie sformułowanie różni się od tego, co powiedziano w *Katechizmie* Soboru Trydenckiego i w *Sumie* św. Tomasza, że żaden z Żydów czasów Chrystusa nie ponosi formalnej i subiektywnej winy za bogobójstwo i że większość Żydów tamtych czasów nie była formalnie i subiektywnie winna niesprawiedliwej śmierci Chrystusa. Po wstawieniu tych stwierdzeń, według arcybiskupa Waszyngtonu, deklaracja będzie przedstawiała pełną prawdę, której Żydzi oczekują i pragną. Tylko takie stwierdzenie uwolni Żydów od hańby, która na wiele wieków do nich przylgnęła. Miłość Chrystusa przynagła do ogłoszenia takiego stwierdzenia<sup>129</sup>.

Pietro Sfair przypomniał nauczanie Mahometa na temat Chrystusa i Maryi. Jezus został przez niego nazwany Słowem Bożym i Słowem Prawdy, a Maryja została wywyższona ponad kobiety całego wszechświata. Mahomet potwierdził, iż Chrystus został poczęty z Ducha Bożego w łonie Maryi. Nie chodzi tylko o dziewicze narodzenie Chrystusa, ale o dziewicze poczęcie z Najwyższego Ducha. Niektórzy święci Ojcowie – kontynuował arcybiskup maronicki – tacy jak św. Jan Damasceński, św. Maksym i inni, uważali islam za herezję

<sup>129</sup> Por. *Acta synodalia. Volumen III: Periodus tertia. Pars III: Congregationes generales XC–XCV*, s. 39–41.

chrześcijańską. Nie uważali muzułmanów za niewiernych! Należy ponadto zauważyć, że Mu'awiah, blisko związany z Mahometem, który jako pierwszy ustanowił kalifat jako monarchię, poprzez co kalif stał się władcą świeckim, zanim objął władzę w imperium, udał się na Górę Kalwarię, aby się modlić. Modlił się także przy grobie Najświętszej Maryi Panny. Za jego panowania administratorem skarbu i wydatków na wojsko, nawet w czasie wojny, był Ibn Sargun, nazywany w historii „najbardziej chrześcijańskim człowiekiem” (*vir christianissimus*), dziadek św. Jana Damasceńskiego. Wraz z nim wielu chrześcijan zajmowało stałe stanowiska w administracji. Ponadto, ponieważ niedawno toczyła się tu dyskusja na temat wolności religijnej, warto przypomnieć słowa Mahometa: „Niech nigdy nie będzie przymusu ani przemocy w sprawach religijnych”. Dlatego religie Dalekiego Wschodu i innych regionów nie są bliższe chrześcijaństwu niż islam, ponieważ religia islamska również zalicza chrześcijańskie dogmaty do prawd, w które należy wierzyć. Wiadomo, że niechęć między muzułmanami a Żydami istnieje od czasów starożytnych, istniała zawsze i istnieje nadal, a co gorsza, jej źródła sięgają samego Koranu. Należy zatem – kontynuował mówca – sformułowania na temat islamu zmienić i poszerzyć, aby muzułmanie nie zostali słusznie urażeni obszernym opisem Żydów zawartym we wspomnianej deklaracji, a misje katolickie, których jest bardzo wiele wśród muzułmanów, nie poniosły z tego powodu szkody. Należałoby akcentować w islamie rzeczy, w które proponuje wierzyć i których wiary wymaga<sup>130</sup>.

Joseph Parecattil zwrócił uwagę na misję Kościoła, która polega na głoszeniu Ewangelii wszelkiemu stworzeniu i oferowaniu środków zbawienia wszystkim, którzy żyją na tym świecie. Skoro większość ludzi wciąż nie zna tej dobrej nowiny, jest całkiem jasne, jak poważny obowiązek spoczywa na Kościele wobec nich. Świadomy tego obowiązku Paweł VI niedawno powołał Sekretariat ds. Niechrześcijan.

<sup>130</sup> Por. *Acta synodalia. Volumen III: Periodus tertia. Pars III: Congregationes generales XC–XCV*, s. 41–43.

Słuszny jest postulat zawarty w schemacie, aby życzliwie traktować niechrześcijan. To zalecenie jest prawdziwie godne pochwały. Wydaje się jednak – kontynuował mówca – że możemy pójść dalej i znaleźć w świętych księgach religii niechrześcijańskich prawdziwe podstawy, które domagają się objawienia Chrystusa. „Całe stworzenie”, jak mówi apostoł Paweł, „jęczy i boleje”, oczekując pełnego objawienia Syna Bożego. Dotyczy to zwłaszcza szczerych i oddanych wyznawców religii niechrześcijańskich, takich jak hinduizm. Ich święte księgi są bowiem prawdziwymi dokumentami tych westchnień za Chrystusem. Tak więc w Upaniszadach, świętych księgach hinduistów, możemy odkryć prawdziwe pragnienie Boga jako przewodnika i wyzwoliciela. Chociaż jeszcze nie znają Chrystusa, to jednak prawdziwie Go szukają. Z tego faktu działania Ducha Świętego w sercach pogan wynika wiele wniosków o wielkim znaczeniu dla naszego celu:

- a) Chrystus powinien być przedstawiony tym szczerym wyznawcom religii niechrześcijańskich nie jako ktoś zupełnie obcy i nieznan, ale jako oczekiwany przez ich serca, Ten, który obficie spełni ich oczekiwania,
- b) należy zniechęcać do nawróceń z powodów czysto doczesnych i poprzez zewnętrzną perswazję bez prawdziwie wewnętrznego przekonania (należy pozwolić, aby Słowo Boże oddziaływało na niechrześcijan zarówno samo w sobie, jak i poprzez przykładowe życie chrześcijan),
- c) w obecnej sytuacji zagrożenia ateizmem i materializmem duchowny chrześcijański powinien dołożyć wszelkich starań i woleć, aby ludzie pozostali żarliwi w swojej rodzimej religii, niż byli pozbawieni wszelkich uczuć religijnych (trzeba się tego szczególnie wystrzegać w przypadku niechrześcijan uczęszczających do szkół katolickich),
- d) aby Chrystus był właściwie przedstawiany, istnieje konieczność nawiązania szczerego dialogu z niechrześcijanami, dzięki czemu zniknie wiele uprzedzeń, jakie mogą mieć obie

strony (w Nowym Delhi w Indiach niedawno odbyła się konferencja przedstawicieli różnych religii – ten rodzaj dialogu z niechrześcijanami wydaje się nie tylko pożyteczny, ale wręcz konieczny w dzisiejszych czasach),

- e) Kościół musi otwarcie uznać potrzebę przyjmowania tego, co dobre w religiach ludzi i w kulturach po to, aby wcielać się w każdą kulturę i każdą wartość ludzką (Kościół przejął do swojego kultu wiele świąt i ceremonii z Egiptu i Fenicji, przyjął prawa ludzkie z Babilonii, posługiwał się filozofią grecką w rozwijaniu swojej doktryny i naśladował rzymską organizację administracyjną, a czyniąc to wszystko, oddał się tym narodom i je ewangelizował); pożyteczne będzie głębsze zbadanie najstarszych religii, np. Indii i Chin, których kultura i filozofia są całkowicie oryginalne i bardzo stare – katolickość Kościoła wymaga, aby nawiązał on dialog z tymi religiami, aby poznając ich sposób myślenia, mógł przedstawić ludziom niewypowiedzianą tajemnicę Bożą w sposób pełniejszy i bardziej zrozumiały,
- f) jeśli uznajemy niewidzialne działanie Ducha Świętego w sercach narodów i przyznajemy, że wszyscy, którzy szczerze szukają Boga, są Mu mili, musimy również uznać pewną jedność wszystkich, którzy czczą Boga w Duchu i prawdzie (trzeba się starać wyrażać tę jedność na zewnątrz, unikając zgorszenia i niebezpieczeństwa indyferentyzmu: poprzez zwoływanie międzyreligijnych grup studiów i modlitwy, poprzez umożliwienie niechrześcijanom modlitwy w naszych Kościołach, a wreszcie poprzez wspieranie aktywnej współpracy z nimi w sprawach społecznych, politycznych, kulturalnych i moralnych – możemy teraz początkowo w jakiś sposób wyrażać tę jedność, aż wszyscy słudzy Boży zgromadzą się w Jego jednym Kościele<sup>131</sup>.

---

<sup>131</sup> Por. *Acta synodalia. Volumen III: Periodus tertia. Pars III: Congregationes generales XC–XCV*, s. 43–45.

Lawrence Joseph Shehan zaznaczył, że wszystkie argumenty przemawiające za poprawieniem deklaracji zostały już przedstawione. Dlatego w imieniu wszystkich biskupów USA przekazał swoje uwagi na piśmie. Pozytywnie oceniając deklarację, podkreślił dwie zasady, o których należy pamiętać: a) nie należy mówić niczego, co mogłoby bezpodstawnie urazić Żydów; b) należy mówić otwarcie o wszystkim, co wydaje się konieczne, aby usunąć źródła niezgody między nami a Żydami.

W świetle tych zasad zaproponował naniesienie poprawek w tekście deklaracji. Odnosząc się do pierwszej zasady, sugerował usunięcie zdania o oczekiwaniu i działaniach chrześcijan na rzecz przystąpienia Żydów do pełni ludu Bożego, ustanowionego przez Chrystusa. Te słowa zostaną przyjęte przez Żydów raczej jako nadzieja na zagładę narodu żydowskiego jako takiego, niż jako chwalebne ukoronowanie losu tego ludu. Słowa te są jeszcze bardziej obraźliwe, gdy weźmie się pod uwagę, że w całej deklaracji nie ma ani jednego słowa o nawróceniu muzułmanów lub innych niechrześcijan. Odnosząc się do drugiej zasady, zaproponował odrzucenie bez żadnych dwuznaczności i niedopowiedzeń oskarżeń o bogobójstwo (skoro papież nakazał usunąć z liturgii Męki Pańskiej termin *perfidia* w odniesieniu do Żydów, to tym bardziej należy odrzucić oskarżenie o bogobójstwo). Pozostałe propozycje korekt dotyczyły zmian sformułowań bądź kolejności zdań<sup>132</sup>.

Joseph Attipetty, przemawiając w imieniu biskupów Indii, zaproponował korektę sformułowania dotyczącego muzułmanów, tak aby nie doszło do dwuznacznych interpretacji i pominięcia hinduistów, buddystów oraz konfucjanistów. Wielu z nich również czci osobowego Boga i jest obdarzonych głębokim poczuciem religijnym. Dlatego preferencja muzułmanów nie wydaje się właściwa. Fakt, że muzułmanie zbliżyli się do chrześcijan bardziej niż inni ludzie, ma charakter czysto historyczny. Obecnie chrześcijanie chcą się bardziej zbliżyć do

<sup>132</sup> Por. *Acta synodalia. Volumen III: Periodus tertia. Pars III: Congregationes generales XC–XCV*, s. 45–47.

wyznawców religii w Indiach i Afryce, a oni również pragną się zbliżyć do chrześcijan. Attipetty sugerował, aby nie wymieniać tylko muzułmanów, ale także hinduistów oraz innych licznych wyznawców religii Azji, Afryki i innych narodów<sup>133</sup>.

Donal Raymond Lamont zasugerował powiązanie tej deklaracji z wcześniejszą (o wolności religijnej). Ukazanie logicznego związku obu tekstów pozwoli uniknąć oskarżeń o podejmowanie problematyki żydowskiej z racji politycznych lub ogólnie mówiąc nieteologicznych. Mówca krytycznie odniósł się do zamieszczonych w schemacie wzmianek na temat antysemityzmu obecnego w nauczaniu katechetycznym czy homiletyce Kościoła katolickiego. „Z własnego doświadczenia mogę powiedzieć – kontynuował Lamont – że zarówno w ojczyźnie, jak i w tak zwanych krajach misyjnych, w katechizacji czy w kaznodziejstwie, nigdy nie słyszałem, by Żydzi byli potępiani jako naród odrzucony. Co więcej, jestem pewien, że nikt z nas tu obecnych nigdy nie głosił ani nie pozwalał na głoszenie tak nienawistnej doktryny”. Zalecił jednak ostrożność, aby usprawiedliwiając Żydów, nie doprowadzić do niesprawiedliwego oskarżenia samych siebie. Żydzi nie oskarżają o to chrześcijan, a zatem nie przystoi chrześcijanom obciążać się grzechami innych. „Proszę zatem, abyśmy w inny sposób, ale bardzo jasno i bez żadnej dwuznaczności, wyrazili nasze szczere pragnienie, w sposób bardziej pozytywny, aby naród żydowski był zawsze szanowany przez wszystkich chrześcijan. Można mieć nadzieję, że Sekretariat ds. promowania jedności chrześcijan będzie kontynuował swoją działalność również po Soborze, aby dzieło, które tak skutecznie rozpoczął, i owocne owoce, które już przyniósł, nie zostały zagrożone”<sup>134</sup>.

Jerónimo José Podestá, przemawiając w imieniu wielu biskupów Ameryki Łacińskiej, wyraził wielkie uznanie (*nobis valde placere*) dla

<sup>133</sup> Por. *Acta synodalia. Volumen III: Periodus tertia. Pars III: Congregationes generales XC–XCV*, s. 47–48.

<sup>134</sup> Por. *Acta synodalia. Volumen III: Periodus tertia. Pars III: Congregationes generales XC–XCV*, s. 48–50.

deklaracji w odniesieniu zarówno do jej formy, jak i treści. Pozytywnie ocenił wprowadzone do schematu zmiany. Miał na myśli dodanie wzmianek o powszechnym braterstwie, szczególnej wzmianki o muzułmanach oraz wyraźnego potępienia wszelkich form dyskryminacji. Opowiedział się za przywróceniem fragmentów z wcześniejszego schematu, tak aby wyraźnie wybrzmiało, że nie należy tego, co zdarzyło się podczas męki Chrystusa, przypisywać współczesnym Żydom, a ponadto, że nie wolno narodu żydowskiego jako takiego oskarżać o bogobójstwo, a tym bardziej współczesnych Żydów. Oskarżenie o bogobójstwo, które niekiedy przypisuje się Żydom nawet teraz, jakby byli narodem odrzuconym – kontynuował Podestá – nie może być teologicznie uzasadnione i, jak widać, wyrządza wielką szkodę reputacji i godności samych Żydów. Aby zapobiec i uniknąć jakiegokolwiek politycznej interpretacji tekstu o Żydach, należałoby, według argentyńskiego biskupa, zamieścić w deklaracji wyraźną wzmiankę odnośnie do jej czysto religijnego znaczenia wraz z dodaniem stwierdzenia, że nie byłoby godziwe nadawanie tej deklaracji doktrynalnej jakiegokolwiek sensu politycznego, jak gdyby Sobór chciał wypowiadać się za lub przeciw komuś w kwestiach politycznych (*neque fas esset hanc doctrinalem declarationem in quemvis politicum sensum detorquere, quasi Concilium voluisset pro vel contra aliquem in rebus politicis loqui*). Treści w niej zawarte ani nie wypływają w żaden sposób z rozważań politycznych, ani nie są ukierunkowane na cele polityczne. Postulował także korekty sformułowań (np. zamiast mówić o ziemi niewoli (*terra servitutis*) należałoby mówić o ziemi wygnania (*terra exilii*), aby ani Egipt, ani Mezopotamia (tj. współczesny Irak) nie wydawały się naznaczone tą nazwą)<sup>135</sup>.

Joseph Elias Tawil postawił szereg pytań odnośnie do deklaracji, sam sobie udzielając na niektóre z nich odpowiedzi. Część z nich miała charakter retoryczny. „Czy chodzi o potwierdzenie, że Kościół

<sup>135</sup> Por. *Acta synodalia. Volumen III: Periodus tertia. Pars III: Congregationes generales XC–XCV*, s. 50–52.

powstał z synagogi, że Chrystus, Jego Święta Matka i apostołowie pochodzą z ludu wybranego, z ludu świętych pism i proroków? Nikt temu nie przeczy. Czy chodzi o uwolnienie narodu żydowskiego naszych czasów od zabicia Pana Jezusa Chrystusa? Ale sam Chrystus go oszczędził i wszyscy chrześcijanie godni Jego imienia powinni uczynić to samo. Czy chcemy uniknąć, aby Izraelici naszych czasów zostali osądzeni za zbrodnię swoich ojców? Ale zbrodni tej nie można im przypisać bardziej niż całej ludzkości: grzechu pierworodnego, licznych zbrodni narodowych i ludobójstwa. Czy deklaracja soborowa chce potępienia antysemityzmu we wszystkich jego formach, dyskryminacji ze względu na pochodzenie, religię itd.? Ale dlaczego w tym przypadku uwzględnieni są tylko Izraelici? Czy nie należałoby wspomnieć o Kościołach wschodnich, znoszących prześladowania za wiarę? Czyż jednak ta deklaracja, dobroczynna dla Żydów, nie dotyka palącego i wciąż nieugaszonego problemu? Czy nie zagraża Palestynie, z której tysiące Arabów zostało niesprawiedliwie i brutalnie wypędzonych, ograbionych z ziemi i domów przez tych, na których korzyść Sobór wydaje tę deklarację? Czyż ta deklaracja nie niesie ze sobą niebezpieczeństwa utraty w jednej chwili całej sympatii tych narodów do Kościoła katolickiego? Jaki pożytek z deklaracji Soboru dotyczącej muzułmanów, skoro ich przyjaźń została już utracona? Ale czyż właśnie do tego dąży Sobór? Czyż kardynał Bea nie ogłosił od pierwszego dnia, że należy wybrać praktykę otwartych drzwi? Ta metoda działania wydaje się raczej zamykać drzwi, a nie je otwierać”. Na zakończenie arcybiskup melchicki zaapelował do ojców Soboru „o uznanie tej deklaracji za niewłaściwą, mogącą wyrządzić poważne szkody Kościołowi i zrazić do niego całe narody muzułmańskie”. Zaproponował, aby w miejsce tej deklaracji ogłosić inną, potępiającą antysemityzm i wszelką inną dyskryminację<sup>136</sup>.

---

<sup>136</sup> Por. *Acta synodalia. Volumen III: Periodus tertia. Pars III: Congregationes generales XC–XCV*, s. 52–53.

Joseph Emmanuel Descuffi – określając siebie jako „nieszczęsnego ostatniego mówcę” – ocenił deklarację jako użyteczną dla obrony dobrego imienia papieża Piusa XII przed zniewagami. Wyraził przekonanie, że ponieważ dokument nie jest inspirowany ludzkim zmysłem, ale Duchem wiary i Bożą miłością do wszystkich niechrześcijan, dlatego przyniesie dobre owoce braterstwa i współistnienia, a nie gorzką nieufność, spory, czy nawet polityczne niepokoje. Muzułmanie, jak podkreślił, przez syna Hagar Izmaela są związani z naszym wspólnym ojcem Abrahamem. Autor podpisał się pod wieloma pozytywnymi stwierdzeniami na temat muzułmanów (wiary w jedyne, osobowego Boga, poczucia religijnego itp.). Choć nie znają Trójcy Świętej, Wcielenia i Odkupienia, to jednak uznają Jezusa Chrystusa za prawdziwego proroka<sup>137</sup> i nauczają, że przyjdzie sądzić żywych i umarłych, nawet muzułmanów. Głoszą Jego cudowne narodziny. „Uznają niepokalane poczęcie (*conceptionem immaculatam*) Najświętszej Maryi Panny, Jej czystość i dziewictwo, Jej wyjątkową doskonałość i modląc się do Niej jako do swojej Matki z oddanym i szczerym sercem, z ufnością proszą i otrzymują od Niej cudowne łaski, uzdrowienia, a nawet, powiedziałbym, cuda”. Arcybiskup Smyrny odwołał się następnie do swoich osobistych doświadczeń z pobytu w Efezie: „Dziesięć lat temu widzieliśmy około stu tysięcy muzułmanów rocznie, dołączających do takiej samej liczby chrześcijan i wraz z nimi – jedyne miejsce na świecie, gdzie to się dzieje – czczących Maryję Dziewicę, Matkę Jezusa! Jeśli do tych szczególnych faktów dodamy, że muzułmanie przestrzegają prawa naturalnego zapisanego w Dekalogu, jałmużny, postu i modlitwy oraz praktykują gościnność, możemy powiedzieć, że są nam bliżsi niż Żydzi. Jeśli zatem boski dialog (*dialogus divinus*) z Najświętszą Maryją Panną i muzułmanami już się szczęśliwie rozpoczął, jakże moglibyśmy

---

<sup>137</sup> W tym miejscu, a był to jedyny taki przypadek podczas debaty, moderator wezwał mówcę, aby nie powtarzał rzeczy, które już padły w auli soborowej, lecz przeszedł do wniosków. Arcybiskup Smyrny niezrażony kontynuował swoje wystąpienie.

nie oświadczyć, że pragniemy z nimi na ziemi ludzkiego dialogu (*dialogum terrestre humanum*), który opierałby się na szczerości i miłości, na pragnieniu pokojowego współlistnienia, na prawdziwej wolności religijnej, w porządku społecznym i politycznym, aby był otwarty dla wszystkich, obejmując wszystkich ludzi, naszych braci, dzieci Boże, tą samą miłością, aby wszyscy doszli do prawdy i prawdziwego szczęścia obiecanego przez Boga ludziom dobrej woli”<sup>138</sup>.

W ostatnim dniu debaty, 30 września 1964 roku, wystąpił tylko jeden mówca. Jean-Baptiste Gahamanyi wyraził przekonanie, że zbyt nie pochwały Żydów i muzułmanów wynikają z pewnego rodzaju zadośćuczynienia i świadomości wspólnego pochodzenia. Najważniejszą kwestią do rozważenia jest jednak doktryna samych Żydów i muzułmanów, która *de facto* jest zamknięta na chrześcijaństwo. Choć chrześcijaństwo, judaizm i islam mają wspólne elementy, to jednak istnieją również pewne wspólne elementy w innych religiach, a także w animizmie. W opinii rwandyjskiego biskupa animizm jest bardziej otwarty na chrześcijaństwo niż judaizm czy islam. Schemat w zbyt małym stopniu odnosi się do innych religii i animizmu i w pewien sposób obraża nie-Żydów i nie-muzułmanów. Na zakończenie Gahamanyi postulował, aby schemat był nie o Żydach, ale o niechrześcijanach, a zawierał jedynie jakąś wzmiankę o Żydach i muzułmanach<sup>139</sup>.

W formie pisemnej przekazano 27 głosów. Były to zarówno teksty firmowane przez pojedyncze osoby, jak i przez grupy biskupów (np. Brazylii czy Madagaskaru)<sup>140</sup>.

W tym czasie toczyło się również wiele oficjalnych i nieoficjalnych dyskusji, z których kilka wymaga nadmienienia. De Lubac opisał w dzienniku pod datą 30 września 1964 roku spotkanie z dwoma

<sup>138</sup> Por. *Acta synodalia. Volumen III: Periodus tertia. Pars III: Congregationes generales XC–CV*, s. 53–55.

<sup>139</sup> Por. *Acta synodalia. Volumen III: Periodus tertia. Pars III: Congregationes generales XC–XCV*, s. 141–142.

<sup>140</sup> Por. *Acta synodalia. Volumen III: Periodus tertia. Pars III: Congregationes generales XC–XCV*, s. 157–178.

biskupami – maronitą i melchitą. Chcieli go oni zmusić do przyznania, że deklaracja o Żydach jest zła z teologicznego punktu widzenia. Opowiedzieli też dowcip, który rozpowszechniają uczestnicy Soboru związani ze Wschodem: „jutro, na Soborze, odbędzie się wielka ceremonia. Wszyscy amerykańscy biskupi staną w centralnej nawie, przed ołtarzem, a następnie odbędzie się ich obrzezanie – chyba że po sprawdzeniu okaże się, że operacja już się odbyła”<sup>141</sup>.

6 października w centrum edukacyjnym Foyer Unitas odbyło się spotkanie obserwatorów soboru, którego pierwsza część dotyczyła *De Iudaeis*. W jego trakcie Lukas Vischer omawiał różne aspekty relacji Izraela do Kościoła, zwracając uwagę, że Izrael wciąż jest wybranym ludem w planie Bożym. Skrytykował deklarację za zbyt skupienie się na przeszłości i początkach Kościoła, argumentując, że relacja między Izraelem a Kościołem jest tajemnicza i stanowi część ciągłego planu Bożego. Podkreślał, że lud Izraela jest kluczowy dla zrozumienia samego Kościoła, ponieważ to właśnie przez Izrael można pojąć, że Kościół istnieje dzięki łasce. Jego zdaniem deklaracja nie odnosi się do tego wystarczająco, przedstawiając Kościół w sposób zbyt uproszczony, jako kontynuację Izraela. Odniósł się także do koncepcji *adunatio* (połączenia), obecnej w linijce 23. W kontekście Rz 11, 4 (*Cały Izrael będzie zbawiony*) zaznaczył, że nie oznacza to, iż Izrael wejdzie do Kościoła, że podda się Kościołowi. Izrael osiągnie swoje spełnienie, pozostając Izraelem. Zauważył, że tekst deklaracji odzwierciedla pojęcie koncentrycznych kręgów, w których Kościół katolicki jest centrum i jądrem. Głos zabrał również między innymi Wilhelm Schmidt. Zauważył on, że deklaracja porusza ważne pytania, ale nie daje na nie odpowiedzi. Doceniał wysiłek Soboru, który podjął te kwestie, ponieważ jest to „oferta pokoju”, pod którą podpisują się także niemieccy protestanci. Warto odnotować również głos Maxa Thuriana.

---

<sup>141</sup> H. de Lubac, *Vatican Council Notebooks*, s. 141.

Zasugerował on ostrożność w byciu zbyt prożydowskim, jednocześnie uznając historyczny problem antysemityzmu<sup>142</sup>.

8 października Pierre Michalon powiedział Henri de Lubacowi o ogromnych trudnościach, z jakimi zмага się Sekretariat ds. promowania jedności chrześcijan w związku z deklaracją dotyczącą Żydów. Jego zdaniem jeden z biskupów zwrócił się nawet do ambasadora kraju muzułmańskiego, by zaprotestować. Kardynał Cicognani chciałby jeszcze większego złagodzenia zapisów, do czego miał przekonywać papieża. Jednak inni z ojców soborowych domagają się rezygnacji z dokonanych już zabiegów łagodzących wymowę tekstu i przywrócenie mu pierwotnej mocy. De Lubac wspomniał także o spotkaniu organów zarządzających Soborem, podczas którego Cicognani poinformował, że Paweł VI nie chce niezależnej deklaracji w sprawie Żydów i proponuje wzmiankę na ten temat w *De Ecclesia*<sup>143</sup>.

Inne spotkanie miało miejsce 21 października 1964 r. w Sekretariacie ds. promowania jedności chrześcijan. Yves Congar wspomniał, że Sekretariat przygotował dwa obiecujące paragrafy dotyczące Żydów i muzułmanów. Podczas rozmowy poza Congarem obecni byli Thomas Stransky, Joseph Neuner, Paul Pfister i Charles Moeller. Debatowano przede wszystkim o kolejności, jaką należy zachować, oraz o treści akapitu dotyczącego religii niechrześcijańskich innych niż judaizm i islam. Francuski teolog nalegał, aby w dokumencie znalazło się krótkie stwierdzenie, że odpowiedź, której poszukują ludzie, znajduje się w pełni w Chrystusie, unikając jednak wszelkich aluzji misyjnych<sup>144</sup>. Stransky przyniósł zarys tekstu zawierający pięć sekcji, w którym zawarto słowa *Nostra aetate*, które stały się później pierwszymi słowami kolejnego projektu. Grupa ta zebrała się po raz kolejny 25 października w składzie poszerzonym o innych członków Sekretariatu ds. Niechrześcijan. Przedstawiono wtedy projekty Neunera

---

<sup>142</sup> Por. Y. Congar, *My Journal of the Council*, s. 566–567.

<sup>143</sup> Por. H. de Lubac, *Vatican Council Notebooks*, s. 166–167.

<sup>144</sup> Por. Y. Congar, *My Journal of the Council*, s. 589.

(o hinduizmie) i Pfistera (o buddyzmie), które wraz z zaproponowanymi wcześniej sekcjami dotyczącymi muzułmanów i Żydów utworzyły nowy tekst zaczynający się słowami *Nostra aetate*, zatwierdzony przez komisję doktrynalną 12 listopada<sup>145</sup>.

18 listopada 1964 roku ojcowie soborowi otrzymali poprawioną wersję *declaratio prior*, czyli *textus emendatus*. Schemat nosił tytuł „O stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich” (*De Ecclesiae habitudine ad non-christianas religiones*)<sup>146</sup>. Opracowanie tekstu dokonało się w oparciu o następujące kwestie<sup>147</sup>:

- a) Sekretariat uznał, że deklaracja jest absolutnie konieczna i nie powinna stanowić dodatku do dokumentu *O ekumenizmie*, lecz stanowić odrębny dokument,
- b) Sekretariat podzielił opinię tych, którzy pragnęli bardziej uniwersalnego zakresu deklaracji i rozszerzenia jej na wszystkie religie świata (równocześnie uznano, że to, co powinno zostać powiedziane konkretnie o muzułmanach i Żydach, powinno zostać wyraźnie i odrębnie przedstawione w tekście), dzięki czemu uniknie się interpretacji politycznych,
- c) za cel postawiono sobie ujęcie praktyczne i duszpasterskie, oparte na Objawieniu,
- d) zaproponowano tytuł: „Deklaracja o stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich”,
- e) ze względu na nowy i bardziej uniwersalny zakres struktura tekstu musiała zostać zmieniona i konieczne było wprowadzenie pewnych uzupełnień,
- f) aby deklaracja mogła zostać przedstawiona jako niezależny dokument, konieczne było wprowadzenie zagadnień, który-

<sup>145</sup> Por. J. Borelli, *Origin, History and Vatican II Context*, s. 39.

<sup>146</sup> Zestawienie w dwóch kolumnach *textus prior* i *textus emendatus*: *Acta synodalia. Volumen III: Periodus tertia. Pars VIII: Congregationes generales CXXIII–CXXVII*, s. 637–643.

<sup>147</sup> Por. *Acta synodalia. Volumen III: Periodus tertia. Pars VIII: Congregationes generales CXXIII–CXXVII*, s. 643–644.

mi miała się zająć (pojawił się nowy wstęp oraz nowy tekst dotyczący różnych religii niechrześcijańskich),

- g) materiał został uporządkowany następująco: po wstępie (nr 1) najpierw omówiono różne religie niechrześcijańskie, z których dwie, a mianowicie hinduizm i buddyzm, zostały wymienione z nazwy (nr 2); następnie omówiono religie, z którymi Kościół utrzymuje szczególną więź, a mianowicie, najpierw muzułmanów ze względu na ich absolutny mono-teizm i różnorodne relacje z objawieniem biblijnym (nr 3), a następnie Żydów ze względu na ich wyjątkowe miejsce w planach zbawienia (nr 4); zawarte w nr 5 wezwanie do powszechnego braterstwa, wykluczające wszelką dyskryminację, w istocie powtarza to, co w poprzednim schemacie było zawarte w punktach w formie skróconej (pomijając niektóre teksty biblijne).

Tekst został więc znacząco poszerzony i składał się z pięciu punktów. Strukturalnie i treściowo przypominał ostateczną wersję deklaracji, przyjętą rok później przez Sobór. Z punktu widzenia treści miał następującą postać:

- a) punkt pierwszy, wstępny (*proemium*), został dodany jako nowy, a odwoływał się do trzech kwestii<sup>148</sup>:
- nowy stan świata, coraz bardziej zjednoczonego, pilnie domaga się refleksji nad stosunkiem Kościoła do innych religii,
  - ostatecznym fundamentem tej refleksji nie jest tylko praktyczna konieczność, ale sam zamysł Boży, poprzez który Bóg obejmuje cały rodzaj ludzki i prowadzi go do jego celu,
  - ze strony ludzi konkretny fundament wzajemnego dialogu znajduje się we wspólnej kondycji rodzaju ludzkie-

---

<sup>148</sup> Por. *Acta synodalia. Volumen III: Periodus tertia. Pars VIII: Congregationes generales CXXIII–CXXVII*, s. 645.

- go i w rozwiązaniu tych samych kwestii życiowych, co w każdej religii dokonuje się na różne sposoby;
- b) punkt drugi koncentrował się na różnych religiach niechrześcijańskich (*De diversis religionibus non-christianis*), znacząco szerzej – zamiast jednego krótkiego akapitu w *declaratio prior* pojawiły się trzy w *textus emendatus* – traktując te treści<sup>149</sup>:
- najpierw pojawia się wzmianka o religiach, określanych mianem pierwotnych, mniej zorganizowanych, które jednak na swój sposób od czasów starożytnych wskazywały ludziom drogę do rozwiązywania ludzkich zagadek, a niekiedy zawierają głębokie pojęcia religijne i etyczne,
  - następnie przechodzi się do wielkich religii, którym narody nadają miano wyższej kultury (krótko wskazuje się główne drogi wyzwolenia proponowane przez hinduizm, a następnie główną cechę buddyzmu, dodając ogólnie o pozostałych religiach, że zapewniają one ludziom wsparcie na różne sposoby),
  - na kolejnym etapie wskazuje się, jaki powinien być stosunek Kościoła do tych religii (ukazano fundamentalną zasadę, że innymi religiami nie należy po prostu pogardzać, lecz należy uznać i zachować wszelką wartość etyczną i religijną, jaka się w nich znajduje; postawa ta opiera się na tajemnicy Chrystusa, którą rozpatruje się w dwojakim aspekcie: Chrystus jest całkowitym i powszechnym objawieniem Ojca, jest drogą, prawdą i życiem, jednakże przyszedł w taki sposób, że w Nim stworzenie nie ulega zniszczeniu, lecz zostaje przyjęte i pojednane z Bogiem; Kościół, zgodnie ze starożytną tradycją, której świadkiem jest Ireneusz, w osądzaniu religii i w stosunkach praktycznych zwraca uwagę przede wszystkim na to, co jest

<sup>149</sup> Por. *Acta synodalia. Volumen III: Periodus tertia. Pars VIII: Congregationes generales CXXIII–CXXVII*, s. 645–646.

fałszywe, z kolei w ich pozytywnych wartościach uznaje prawdę, która pochodzi od Boga, a mianowicie promień wiecznego światła oświecający wszystkich ludzi);

- c) punkt trzeci, podejmujący kwestię muzułmanów (*De Muslimanis*) w perspektywie o wiele szerszej aniżeli *declaratio prior* (jeden krótki akapit został nie tylko rozbudowany, ale dodano drugi), został skorygowany następująco<sup>150</sup>:
- oceniając poprawki, które zdaniem niektórych ojców powinny zostać wprowadzone, Sekretariat postanowił postępować ostrożnie, ponieważ muzułmanie czasami używają terminów bliskich chrześcijańskiemu językowi teologicznemu, takich jak na przykład to, że Jezus jest Słowem Bożym lub Słowem prawdy, albo że został poczęty z Ducha Świętego, albo że Maryja jest matką muzułmanów, albo że została niepokalanie poczęta, albo że jest kobietą wywyższoną ponad wszystkich – terminy te są jednak rozumiane przez muzułmanów w innym sensie niż w chrześcijaństwie i dlatego nie mogą być wprowadzane,
  - wprowadzony opis religii muzułmańskiej składa się z elementów zaproponowanych częściowo przez ojców Soboru, a częściowo przez ekspertów specjalnie powołanych w tym celu przez Sekretariat,
  - w schemacie mówi się, że muzułmanie czczą jednego i jedyne Boga, wszechmogącego, Stwórcę (zgodnie z głosem jednego ojca), czczą Jezusa jako proroka i Maryję, Jego dziewiczą Matkę (zgodnie z postulatami trzech ojców) oraz podążają drogą moralności i posłuszeństwa (zgodnie z życzeniem dwóch ojców),
  - następnie zgodnie z postulatami trzech ojców uwypukla się postawę i obowiązki chrześcijan wobec muzułmanów

---

<sup>150</sup> Por. *Acta synodalia. Volumen III: Periodus tertia. Pars VIII: Congregationes generales CXXIII–CXXVII*, s. 646.

- (Kościół bowiem pragnie, aby wszędzie utrzymywano pokojowe i oparte na współpracy stosunki z muzułmanami, które odpowiadają ich wspólnemu dziedzictwu religijnemu i są tak pilnie potrzebne w obecnych czasach);
- d) punkt czwarty, ukazujący Żydów (*De Iudaeis*), nieco rozszerzony i częściowo zmieniony<sup>151</sup>, w dużej mierze – zgodnie z postulatami wielu ojców – nawiązywał do schematu przedstawionego na drugiej sesji Soboru (rozdziału IV dekretu *O ekumenizmie*), ponieważ według wielu ojców przepełniał go większy duch miłości i mocniejsze potępienie prześladowań Żydów:
- chociaż wielu ojców domagało się dokładniejszego opisanie wartości religijnych współczesnych Żydów, a tym samym ich wspólnego z chrześcijanami dziedzictwa, inni jednak, nieliczni, prosili o rozważniejsze omówienie tych kwestii, dlatego Sekretariat uznał, że tekst nie powinien być w tym względzie zmieniany,
  - niektórzy ojcowie domagali się wyznania grzechów popełnionych przez chrześcijan w relacjach z Żydami, podczas gdy inni zalecali umiarkowanie w tej kwestii, dlatego Sekretariat uznał, że nie należy dokonywać zmian w tej kwestii,
  - dodano stwierdzenie, że Kościół zajmuje się Żydami nie z powodów zewnętrznych, lecz w celu wyjaśnienia tajemnicy samego Kościoła,
  - wzmiankę o Mojżeszu dodano, zgodnie ze słusznym życzeniem jednego ojca,
  - kilku ojcom nie podobał się fakt, że poprzednia redakcja mówiła o Kościele jako o „kontynuacji” starożytnego Izraela; domagali się, aby zamiast niej użyć obrazu „szla-

<sup>151</sup> Por. *Acta synodalia. Volumen III: Periodus tertia. Pars VIII: Congregationes generales CXXIII–CXXVII*, s. 647–648.

- chetnej oliwki, w którą wszczepione są gałązki oliwnej dziczki pogan” (*bonae olivae, in quam inserti sunt rami oleastri Gentium*); inni ojcowie prosili o ponowne nawiązanie do słów św. Pawła z Listu do Efezjan, gdzie Chrystus nazwany jest naszym pokojem, czyniącym z dwóch jedność, dlatego frazę tę przywrócono niemal dosłownie z tekstu pierwotnego, przedstawionego na drugiej sesji,
- zmieniono kolejność niektórych sformułowań, aby treść była uporządkowana w sposób bardziej logiczny,
  - zgodnie z życzeniem jednego z ojców powiedziane jest, że pierwsi chrześcijanie, którzy głosili Ewangelię światu, pochodzili z narodu żydowskiego,
  - zmieniono akapit dotyczący eschatologicznej nadziei Kościoła (wielu ojców domagało się, aby w wyrażeniu tej nadziei, ponieważ dotyczy ona tajemnicy, unikać jakiegokolwiek formy prozelityzmu, inni z kolei domagali się, aby nadzieja chrześcijańska była również w jakiś sposób wyrażana w odniesieniu do wszystkich narodów – akapit w obecnej postaci miał na celu spełnienie wszystkich tych życzeń),
  - ostrzej potępiono antysemityzm, zgodnie z życzeniami ojców,
  - zgodnie z życzeniem wielu ojców fałszywe oskarżenia pod adresem Żydów, niekiedy wysuwane przez chrześcijan, zostają wyraźnie odrzucone; dokonano także rozróżnienia między poziomem historycznym, gdzie to, co dokonało się w Męce Chrystusa, nie może być przypisane ludowi jako takiemu, a poziomem teologicznym, gdzie śmierć Pana musi być interpretowana jako źródło zbawienia i miłosierdzia;
- e) punkt piąty, nieco krótszy aniżeli w *declaratio prior* (jakkolwiek łączący pewne treści z punktami 33 i 34), podejmuje

zagadnienie powszechnego braterstwa wykluczającego wszelką dyskryminację (*De fraternitate universalī, quavis discriminatione exclusā*)<sup>152</sup>:

- tekst zawiera pilne wezwanie do powszechnego braterstwa, które musi panować wśród wszystkich ludzi i które wyklucza wszelką dyskryminację w odniesieniu do godności ludzkiej i wynikających z niej praw; tekst rozpoczyna się od powszechnego ojcostwa Boga, z którego wynika relacja braterstwa między ludźmi – relacji ludzi do Boga i ich relacji do braci nie można rozdzielić,
- cytaty z Pisma Świętego potwierdzające powszechne ojcostwo Boga wobec wszystkich ludzi zostały starannie przeanalizowane zgodnie z życzeniami wielu ojców i zachowano tylko te, które mają prawdziwie uniwersalny charakter,
- dodano słowa o kroczeniu śladami świętych Apostołów, aby Sobór mógł przypomnieć sobie rady Apostołów i na nowo je podkreślić.

Prezentacji dokumentu dokonał 20 listopada 1964 roku kardynał Bea<sup>153</sup>, który w swoim wystąpieniu zwrócił uwagę na następujące kwestie:

- a) porównał deklarację do ziarnka gorczycy (początkowo była prosta i krótka, z biegiem czasu, zwłaszcza dzięki dyskusji prowadzonej w tej sali, ziarno to stało się niemal drzewem, w którym wiele ptaków znajduje dziś swoje gniazdo, to znaczy, w którym, przynajmniej w pewnym sensie, wszystkie religie niechrześcijańskie mają swoje miejsce),

---

<sup>152</sup> Por. *Acta synodalia. Volumen III: Periodus tertia. Pars VIII: Congregationes generales CXXIII–CXXVII*, s. 648.

<sup>153</sup> Por. *Acta synodalia. Volumen III: Periodus tertia. Pars VIII: Congregationes generales CXXIII–CXXVII*, s. 649–651.

- b) wyraził szczerze podziękowania wszystkim, którzy – ustnie lub pisemnie – przyczynili się do lepszego opracowania tej deklaracji,
- c) postanowiono powiązać deklarację z dokumentem o Kościele, dołączając deklarację na końcu Konstytucji „O Kościele” jako dodatek, co pomoże uniknąć jakiegokolwiek politycznej jej interpretacji, podkreślając czysto religijny charakter (przez to wzrośnie także jej waga),
- d) zdecydowano się wyrazić w dokumencie cały zakres relacji Kościoła z religiami niechrześcijańskimi,
- e) Sekretariat kierował się napomnieniem Apostoła Narodów: „Nie dawajcie nikomu powodu do zgorszenia” (2 Kor 6, 3), ale jednocześnie pamiętał o innym napomnieniu tegoż Apostoła: „Jeśli to możliwe, o ile to od was zależy, życie w pokoju ze wszystkimi ludźmi” (Rz 12, 18), co nie zawsze jest możliwe,
- f) należy pamiętać, że ważniejsze jest, aby taka uroczysta deklaracja Soboru została wydana, niż aby – nawet gdyby to było możliwe – zadowolili ona wszystkich,
- g) deklaracja winna inspirować skuteczne działania, aby zasady i sam duch w niej wyrażony mogły być praktykowane przez wszystkich wiernych chrześcijan, a w istocie przez wszystkich ludzi, w ich własnym życiu, i w ten sposób mógł zostać nawiązany dialog, o którym Najwyższy Pasterz mówi w swoich encyklikach do Kościoła (w owocach, które deklaracja musi i z pewnością przyniesie po Soborze, leży jej znaczenie i najwyższa wartość),
- h) po raz pierwszy w historii Kościoła Sobór tak uroczystie przedstawił zasady innych religii,
- i) ponad miliard ludzi, którzy albo jeszcze nie znają Chrystusa i Jego dzieła Odkupienia, albo ich nie uznają – chociaż mogą zostać zbawieni, jeśli będą posłuszni nakazom swojego sumienia, to jednak Kościół ma niezwykle poważny obowiązek

nawiązania z nimi dialogu w tej sprawie w każdy możliwy i właściwy sposób (można to osiągnąć poprzez uznanie wartości duchowych i moralnych obecnych w każdej religii oraz poprzez szczerze docenianie wyznawców tych religii),

- j) podsumowując, relator stwierdził: „w chwili, gdy sam Wikariusz Chrystusa na ziemi ma wyruszyć w podróż, aby odwiedzić ten wielki naród, który – jak sam powiedział – jest dla niego niejako obrazem niezliczonych narodów i ludów całego kontynentu azjatyckiego, z pewnością byłoby najwspanialsze, gdyby z łaski Bożej deklaracja ta została ostatecznie ogłoszona”.

Po prezentacji dokumentu został on poddany głosowaniu. Odbyły się trzy głosowania. W dwóch pierwszych<sup>154</sup> nie było możliwości oddania głosu „za z zastrzeżeniami”<sup>155</sup>. Dlatego też zostały one uznane za nieważne:

- punkty 1–3 – na 1987 głosujących: 1838 za, 136 przeciw, 13 nieważnych (w tym cztery za z zastrzeżeniami).
- punkty 4–5 – na 1969 głosujących: 1770 za, 185 przeciw, 14 nieważnych (w tym siedem za z zastrzeżeniami).

W głosowaniu nad całością<sup>156</sup> wyniki były następujące: na 1996 głosów: 1651 za, 99 przeciw, 242 za zastrzeżeniami, 4 głosy nieważne.

## 2.5. OKRES MIĘDZY TRZECIĄ A CZWARTĄ SESJĄ SOBORU

Około dziesięć miesięcy, które dzieliły zakończenie debaty nad deklaracją w trakcie trzeciej sesji i kolejny etap jej procedowania, były

<sup>154</sup> Por. *Acta synodalia. Volumen III: Periodus tertia. Pars VIII: Congregationes generales CXXIII–CXXVII*, s. 661.

<sup>155</sup> Por. *Acta synodalia. Volumen III: Periodus tertia. Pars VIII: Congregationes generales CXXIII–CXXVII*, s. 651 i 654.

<sup>156</sup> Por. *Acta synodalia. Volumen III: Periodus tertia. Pars VIII: Congregationes generales CXXIII–CXXVII*, s. 672.

naznaczone wieloma wydarzeniami związanymi przede wszystkim z relacją Kościoła do Żydów. Do najważniejszych należy zaliczyć<sup>157</sup>:

- a) kampania prasowa na Bliskim Wschodzie oskarżająca Kościół katolicki o sprzyjanie międzynarodowemu syjonizmowi i działanie na szkodę palestyńskich żądań (pojawiły się publiczne manifestacje),
- b) sprzeciw ze środowisk prawosławnych wobec usunięcia oskarżenia narodu żydowskiego o bogobójstwo,
- c) groźby ze strony arabskich środowisk katolickich, że opuszczą Kościół katolicki, gdyby tekst był dalej procedowany,
- d) publiczne demonstrowanie przez niektórych ojców soborowych swojego sprzeciwu wobec deklaracji (zarówno przez artykuły, jak i anonimowe ulotki)<sup>158</sup>,
- e) podróż apostołska Pawła VI do Indii (2–5 grudnia 1964 roku), który nie tylko wziął udział w kongresie eucharystycznym, ale także w słowach skierowanych do różnych wspólnot niechrześcijańskich pozytywnie ocenił niektóre aspekty duchowości hinduskiej,
- f) podróż kardynała Paola Marellego (przewodniczącego Sekretariatu ds. Niechrześcijan) do Japonii w dniach 16–18 marca 1965 roku i spotkanie z przedstawicielami religii niechrześcijańskich (wezwał do jedności i współpracy między religiami, rozwijania braterstwa, zwalczania konfliktów z przeszłości i proponowania duchowości jako lekarstwa na ateistyczny materializm),

---

<sup>157</sup> Por. R. Vázquez Jiménez, *Comentario al declaración „Nostra aetate”*, s. 655–660.

<sup>158</sup> Pod datą 10 października 1964 r. Henri de Lubac zaznaczył w dzienniku, że ojcowie soborowi otrzymali dwie broszury, w których atakowano Żydów i promotorów deklaracji, sugerując, że są oni krypto-Żydami, a sam dokument to wynik wpływów judaizmu, masonerii i komunizmu w walce przeciw Kościołowi katolickiemu; H. de Lubac, *Vatican Council Notebooks*, s. 175–176.

- g) spotkanie Sekretariatu ds. promowania jedności chrześcijan w Ariccia na początku marca 1965 roku, aby rozpatrzyć 242 propozycje dotyczące tekstu, który był głosowany w listopadzie 1964 roku (w odniesieniu do kwestii bogobóstwa doszło do różnicy zdań i nie osiągnięto porozumienia w Sekretariacie),
- h) wysłanie przez Pawła VI Johannesesa Willebrandsa i Pierre'a Dupreya, aby odwiedzili wschodnich patriarchów (Damaszek, Jerozolima, Kair) i aby osobiście zbadali reakcje na Bliższym Wschodzie wywołane deklaracją (Maximos IV Saigh zagroził opuszczeniem auli soborowej, jeśli tekst zostanie zatwierdzony w jego obecnej formie); raport Willebrandsa po tej podróży z 8 maja 1965 roku rekomendował niepromulgowanie deklaracji, stwierdzając:
- w przypadku ogłoszenia dokumentu istnieje ryzyko gwałtownych reakcji, a nawet prześladowań chrześcijan,
  - chrześcijanie na Wschodzie (zarówno katolicy, jak i prawosławni) interpretują dokument jako uznanie Żydów za całkowicie niewinnych śmierci Chrystusa, Syna Bożego, nie rozumiejąc, jak Sobór może się wypowiadać wbrew Pismu Świętemu,
  - paragraf o Żydach stwarza ryzyko nastawienia prawosławnych i katolików przeciwko sobie, nawet na poziomie czysto religijnym (prawosławni krytycznie oceniają wydanie deklaracji bez konsultacji z nimi, ponieważ także oni poniosą jej konsekwencje),
  - wielu katolików jest zdezorientowanych i podąża za prawosławnymi w ich sprzeciwie wobec Soboru w tej kwestii<sup>159</sup>;

---

<sup>159</sup> Yves Congar wspominał w dzienniku 13 stycznia 1965 roku, że Hermes Peeters, członek Kurii Generalnej OFM, posiadający informacje na temat Kustodii Ziemi Świętej, powiedział mu, że dziesięć parafii katolickich przeszło na prawosławie w reakcji na deklarację w sprawie Żydów. „Patriarcha prawosławny zwabił ich, mó-

- i) 27 kwietnia papież Paweł VI – po konsultacji z Beą w dniu 24 kwietnia, a jeszcze przed otrzymaniem raportu od Willebrandsa – wysłał swoje propozycje korekt dokumentu:
- pominięcie kwestii bogobójstwa nie tylko ze względu na trudności, jakie może to spowodować u Arabów<sup>160</sup>, ale także z racji, że to zagadnienie było pośrednio zawarte w relacji na temat śmierci Jezusa,
  - nieczynienie specjalnej wzmianki o prześladowaniu Żydów, aby nie stawiać ich w uprzywilejowanej pozycji w stosunku do innych prześladowanych ludzi,
  - zmiana terminu „potępia” (*damnat*) na „ubolewa” (*deplorat*), ponieważ potępienie odnosi się do herezji;
- j) na majowym spotkaniu Sekretariatu rozpatrywano dwie propozycje: albo usunięcie pewnych sformułowań, zgodnie z sugestiami Pawła VI, za czym opowiadał się także Bea, albo pozostawienie całej kwestii na czas posoborowy, aby została wypracowana przez Sekretariat ds. Niechrześcijan (popierał to rozwiązanie Willebrands); po intensywnej dyskusji zdecydowano się usunąć termin „bogobójstwo”, pozostawiając odrzucenie, ale nie potępienie antysemityzmu, i dodając propozycję Emiela-Jozefa De Smedta, doprecyzowującą, że chodzi o powody religijne, a nie polityczne. Podczas tego spotkania, w od-

---

wiąc: Ta deklaracja jest nam całkowicie obca; nie chcieliśmy nawet wysłać obserwatorów na ten polityczny i filosemicki sobór. Fakt ten zakwestionował Charles Moeller, który powrócił z Jerozolimy i powiedział, że prawosławni są bardzo przeciwni Żydom i całkowicie odcinają się od deklaracji soborowej, ale nieprawdą jest, że doszło do przejść parafii katolickiej”; Y. Congar, *My Journal of the Council*, s. 648–649.

<sup>160</sup> Congar wspominał o spotkaniu w Sekretariacie ds. promowania jedności chrześcijan, podczas którego Bea powiedział, że kraje arabskie odmówiły opublikowania jakichkolwiek wyjaśnień strony katolickiej przed publikacją deklaracji. Jego zdaniem należałoby zadbać o jak najlepsze „przygotowanie psychologiczne”, ponieważ Arabowie nie odróżniają polityki od religii i każde oświadczenie przychylnie Żydom interpretują jako opowiedzenie się Kościoła w konflikcie po stronie Państwa Izrael; Y. Congar, *My Journal of the Council*, s. 679.

niesieniu do paragrafu dotyczącego religii nieobjawionych, biskupi Jan van Cauwelaert i Joseph-Albert Malula z Kongo zwrócili się z prośbą o uwzględnienie religii afrykańskich<sup>161</sup>.

W takiej formie tekst trafił na czwartą sesję Soboru.

## 2.6. CZWARTA SESJA SOBORU I PROMULGACJA DOKUMENTU

30 września 1965 roku Ojcowie otrzymali kolejną wersję tekstu (*textus emendatus*)<sup>162</sup>. Już w chwili rozpowszechnienia schemat spotkał się ze sprzeciwem. Grupa około 250 biskupów reprezentujących najbardziej konserwatywne skrzydło Soboru rozproszona wśród ojców dokument zatytułowany: „Sugestie dotyczące głosowań, które wkrótce zostaną podjęte w sprawie schematu: O stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich”, w którym potępiono deklarację i wezwano do głosowania przeciwko zarówno większej jej części, jak i całości. Głównym powodem krytycznej oceny było: minimalizowanie różnic między chrześcijaństwem a religiami, opóźnianie nawrócenia narodów, gaszenie i osłabianie zapалу misyjnego.

14 października 1965 roku kardynał Bea zrelacjonował w auli soborowej nową wersję<sup>163</sup>. Trzy dni wcześniej otrzymali te uwagi ojcowie soborowi. Relator zwrócił uwagę na następujące kwestie:

<sup>161</sup> Por. Y. Congar, *My Journal of the Council*, s. 694.

<sup>162</sup> Tekst w dwóch kolumnach: *textus approbatus* i *textus emendatus*, przy czym *textus approbatus* jest schematem, który był głosowany na trzeciej sesji Soboru. Por. *Acta synodalia. Volumen IV*. Por. *Periodus quarta. Pars IV: Congregationes generales CXLVI–CL*, s. 690–696. Tekst poprawiony powinien raczej nosić nazwę *reemendatus*, aby nie wprowadzać w błąd. Niemniej jednak w zestawieniu obu schematów poprawiona, nowsza wersja to *textus emendatus*. Informacje na temat sesji plenarnych Sekretariatu (18 lutego–5 marca, 9–15 maja, 15–16 września 1965 roku), postulowanych zmian i wprowadzonych korekt: *Acta synodalia. Volumen IV*. Por. *Periodus quarta. Pars IV: Congregationes generales CXLVI–CL*, s. 697–717.

<sup>163</sup> Por. *Acta synodalia. Volumen IV: Periodus quarta. Pars IV: Congregationes generales CXLVI–CL*, s. 722–725.

- a) podziękował za wszystkie propozycje i potwierdził, że wszystkie zostały starannie przeanalizowane,
- b) przypomniał, że tekst został zaakceptowany rok wcześniej zdecydowaną większością głosów,
- c) zmiany miały na celu większą jasność i precyzję (*clarius et accuratius*),
- d) w trzech pierwszych punktach jaśniej ukazano cel dokumentu – nie jest nim przedstawienie pełnego obrazu religii i ich różnic między sobą i z religią katolicką, ale raczej ukazanie więzi między ludźmi a religiami jako fundament dialogu i współpracy (dlatego większą uwagę poświęca się temu, co jednoczy ludzi i prowadzi do wzajemnej współpracy),
- e) w odniesieniu do czwartego rozdziału podjęto następujące działania – nawiązano kontakty z biskupami katolickimi i niekatolickimi z regionów, w których w ostatnim roku pojawiły się poważne trudności z powodu schematu w celu:
  - zapobiegania, w miarę możliwości, mniej poprawnym interpretacjom doktryny teologicznej zaproponowanej w dokumencie,
  - jasnego wyrażenia wyłącznie religijnego charakteru tekstu, tak aby za wszelką cenę wykluczyć jakąkolwiek interpretację polityczną (wprowadzone korekty podkreślały to wyraźnie);
- f) skorygowano tekst w odniesieniu do – jak to określono – najtrudniejszego punktu schematu (*punctum scilicet difficillimum schematis*), dotyczącego kwestii odpowiedzialności Żydów za to, co zostało uczynione podczas męki Pańskiej, aby brzmiał: „Chociaż władze żydowskie wraz ze swoimi zwolennikami należały na śmierć Chrystusa (por. J 19, 6), to jednak tego, co zostało popełnione podczas Jego męki, nie można przypisać wszystkim bez różnicy Żydom żyjącym wówczas ani Żydom współczesnym. Chociaż Kościół jest nowym ludem Bożym,

jednakże Żydzi nie powinni być przedstawiani ani jako odrzu-  
ceni przez Boga, ani jako przekłęci, jakby to wynikało z Pisma  
Świętego” (w ten sposób schemat zachowuje prawdę ewan-  
geliczną, wyklucza niesprawiedliwe twierdzenia i oskarżenia  
wysuwane bez różnicy pod adresem Żydów, a Sobór zachęca  
wszystkich, aby katecheza i przepowiadanie były w tej kwestii  
spójne z prawdą ewangeliczną i duchem Chrystusa),

- g) usunięto wyrażenie „winny bogobójstwa”, ponieważ były  
wokół niego kontrowersje, idea wyrażana przez nie została  
przedstawiona dokładnie i w pełni innymi słowami, a było  
ono źle rozumiane w wielu regionach (choć więc niektórzy  
przypisują temu terminowi dużą wagę psychologiczną, to  
jednak – zapytał relator – „czyż duszpasterska roztropność  
i chrześcijańska miłość nie zabraniają nam używania tego sło-  
wa, czyż nie wymagają one, abyśmy wyjaśnili sprawę innymi  
słowami?” – Bea podkreślił znaczenie tej poprawki i usilnie  
poprosił o jej rozważenie w świetle pasterskiej roztropności  
i ewangelicznej miłości),
- h) na zakończenie mówca wyraził nadzieję, że deklaracja będzie  
skutecznym narzędziem w wypełnianiu misji Kościoła, jako  
czyniącego pokój, budującego jedność i zgodę między ludź-  
mi i narodami, na wzór „Księcia Pokoju, który przez krzyż  
stworzył w sobie Żydów i pogan w jednego nowego czło-  
wieka, wprowadzając pokój i stając się w ten sposób naszym  
pokojem”.

W tym samym czasie rozpoczęto głosowania nad poprawioną wer-  
sją deklaracji. Głosowano nad poszczególnymi częściami. Nie było  
możliwości oddania głosu „za z zastrzeżeniami” (*placet iuxta modum*),  
a wyłącznie: za, przeciw, głos nieważny. 14 października odbyły się czte-  
ry pierwsze głosowania (każde nad kolejnym punktem deklaracji)<sup>164</sup>:

<sup>164</sup> Por. *Acta synodalia. Volumen IV: Periodus quarta. Pars IV: Congregationes generales CXLVI–CL*, s. 757–758.

- punkt 1 – na 2185 głosujących: 2071 za, 110 przeciw, 4 nieważne,
- punkt 2 – na 2143 głosujących: 1953 za, 184 przeciw, 6 nieważnych (w tym 2 – za z zastrzeżeniami),
- punkt 3 – na 2105 głosujących: 1910 za, 189 przeciw, 6 nieważnych,
- punkt 4 – na 2099 głosujących: 1937 za, 153 przeciw, 9 nieważnych (w tym 2 – za z zastrzeżeniami).

W kolejnym dniu, 15 października, przystąpiono do dalszych głosowań<sup>165</sup>. Trzy pierwsze dotyczyły poszczególnych części punktu 4, dotyczącego Żydów (głosowano nad poszczególnymi paragrafami), a czwarte ostatniego punktu deklaracji. Ostatnie cząstkowe głosowanie dotyczyło działań Sekretariatu (między innymi w kwestii „winy za bogobójstwo”):

- na 2072 głosujących: 1875 za, 188 przeciw, 9 nieważnych (w tym 1 – za z zastrzeżeniami),
- na 2080 głosujących: 1821 za, 245 przeciw, 14 nieważnych (w tym 4 – za z zastrzeżeniami),
- na 2118 głosujących: 1905 za, 199 przeciw, 14 nieważnych (w tym 3 – za z zastrzeżeniami),
- na 2128 głosujących: 2064 za, 58 przeciw, 6 nieważnych,
- na 2108 głosujących: 1856 za, 243 przeciw, 9 nieważnych (w tym 2 – za z zastrzeżeniami).

W głosowaniu nad całością dokumentu, które odbyło się 15 października 1965 roku, wyniki były następujące<sup>166</sup>: na 2023 głosujących – 1763 za, 250 przeciw, 1 za z zastrzeżeniami, 9 nieważnych.

Ostateczne głosowanie Deklaracji o stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich (*Declaratio de Ecclesiae habitudine ad religiones*

---

<sup>165</sup> Por. *Acta synodalia. Volumen IV: Periodus quarta. Pars IV: Congregationes generales CXLVI–CL*, s. 763–764, 800.

<sup>166</sup> Por. *Acta synodalia. Volumen IV: Periodus quarta. Pars IV: Congregationes generales CXLVI–CL*, s. 824.

*non-christianas*) miało miejsce 28 października 1965 roku. Na 2312 głosujących: 2221 było za, 88 przeciw, 3 głosy nieważne (w tym 2 za z zastrzeżeniami)<sup>167</sup>. W dniu promulgacji dokument, który od jego pierwszych słów nazwano *Nostra aetate*, został przyjęty zdecydowaną większością głosów – 96% ojców opowiedziało się za Deklaracją.

### 3. WNIOSKI

1. Pojawiające się w *votach* informacje o religiach niechrześcijańskich są nieliczne. Wydaje się, że są one traktowane jako przejaw pogaństwa i dlatego dominuje nastawienie misyjne, bez wnikliwych analiz odnośnie do znaczenia tych religii i ich wkładu w życie jednostek i społeczeństw.
2. Kwestia religii niechrześcijańskich to raczej pokłosie debat soborowych. Dopiero w trakcie obrad to zagadnienie pojawiło się i nabrało znaczenia, skutkując odrębnym dokumentem soborowym.
3. Pozytywne podejście w *votach* wiąże się przede wszystkim, jakkolwiek nie wyłącznie, z propozycją tworzenia wspólnego frontu przeciw niebezpieczeństwom związanym z ateizmem i materializmem.
4. Na ostateczny kształt deklaracji *Nostra aetate* wpłynęły nie tylko soborowe dyskusje, ale także to wszystko, co działo się w przestrzeni publicznej.
5. W trakcie soborowych debat wielokrotnie zmieniał się cel i postać dokumentu. Z pierwotnego schematu dotyczącego wyłącznie Żydów powstała deklaracja obejmująca stosunek Kościoła do religii niechrześcijańskich.

---

<sup>167</sup> Por. *Acta synodalia. Volumen IV: Periodus quarta. Pars V: Congregationes generales CLI–CLV*, s. 674.



## ROZDZIAŁ III

### ANALIZA LINGWISTYCZNA

**A**naliza języka *Nostra aetate*, czyli najważniejszych jego terminów i sformułowań, pozwala na wskazanie kluczowych idei Deklaracji. Należą do nich:

- a) religia (*religio, religiosus*);
- b) naród, lud (*gens, populus*);
- c) każdy (*omnis*);
- d) mit (*mythus*);
- e) promień (*radius*);
- f) specyficzne sensory i konteksty (*obliviscor, reprobō*).

#### 1. RELIGIA (*RELIGIO, RELIGIOSUS*)

Chociaż pojęcie religii jest kluczowym dla deklaracji *Nostra aetate*, to jednak w dokumencie nie znajdziemy jego definicji<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Miikka Ruokanen podejmuje próbę zdefiniowania użytego przez Sobór terminu „religia” w oparciu o uniwersalne oczekiwania, które ludzie stawiają systemom religijnym (NA 1). Wydaje się jednak, że taka rekonstrukcja jest zbyt redukcjonistyczna, by uznać tę próbę za satysfakcjonującą. Zob. M. Ruokanen, *The Catholic Doctrine of Non-Christian Religions. According to the Second Vatican Council*, E.J. BRILL, Leiden–New York–Köln 1992, s. 63–64.”

Termin *religio* pojawia się w Deklaracji osiem razy, przy czym raz w jej tytule, podczas gdy przymiotnik *religiosus* występuje w niej trzykrotnie. Rzeczownik albo występuje samodzielnie, albo określany jest następującymi przydawkami: *non-christianae*, *variae*, *ceterae*, *aliae*. Przymiotnik *religiosus* z kolei charakteryzuje pojęcia: *sensus*, *vita*, *caritas*. Już pobieżna analiza pozwala sformułować pierwszy wniosek. Gdy mowa o religii, mamy do czynienia zawsze z ich wielością, różnorodnością, innością. Chociaż Deklaracja wymienia niektóre z nich z nazwy (hinduizm, buddyzm, islam, judaizm), to jednak rzeczownik *religio* występuje zawsze w liczbie mnogiej. Inne dokumenty *Vaticanium II* stosują pojęcie *religio* także do chrześcijaństwa (np. DV 21, LG 11, gdzie mowa o *religio christiana*). Niektóre ogólne refleksje na temat religii z pewnością dotyczą także chrześcijaństwa. Nie jest ono jednak wymienione z nazwy w dokumencie, jakkolwiek wspomina się o Chrystusie, chrześcijanach i życiu chrześcijańskim. Termin *religio* w *Nostra aetate* nigdy *expressis verbis* nie odnosi się do chrześcijaństwa. Przymiotnikiem religijny (*religiosus*) dokument charakteryzuje zmysł, życie i miłość. Chodzi więc zarówno o wymiar wewnętrzny, jak i zewnętrzny.

Już w pierwszych zdaniach Deklaracji, analogicznie jak w tytule, mówi się o stosunku (*de habitudine*) Kościoła do religii niechrześcijańskich (*religiones non-christianas*). Ta kwestia jest przedmiotem jego refleksji (*considerat*). Źródłem dla tych rozważań jest współczesna sytuacja w świecie, a konkretnie coraz ściślejse jednoczenie się świata i zacieśnianie się więzów przyjaźni między narodami. To, co się dzieje w świecie, skłania Kościół do przyglądnięcia się z większą uwagą (*attentius*) swojej postawie względem religii niechrześcijańskich (*sua habitudo ad religiones non-christianas*) (NA 1).

*Nostra aetate* zwraca uwagę na oczekiwania, które ludzie kierują pod adresem religii. Oczekują oni od różnych religii (*a variis religionibus*) „odpowiedzi na głębokie tajemnice ludzkiej egzystencji” (NA 1). Deklaracja nie tylko podaje przykłady pytań, które stawiają sobie

ludzie, ale podkreśla, że nie jest to nic nowego. Odpowiedzi na nie poruszały do głębi ludzkie serca kiedyś i czynią to także dziś. Chodzi o kwestie natury człowieczeństwa, sensu i celu życia, pochodzenia i celu cierpienia, drogi do szczęścia, natury śmierci, sądu, a także istoty Tajemnicy, która dała początek ludzkiemu życiu i stanowi jego cel.

Deklaracja zwraca uwagę na związek kultury z odpowiedziami, które dają religie. Te religie, które związane są z postępowaniem kultury (*religiones vero cum progressu culturae connexae*), stosują bardziej precyzyjne pojęcia (*subtilioribus notionibus*) i bardziej wypracowany język (*lingua magis exculta*), próbując odpowiedzieć na ludzkie pytania (NA 2). Tekst stwierdza, że same odpowiedzi wprowadzają głębiej w tajemnicę, podkreśla jedynie subtelność pojęć i języka.

*Nostra aetate* po krótkiej charakterystyce hinduizmu i buddyzmu stwierdza, że także i „pozostałe religie (*ceterae religiones*), rozsiane po całym świecie, usiłują na różne sposoby zaradzić niepokojowi ludzkiego serca”. Czynią to poprzez przedstawianie dróg, które Deklaracja rozumie jako doktryny, zasady życia i święte obrzędy (NA 2).

Dokument wyraźnie dookreśla stosunek Kościoła do tych religii, opisując go językiem negatywnym. Kościół nie odrzuca niczego, co w religiach jest prawdziwe i święte (*Ecclesia catholica nihil eorum, quae in his religionibus vera et sancta sunt, reicit*) (NA 2). Czasownik *reicere* jeszcze trzykrotnie pojawia się w dokumentach *Vaticanum II*. W *Gaudium et spes* mowa jest o konieczności odrzucania błędu (*errorem semper reiciendum*) (GS 28), w *Dignitatis humanae* o skłonnościach różnych ludzi do odrzucania wszelkiego podporządkowania pod pozorem wolności (*ut specie libertatis omnem subiectionem reiciant*) (DH 8), a w *Inter mirifica* o trudnościach ludzi, odbiorców przekazu medialnego, z oceną, co należy przyjąć, a co odrzucić (*ut homines, praesertim si imparati sint, eandem animadvertere, imperio regere ac, si res ferat, reicere, difficulter valeant*) (IM 4). Soborowe użycie czasownika *reicere* sugeruje, że w innych religiach, a nie tylko w chrześcijaństwie, istnieje prawda i świętość, i że religii niechrześcijańskich nie można

uznać za całkowicie błędne, skoro wszelki błąd należy odrzucić. To stwierdzenie Deklaracji należałoby odczytać także jako pomoc dla wierzących w spojrzeniu na wartości obecne w innych religiach, ponieważ mogą one być w różny sposób prezentowane w środkach masowego przekazu.

Kolejne akapity *Nostra aetate* uzupełniają informacje na temat wartości obecnych w religiach niechrześcijańskich. Chodzi o dobra duchowe i moralne (*bona spiritualia et moralia*), a także o wartości społeczno-kulturalne (*valores socio-culturales*). Mając to wszystko na uwadze, Kościół katolicki zachęca swoje dzieci, aby poznawały, zachowywały i rozwijały (*agnoscant, servent et promoveant*) te dobra i wartości. Mają to czynić, dając świadectwo wiary i życia chrześcijańskiego, z roztropnością i miłością, przez wzajemne rozmowy i współpracę z wyznawcami innych religii (*per colloquia et collaborationem cum asecclis aliarum religionum*) (NA 2).

W ostatnim akapicie Deklaracji pojawia się odrzucenie przez Kościół wszelkiej dyskryminacji i prześladowania ludzi z powodu pochodzenia, koloru skóry, położenia społecznego albo religii. Taka postawa jest obca duchowi Chrystusa (NA 5).

Podsumowując, należy stwierdzić, że pojęcie *religio* pojawia się zarówno w kontekście poszukiwań Kościoła katolickiego sposobu odniesienia do innych religii, w perspektywie ludzkich poszukiwań odpowiedzi na egzystencjalne pytania i niepokoje, w relacji do kultury i języka, jak i w kontekście doceniania i promowania przez Kościół wszystkiego, co zawiera się w innych religiach, a jest prawdą, świętością, dobrem duchowym lub moralnym, albo wartością w porządku społeczno-kulturalnym. Kościół nie tylko sprzeciwia się dyskryminacji i prześladowaniom z racji religii, ale i wzywa do rozmowy i współpracy z wyznawcami innych religii.

Termin *religiosus*, chociaż wielokrotnie na kartach dokumentów *Vaticanum II* oznacza zakonnik, to jednak w *Nostra aetate* zawsze jest przymiotnikiem. Deklaracja posługuje się nim jako przydawką

do pojęć: zmysł, życie i miłość. Wspominając o różnych formach postrzegania (*perceptio*) Boga przez religie, który może być odkrywany jako tajemnicza moc, Najwyższe Bóstwo albo nawet Ojciec, *Nostra aetate* podkreśla, że to postrzeganie i poznanie (*perceptio atque agnitio*) przenika życie ludzi najgłębszym zmysłem religijnym (*intimo sensu religioso penetrant*). Tym samym dokument wskazuje na ścisłą więź między postrzeganiem Boga a życiem (NA 2).

Docenianie wartości obecnych w innych religiach nie oznacza ani deprecjacji własnej religii, ani traktowania chrześcijaństwa na równi z nimi. Dlatego dokument podkreśla, że pełnia życia religijnego znajduje się w Chrystusie, w którym Bóg wszystko pojednał ze sobą (*in quo homines plenitudinem vitae religiosae inveniunt, in quo Deus omnia Sibi reconciliavit*) (NA 2).

Prezentowana przez Kościół negatywna ocena jakichkolwiek prześladowań ludzi, aktów nienawiści czy antysemityzmu nie wynika – jak zaznacza Deklaracja – z motywów politycznych, ale jest motywowana religijną ewangeliczną miłością (*religiosa caritate evangelica impulsa*) (NA 4).

Przymiotnik *religiosus* kieruje zatem uwagę na wewnętrzne doświadczenie Boga, na postawy inspirowane ewangeliczną miłością, a także na pełnię życia religijnego w Chrystusie.

## 2. NARÓD, LUD (*GENS, POPULUS*)

Terminy *gens* i *populus* pojawiają się w sumie kilkanaście razy w *Nostra aetate*. Polskie tłumaczenie dokumentów soborowych oddaje te rzeczowniki zarówno jako „naród”, jak i jako „lud”. Deklaracja nie posługuje się natomiast pojęciem *natio*, obecnym w innych soborowych dokumentach (np. AG 21).

Słowo *gens* pojawia się siedem razy w liczbie mnogiej i dwa razy w pojedynczej. Narody (*gentes*) są charakteryzowane przydawkami: wszystkie (*omnes*) oraz różne (*diversae*). Termin ten może być rozu-

miany w sensie społecznym lub religijnym. Odnosi się albo do więzi etnicznych (wspólnoty narodowej), albo w liczbie mnogiej może także przyjmować znaczenie „poganie” (w przeciwieństwie do Żydów). Co ciekawe, na kartach dokumentów *Vaticanum II* nie znajdziemy terminów: *paganismus*, *paganicus*, *paganitas* czy *paganus*.

Najczęstszym kontekstem, w jakim występuje termin *gens*, jest perspektywa relacyjna. I tak, Deklaracja wspomina o jedności wszystkich narodów, mających jeden początek i stanowiących jedną wspólnotę (*Una enim communitas sunt omnes gentes*) (NA 1), o pojednaniu przez Chrystusa Żydów i pogan (*Judaeos et Gentes reconciliasse*) (NA 4), o zadaniu Kościoła, polegającym na umacnianiu jedności i miłości nie tylko między ludźmi, ale i między narodami (*unitatem et caritatem inter homines, immo et inter gentes*) (NA 1), a także o perspektywie eschatologicznej, gdy nastąpi zjednoczenie wybranych, a narody będą chodziły w świetle Boga (*ubi gentes ambulabunt in lumine eius*) (NA 1). Jedność narodów ma zatem fundament w działaniu Boga, w dziele Chrystusa, jest zadaniem dla Kościoła i perspektywą, która zrealizuje się w Świętym Mieście (por. Ap 21, 23).

Z faktu rozumienia Boga jako Ojca wszystkich wynika, że wszystkich ludzi należy traktować jako braci, co skutkuje usunięciem podstawy jakiegokolwiek dyskryminacji. Nie istnieją – powie Deklaracja – ani między ludźmi, ani między narodami „różnice co do godności ludzkiej i wynikających z niej praw” (*inter gentem et gentem, discrimen quoad humanam dignitatem et iura exinde dimanantia inducit*) (NA 5).

Na rozumienie *gentes* jako pogan w sensie nie-Żydów wskazują zawarte w *Nostra aetate* cytaty biblijne. Deklaracja odwołuje się do Listu do Efezjan (Ef 2, 14–16), aby stwierdzić, że Chrystus „przez krzyż pojednał Żydów i pogan oraz jednych i drugich w sobie uczynił jednością” (*per crucem Judaeos et Gentes reconciliasse et utraque in Semetipso fecisse unum*) (NA 4), a także do Listu do Rzymian (Rz 11, 28), aby podkreślić, że Kościół „czerpie pokarm z korzenia szlachetnej oliwki, w którą wszczepione są gałązki oliwnej dziczki pogan”

(*nutriri radice bonae olivae, in quam inserti sunt rami oleastri Gentium*) (NA 4). W zakończeniu przywołuje fragment Pierwszego Listu św. Piotra (1 P 2, 12), wzywający do dobrego postępowania wśród pogan (*conversationem inter gentes habentes bonam*) (NA 5).

Deklaracja siedem razy odwołuje się do terminu *populus*. Tylko raz pojawia się on we wstępie, a wszystkie pozostałe jego użycia występują w punkcie poświęconym Żydom. Nie oznacza to jednak, że *Nostra aetate* utożsamia *populus* z narodem żydowskim.

Termin jest charakteryzowany przez następujące określenia: *varius, electus, iudaicus, omnis*, a także przez przydawkę dopełniaczową: *Novi Testamenti*. Pojęciem *populus* charakteryzowane jest bądź to chrześcijaństwo, bądź to naród żydowski, bądź to w sensie ogólnym różne lub wszystkie narody.

Gdy mowa o chrześcijaństwie, Deklaracja podkreśla duchową więź, która łączy lud Nowego Przymierza z potomstwem Abrahama (*vinculi, quo populus Novi Testamenti cum stirpe Abrahae spiritualiter coniunctus est*) (NA 4). Fakt, że Kościół jest nowym Ludem Bożym (*Ecclesia sit novus populus Dei*), nie oznacza deprecjacji ludu Starego Przymierza. Deklaracja zakazuje w tym kontekście przedstawiania Żydów jako odrzuconych przez Boga albo przeklętych (*neque ut a Deo reprobati neque ut maledicti exhibeantur*), co rzekomo miałyby wynikać z Pisma Świętego (NA 4).

Każde użycie terminu *populus* w kontekście Żydów ma na celu podkreślenie związku narodu wybranego z ludem Nowego Testamentu. Może on mieć charakter mistyczny, pośredniczący bądź etniczny. Deklaracja zwraca uwagę, że wszyscy wierzący w Chrystusa objęci są powołaniem Abrahama, „a zbawienie Kościoła mistycznie wyobrażone jest w wyjściu narodu wybranego z ziemi niewoli” (*salutem Ecclesiae in populi electi exitu de terra servitutis mystice praesignari*) (NA 4). A zatem pewne zdarzenia z historii Izraela stanowią mistyczną zapowiedź dotyczącą Kościoła. Dokument podkreśla, że Kościół nie może zapomnieć, że Objawienie Starego Testamentu otrzymał za pośred-

nictwem Żydów (*per populum illum, quocum Deus ex ineffabili misericordia sua Antiquum Foedus inire dignatus est, Revelationem Veteris Testamenti accepisse*) (NA 4) i „czerpie pokarm z korzenia szlachetnej oliwki, w którą wszczepione są gałązki oliwnej dziczki pogan” (NA 4). Przypominając o pochodzeniu Jezusa według ciała, Syna Maryi Dziewicy, stwierdza, że z narodu żydowskiego wywodzili się Apostołowie i wielu pierwszych uczniów (*ex populo iudaico natos esse Apostolos, Ecclesiae fundamenta et columnas, atque plurimos illos primos discipulos*), którzy głosili Ewangelię Chrystusa (NA 4). Tak więc *Nostra aetate* na różne sposoby podkreśla związek narodu żydowskiego z chrześcijaństwem.

Deklaracja w pierwszym zdaniu zwraca uwagę na dokonujące się współcześnie przemiany, które skutkują ściślejszym jednoczeniem i zacieśnieniem więzów przyjaźni między różnymi narodami (*unitur et necessitudines inter varios populos augentur*) (NA 1). W dalszej części dokumentu pojawia się wzmianka o oczekiwaniu Kościoła na spełnienie proroctwa Sofoniasza (So 3, 9), gdy w dniu znanym tylko Bogu „wszystkie ludy jednym głosem będą wzywać Pana i służyć Mu jednomyślnie” (*Ecclesia diem Deo soli notum expectat, quo populi omnes una voce Dominum invocabunt et „servient ei humero uno”*) (NA 4). *Nostra aetate* zauważa zatem tendencje zjednoczeniowe wśród różnych narodów. Pełna jedność wszystkich narodów wspólnie wzywających Boga będzie jednak miała miejsce dopiero w eschatonie.

### 3. KAŻDY (OMNIS)

Pojęcie *omnis* pojawia się w Deklaracji 19 razy, a ponadto jeden raz w słowie *Omnipotens*. Słowem „każdy” charakteryzowane są: rodzaj ludzki (*omne genus hominum*), ludy (*omnes gentes*), narody (*populi omnes*), ludzie (*omnes homines*), rzeczy (*omnia*), chrześcijanie (*omnes Christifideles*), Żydzi (*omnibus indistincte Iudaeis*), prześladowania (*omnes persecutiones*), łaska (*omnis gratiae*), teoria i praktyka

(*omni theoriae vel praxi*). Najczęściej mowa jest o wszystkich ludziach albo po prostu o wszystkich bez podania dodatkowego określenia.

Wszystkie użycia pojęcia *omnis* można zebrać w następujące grupy:

a) pojęcie Boga:

– rozumienie Boga jako Ojca wszystkich ludzi (*Deum omnium Patrem*) (NA 5);

b) działania Boga:

– dzieło stworzenia (*Una enim communitas sunt omnes gentes, unam habent originem, cum Deus omne genus hominum inhabitare fecerit super universam faciem terrae*) (NA 1),

– Opatrzność, świadectwo dobroci i zbawcze plany rozciągające się na wszystkich (*Deum, cuius providentia ac bonitatis testimonium et consilia salutis ad omnes se extendunt*) (NA 1),

– promień Prawdy, który oświeca każdego człowieka (*radium illius Veritatis, quae illuminat omnes homines*) (NA 2),

– pojednanie wszystkiego w Chrystusie (*in quo Deus omnia Sibi reconciliavit*) (NA 2),

– zapłata, którą każdy człowiek otrzyma od Boga w dniu sądu (*Deus omnes homines resuscitados remunerabit*) (NA 3);

c) działania Kościoła:

– zachęta Soboru skierowana do wszystkich, aby zapomnieć o przeszłości i podjąć szczerze wysiłki na rzecz wzajemnego zrozumienia i działania na rzecz dobra wszystkich (*Sacrosancta Synodus omnes exhortatur, ut, praeterita obliviscentes, se ad comprehensionem mutuam sincere exercent et pro omnibus hominibus iustitiam socialem, bona moralia necnon pacem et libertatem communiter tueantur et promoveant*) (NA 3),

– wyznanie Kościoła, że wszyscy chrześcijanie są włączeni w powołanie Abrahama (*Confitetur omnes Christifideles,*

*Abrahamae filios secundum fidem, in eiusdem Patriarchae vocatione includi*) (NA 4),

- oczekiwanie Kościoła na moment, że wszystkie ludy będą wzywać Pana i Mu służyć (*Ecclesia diem Deo soli notum expectat, quo populi omnes una voce Dominum invocabunt et „servient ei umero uno”*) (NA 4),
- odrzucenie wszelkich form prześladowania jakichkolwiek ludzi (*Ecclesia, quae omnes persecutiones in quosvis homines reprobatur*) (NA 4),
- zachęta skierowana do wszystkich katechizujących i przepowiadających słowo do nienauczania niczego, co byłoby sprzeczne z ewangeliczną prawdą i duchem Chrystusa (*Ideo curent omnes ne in catechesi et in verbi Dei praedicatione habenda quidquam doceant, quod cum veritate evangelica et spiritu Christi non congruat*) (NA 4),
- nauczanie Kościoła o dobrowolnej męce Chrystusa z powodu grzechów wszystkich ludzi, aby wszyscy dostąpili zbawienia (*uti semper tenuit et tenet Ecclesia, propter peccata omnium hominum voluntarie passionem suam et mortem immensa caritate obiit, ut omnes salutem consequantur*) (NA 4),
- obowiązek głoszenia przez Kościół krzyża Chrystusa jako znaku powszechnej miłości Boga i źródła wszelkiej łaski (*Ecclesiae praedicantis ergo est annuntiare crucem Christi tamquam signum universalis Dei amoris et fontem omnis gratiae*) (NA 4),
- prośba Soboru skierowana do chrześcijan, aby – jeśli to możliwe – zachowywali pokój ze wszystkimi ludźmi (*Sacra Synodus, vestigia Sanctorum Apostolorum Petri et Pauli premens, ardentem obsecrat ut „conversationem inter gentes habentes bonam” (1 Pt 2, 12), si fieri potest, quod in eis est cum omnibus hominibus pacem habeant*) (NA 5);

d) pozostałe teksty, objaśniające:

- chociaż przywódcy żydowscy wraz ze swoimi zwolennikami domagali się śmierci Jezusa, to jednak nie można za nią obarczać odpowiedzialnością wszystkich bez wyjątku Żydów, którzy wówczas żyli albo żyją obecnie (*ea quae in passione Eius perpetrata sunt nec omnibus indistincte Iudaeis tunc viventibus, nec Iudaeis hodiernis imputari possunt*) (NA 4),
- wzywaniu Boga jako Ojca i w konsekwencji traktowanie ludzi jako braci usuwa podstawę wszelkiej teorii czy praktyki, które wprowadzałyby różnice co do godności ludzkiej i wynikających z niej praw (*Fundamentum ergo tollitur omni theoriae vel praxi quae inter hominem et hominem, inter gentem et gentem, discrimen quoad humanam dignitatem et iura exinde dimanantia inducit*) (NA 5).

Tak częste pojawianie się zaimka *omnis* w tak krótkim tekście, jakim jest *Nostra aetate*, wskazuje na perspektywę uniwersalistyczną jako kluczową dla zrozumienia soborowej Deklaracji.

#### 4. MIT (*MYTHUS*)

Tylko raz w dokumentach Soboru Watykańskiego II, i to właśnie w deklaracji *Nostra aetate*, pojawia się rzeczownik mit. Występuje on przy okazji prezentowania hinduizmu i podkreśla nieprzebrane bogactwo mitów (*inexhausta fecunditate mythorum*) (NA 2). Użyte łacińskie słowa wskazują na bardzo pozytywny wymiar mitów. Określenie *inexhausta* wskazuje na nie jako coś nie do wyczerpania, a termin *fecunditas* odsyła do ich płodności. Są one zatem traktowane jako płodna i niemożliwa do wyczerpania rzeczywistość. A służą one – jak podkreśla Deklaracja – do wyrażania tajemnicy Boga (*mysterium divinum*).

Chociaż *Sacrosanctum concilium* nie posługuje się słowem mit, to jednak znajdziemy na kartach soborowego dokumentu termin *mythologia*, będący złożeniem słów *mythus* i *logos*. Konstytucja umieszcza

jednak pojęcie mitologii w negatywnym kontekście, nakazując wprowadzenie zmian i usunięcie z hymnów liturgicznych wszystkiego, co tchnęłoby mitologią (*iis demptis vel mutatis quae mythologiam sapiunt*) (SC 93).

Konkludując, należy stwierdzić, że Sobór w deklaracji *Nostra aetate* odzyskuje dla Kościoła pozytywne rozumienie mitu, wskazując na jego bogactwo i możliwość opisania tajemnicy Boga.

## 5. PROMIENÍ (*RADIUS*)

Pojęcie promienia pojawia się tylko raz w dokumentach Soboru Watykańskiego II, wyłącznie w Deklaracji o stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich. *Nostra aetate* stwierdza, że chociaż Kościół nie odrzuca niczego, co w innych religiach jest prawdziwe i święte, to jednak ma świadomość istniejących między nimi a chrześcijaństwem różnic w różnych obszarach (sposoby działania, życia, nakazy doktryny). Pomimo tych różnic, „często odbija się w nich promień tej Prawdy, która oświeca wszystkich ludzi” (*haud raro tamen radium illius Veritatis, quae illuminat omnes homines*) (NA 2).

Soborowy dokument nie posługuje się w tym momencie patrystycznym *semina veritatis*, ale *radium Veritatis*. Deklaracja nie prezentuje ujęcia indyferentystycznego. Chociaż docenia wartości i dobra obecne w innych religiach, to jednak tylko Chrystusa charakteryzuje terminem Prawda (*Veritas*). Pomimo deklarowanego powrotu *ad fontes*, w żadnym z dokumentów Soboru Watykańskiego II nie znajdziemy sformułowania *semina veritatis*. Wspomina się o ziarnach albo w szerokim kontekście przypowieści o siewcy (np. LG 5), albo *explicite* mówiąc o ziarnach Słowa (*semina Verbi*) (np. AG 15) czy też ziarnach słowa Bożego (*semina verbi Dei*) (np. AG 6, 11), albo posługując się określeniem „ziarno wieczności” (*semen aeternitatis*) dla podkreślenia załączka wieczności, który nosi w sobie człowiek (GS 18).

## 6. SPECYFICZNE SENSY I KONTEKSTY (*OBLIVISCOR, REPROBO*)

Chociaż czasowniki *obliviscor* i *reprobo* pojawiają się w innych tekstach *Vaticanum II*, to jednak kontekst, w jakim występują w *Nostra aetate*, sprawia, że przyjmują one w Deklaracji nietypowe znaczenie.

Termin *obliviscor*, odsyłający do idei zapominania, występuje w Deklaracji dwukrotnie. Raz w znaczeniu, które jest wspólne z innymi tekstami soborowymi (np. PO 8–9). Chodzi o wezwanie, aby Kościół nie zapomniał (*nequit Ecclesia oblivisci*), że Objawienie Starego Testamentu otrzymał za pośrednictwem narodu wybranego (NA 4). Specyfika Deklaracji polega jednak na zachęcie Soboru, aby zapomnieć o rzeczach przeszłych (*praeterita obliviscentes*), związanych z napięciami w relacjach chrześcijan z muzułmanami (spory, wrogość), a skupić się na działaniach pozytywnych, czyli na trosce o wzajemne zrozumienie, na działaniach na rzecz dobra, sprawiedliwości społecznej, pokoju i wolności (NA 3).

Czasownik *reprobo* – który w innych tekstach Soboru Watykańskiego II pojawia się w kontekście odrzucenia przez budowniczych kamienia węgielnego, którym jest Chrystus (LG 6), w kontekście odrzucenia ateizmu (GS 21) albo działań politycznych, „które krępują wolność obywatelską albo religijną” (GS 73) – przyjmuje w jednym miejscu *Nostra aetate* zupełnie inny wydźwięk. Deklaracja wzywa do nietraktowania Żydów jako odrzuconych (*Judaei tamen neque ut a Deo reprobati neque ut maledicti exhibeantur*) (NA 4). Pozostałe użycia tego pojęcia w *Nostra aetate* są analogiczne jak w innych soborowych dokumentach. Chodzi o odrzucenie jakichkolwiek form dyskryminacji oraz prześladowań (NA 4–5).

## 7. PODSUMOWANIE

Język Deklaracji ma wyraźnie uniwersalistyczny charakter, nie wyklucza, nie odrzuca, nie dyskryminuje. Stąd też stosunkowo często w dokumencie pojawia się zaimek „wszyscy” (*omnes*). Dokument odrzuca wszelką dyskryminację i wprowadzanie różnic co do godności ludzkiej.

Brak jest w Deklaracji nawet próby zdefiniowania kluczowego dla niej pojęcia religii. Dokument nie tylko nie podaje definicji, ale i nawet nie próbuje dokonać opisu fenomenu, jakim ona jest.

Dominuje w *Nostra aetate* język szacunku (*aestimatio, observantia*) i wartości (*valores*). Chociaż w Deklaracji pojawiają się kategorie jedności, dobra i prawdy, to nie znajdziemy na jej kartach odwołania do kategorii piękna. Jest to tym bardziej zaskakujące, że *Gaudium et spes* wyraźnie stwierdza, że zadaniem Kościoła „jest popieranie i uwznioślanie wszystkiego, co we wspólnocie ludzkiej jest prawdziwe, dobre i piękne” (*quidquid verum, bonum et pulchrum in communitate humana invenitur, fovere ac elevare*) (GS 76).

## ROZDZIAŁ IV

### ANALIZA I EWALUACJA TREŚCI

**D**eklaracja o stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich *Nostra aetate* jest pierwszym w historii dokumentem Magisterium poświęconym w całości religiom niechrześcijańskim. Choć jako deklaracja tekst nie ma wagi innych, „większych” dokumentów Soboru i, jak wspomniano, jej charakter jest bardziej duszpasterski i praktyczny, jednak nie umniejsza to jej znaczenia<sup>1</sup>. Augustin Bea w przytoczonym już przemówieniu użył takiego porównania odnośnie do *Nostra aetate*:

Do niniejszej Deklaracji słusznie można odnieść biblijny obraz ziarnka gorczycy. Początkowo była to bowiem prosta, krótka deklaracja dotycząca relacji chrześcijan z narodem żydowskim. Jednakże z biegiem czasu, a zwłaszcza dzięki dyskusji toczącej się w auli, ziarno to, dzięki waszym zasługom, stało się niemal drzewem, w którym wiele ptaków znajduje dziś swoje gniazdo, to znaczy, w którym, przynajmniej w pewnym sensie, wszystkie religie niechrześcijańskie mają swoje miejsce<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> R. Vázquez Jiménez, *Comentario al declaración „Nostra aetate”*, s. 621.

<sup>2</sup> *Acta synodalia. Volumen III: Periodus tertia. Pars VIII: Congregationes generales CXXIII–CXXVII*, s. 649.

Z pierwszego, krótkiego szkicu *De Iudaeis*, który nie trafił nawet na aulę, powstała osobna deklaracja odnosząca się do religii niechrześcijańskich w ogóle, która w znaczący sposób wpłynęła na rozwój teologii i kościelnej *praxis* w drugiej połowie XX wieku. Jak stwierdza Vázquez Jiménez w swoim komentarzu, deklaracja *Nostra aetate* oznacza bardziej punkt wyjścia niż dojścia<sup>3</sup>.

Podobnie jak inne teksty soborowe Deklaracja odzwierciedla próbę zmierzenia się z przemianami społeczno-kulturowymi, postępującą globalizacją oraz sytuacją, w której Kościół katolicki przestaje być ważnym punktem odniesienia w sprawach religijno-moralnych nawet w społeczeństwach europejskich. Wraz z postulatem wolności religijnej (DH 10) Kościół katolicki na nowo formułuje zasady podejścia do „wierzących inaczej”, zarówno w kontekście relacji ekumenicznych, jak i międzyreligijnych. Celem *Nostra aetate* nie jest zatem przedstawienie wiążącej oceny fenomenu religii lub poszczególnych religii niechrześcijańskich, lecz wskazanie właściwego odniesienia do niechrześcijan.

Takie określenie ram tematycznych widoczne jest zarówno w strukturze dokumentu, ogólnym ukierunkowaniu, podejściu do źródeł, jak i metodzie zastosowanej w poszczególnych punktach. Dla zrozumienia treści *Nostra aetate* konieczne jest także osadzenie jej w kontekście innych dokumentów Soboru Watykańskiego II, zwłaszcza konstytucji *Lumen gentium*. Z tego powodu, zanim zajmiemy się szczegółową analizą Deklaracji, stanowiącą istotną część niniejszego rozdziału, omówimy najpierw jej strukturę, szersze tło doktrynalne nauczania Soboru oraz jej ogólną charakterystykę.

## 1. STRUKTURA DOKUMENTU

*Nostra aetate* jest najkrótszym dokumentem Soboru Watykańskiego II – składa się z pięciu punktów i w oryginalnej wersji łacińskiej liczy tylko niecałe 9000 znaków, czyli około 4 stron tekstu. Punkt pierwszy,

<sup>3</sup> Zob. R. Vázquez Jiménez, *Comentario al declaración „Nostra aetate”*, s. 619.

czyli *proemium* dokumentu, określa w trzech akapitach temat (refleksja nad postawą Kościoła wobec religii niechrześcijańskich), fundament całej perspektywy (wspólny początek i przeznaczenie rodzaju ludzkiego) oraz opis fenomenologiczny tajemnic ludzkiej egzystencji, do których religie się odnoszą. Punkt drugi w trzech (względnie pięciu<sup>4</sup>) akapitach omawia ogólnie religie niechrześcijańskie, z wyszczególnieniem hinduizmu i buddyzmu, przedstawia afirmację ich wartościowych elementów wraz z zaznaczeniem obowiązku głoszenia Ewangelii przez Kościół oraz zachęca wiernych do rozmów i współpracy z wyznawcami innych religii. Trzeci, najkrótszy punkt Deklaracji, dotyczący „religii islamskiej”, w dwóch akapitach opisuje znaczące aspekty doktryny i praktyk muzułmanów oraz, wspominając o konfliktach z przeszłości, nawołuje do poszukiwania wzajemnego zrozumienia i pokoju. Czwarty, najbardziej rozbudowany punkt *Nostra aetate*, który pod kątem genezy stanowi centrum i punkt wyjścia całego dokumentu, poświęcony jest relacji do „religii żydowskiej” i składa się aż z ośmiu akapitów. Omawia się w nim kolejno więź między Kościołem i „potomstwem Abrahama”, wspólne początki, obietnice, zachętę do dialogu, odrzucenie błędnych opinii na temat odpowiedzialności zbiorowej Żydów za śmierć Chrystusa lub ich odrzucenia przez Boga, dezaprobatę względem prześladowań i antysemityzmu oraz obowiązek Kościoła, by głosić krzyż Chrystusowy. Ostatni, piąty punkt podsumowuje w trzech akapitach całą Deklarację za pomocą refleksji na temat powszechnego braterstwa ludzi mającego źródło w Bogu oraz wynikającego z niego sprzeciwu wobec dyskryminacji.

Układ treści dokumentu można przedstawić w następujący sposób (z uwzględnieniem nagłówków poszczególnych punktów z czwar-

---

<sup>4</sup> Promulgowany tekst Deklaracji zawiera w drugim punkcie podział na trzy akapity, niemniej jednak komentarz Gronchiego i Trianniego używa podziału na pięć akapitów, wyszczególniając wątek o hinduizmie i buddyzmie oraz o obowiązku głoszenia Ewangelii – dla większej przejrzystości trzymamy się podziału na pięć fragmentów.

tej redakcji tekstu, które zostały ostatecznie usunięte z wersji promulgowanej):

#### **NA 1 [*Proemium*]**

- 1a: Punkt wyjścia dla refleksji nad postawą wobec religii niechrześcijańskich, która wynika z *zacieśniania więzi* globalnej wspólnoty ludzkiej i wychodzi od tego, *co wspólne* wszystkim ludziom.
- 1b: *Wspólny początek i cel* całego rodzaju ludzkiego, których źródło jest w Bogu.
- 1c: Pytania odnoszące się do *tajemnic ludzkiej egzystencji*, którymi zajmują się religie.

#### **NA 2 [O różnych religiach niechrześcijańskich]**

- 2a: Obecność *postrzegania tajemniczej mocy* u ludzi od czasów starożytnych.
- 2b: Próby odpowiedzi na owo doświadczenie za pomocą coraz precyzyjniejszych pojęć (z wyszczególnieniem *hinduizmu i buddyzmu*).
- 2c: Podkreślenie *szacunku* wobec religii i afirmacja ich *wartościowych elementów*.
- 2d: Obowiązek *głoszenia Chrystusa*.
- 2e: Zachęta wiernych do *rozmów i współpracy* z wyznawcami innych religii.

#### **NA 3 [O religii islamskiej]**

- 3a: Afirmacja szacunku dla *muzułmanów* i opis znaczących elementów ich doktryn i praktyk.
- 3b: Wspomnienie *sporów* oraz zachęta do *zrozumienia oraz troski o pokój i sprawiedliwość społeczną*.

#### **NA 4 [O religii żydowskiej]**

- 4a: *Więź* Kościoła z „potomstwem Abrahama”.
- 4b: *Wspólne początki* (obraz drzewa oliwnego).

- 4c: *Żydowskie korzenie* Chrystusa i Apostołów.
- 4d: *Trwałość obietnic* dla Izraela i *eschatologiczna nadzieja* Kościoła.
- 4e: Zachęta do wzajemnego *poznawania, szacunku i dialogu*.
- 4f: Odrzucenie *błędnych przekonań* na temat Żydów (zbiorowa odpowiedzialność za śmierć Chrystusa, odrzucenie przez Boga) oraz zachęta do usunięcia błędnych opinii z nauczania i katechezy.
- 4g: Odrzucenie wszelkiego *prześladowania* oraz *antysemityzmu*.
- 4h: Obowiązek *głoszenia krzyża* Chrystusowego ze względu na powszechne znaczenie Jego śmierci.

#### **NA 5 [O powszechnym braterstwie, wykluczającym wszelką dyskryminację]**

- 5a: Fakt stworzenia człowieka przez Boga jako *fundament braterskiego odniesienia* do wszystkich ludzi.
- 5b: Z powszechnego braterstwa wynikające *usunięcie podstaw praktyk lub teorii* prowadzących do wprowadzania różnic w godności lub prawach ludzkich.
- 5c: *Odrzucenie wszelkiej dyskryminacji i prześladowania* i zachęta do pokoju.

Jak widać, treści w punktach 2–4, dotyczące samych religii niechrześcijańskich, uporządkowane są w sposób „dośrodkowy” – najpierw pojawia się ogólna refleksja na temat religii obecnych w historii człowieka od zarania dziejów, następnie wspomniane są hinduizm i buddyzm jako przykłady wielkich doktrynalnych systemów spoza obszaru kultur śródziemnomorskich, a po nich „religie Abrahamowe”, czyli islam oraz judaizm jako religia najbliższa chrześcijaństwu. Poszczególne tradycje zostały zatem przedstawione, zaczynając od tych, które są najmniej podobne do chrześcijaństwa i które nie są z nim związane poprzez wspólną genezę, a kończąc na „religii żydowskiej”,

której środowisko stanowiło kontekst życia Jezusa z Nazaretu i z którą chrześcijaństwo posiada wspólne korzenie. Pierwszy i ostatni punkt tworzą pewnego rodzaju inkluzję, w której kluczowym tematem jest pierwotna jedność rodzaju ludzkiego i wynikające z niej powszechne braterstwo<sup>5</sup>.

## 2. NAUCZANIE INNYCH DOKUMENTÓW SOBORU WATYKAŃSKIEGO II JAKO TŁO *NOSTRA AETATE*

Choć deklaracja *Nostra aetate* bywa zwykle uważana za tekst zawierający zasadnicze nauczanie Soboru Watykańskiego II na temat religii niechrześcijańskich, nie jest ona jedynym dokumentem zajmującym się ową kwestią i w niektórych aspektach – szczególnie w odniesieniu do kwestii soteriologicznych – nie jest nawet źródłem kluczowym. Aczkolwiek pod kątem genezy *Nostra aetate* najściślej związana jest z Dekretem o ekumenizmie *Unitatis redintegratio*, to pod względem treści większe znaczenie dla jej zrozumienia mają inne dokumenty. O niechrześcijanach bezpośrednio wypowiadają się przede wszystkim Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium* oraz Dekret o działalności misyjnej Kościoła *Ad gentes divinitus*. Ważne treści dotyczące religii i soteriologii znajdziemy także w Dekrecie o wolności religijnej *Dignitatis humane* oraz w Konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*. Ważnym źródłem, które co prawda nie jest owocem pracy Soboru, lecz które w znaczący sposób wpłynęło na jego nauczanie, jest encyklika Pawła VI *Ecclesiam suam* z 1964 r. Dopiero na podstawie syntezy wątków zawartych w owych dokumentach można zrekonstruować nauczanie Soboru na temat niechrześcijan, stanowiące tło *Nostra aetate*.

Choć każdy z dokumentów ujmuje problem religii w innym aspekcie, ich główne idee są ze sobą powiązane i skupiają się wokół

---

<sup>5</sup> Por. M. Gronchi, P. Trianni, *Nostra aetate. Introduzione e commento*, s. 486.

perspektywy chrystocentrycznej i soteriologicznej. Konstytucja *Lumen gentium* jako kluczowy dokument zajmujący się samorozumieniem Kościoła wychodzi od obrazu Chrystusa jako *światłości dla narodów*, której blask jaśnieje na obliczu Kościoła będącego powszechnym sakramentem zbawienia i która jest dla oświecenia wszystkich ludzi. Dekret *Ad gentes divinitus* z kolei pokazuje, że Kościół jako sakrament jest *posłany do narodów* i jako taki ma obowiązek głoszenia Dobrej Nowiny o zbawieniu w Chrystusie wobec wszystkich ludzi. W konstytucji *Gaudium et spes* – w szczególności w GS 22 – z kolei znajdują się treści pokazujące szczególne miejsce Jezusa w historii zbawienia. Deklaracja *Dignitatis humanae*, wreszcie, zawiera postulat wolności religijnej, będący niezbędnym warunkiem dla dialogicznej perspektywy soborowego nauczania na temat religii, albowiem bez uznania wolności religijnej zachęta do dialogu z „wierzącymi inaczej” byłaby bezpodstawna. Encyklika *Ecclesiam suam*, nazywana czasami „encykliką dialogu”, zawiera zaś perspektywę „dialogu zbawienia”, który według Pawła VI Kościół winien podjąć ze światem. W kolejnych akapitach opiszemy treści szczegółowe wskazanych dokumentów oraz ich znaczenie dla deklaracji *Nostra aetate*<sup>6</sup>.

### Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium* (21 listopada 1964)

*Lumen gentium* jest najważniejszym dokumentem Soboru w kontekście nauczania na temat zbawienia niechrześcijan. Kluczowy fragment został zawarty w LG 16 w części „O Ludzie Bożym”, niemniej dla zrozumienia owego tematu znacząca jest cała perspektywa eklezjologiczna przedstawiona w Konstytucji. W centrum uwagi jest zbawienie – jak wspomniano, Kościół został opisany jako „powszechny

---

<sup>6</sup> Opracowanie kwestii nauczania Soboru Watykańskiego na temat zbawienia niechrześcijan oraz pośrednio także na temat religii zob. w: J. Lombardi, *Universal Salvific Will of God*, rozdz. III, s. 65–106. Do owego fragmentu w dużej mierze odnosimy się w tym podrozdziale pod kątem struktury i doboru wątków.

sakrament zbawienia” (LG 48), będący jakby „znakiem i narzędziem wewnętrznego zjednoczenia z Bogiem i jednością całego rodzaju ludzkiego” (LG 1). Zadaniem Kościoła jest zatem dawanie świadectwa o obietnicy zbawienia i niesienie go ludziom. To zaproszenie zostało skierowane do wszystkich ludzi i ma służyć zjednoczeniu całego rodzaju ludzkiego w Bogu. Według *Lumen gentium* jednak dzieło zbawienia dokonuje się przez Chrystusa i w Chrystusie, albowiem „wszyscy ludzie są wezwani do... zjednoczenia z Chrystusem, który jest światłością świata” (LG 3). Znaczące jest, że owo zbawcze działanie miało miejsce także przed wcieleniem Chrystusa, gdyż nawet po upadku Bóg nie opuścił ludzi „dając im pomoce do zbawienia przez wzgląd na Chrystusa, Odkupiciela”, w związku z czym „wszyscy sprawiedliwi, poczynając od Adama, od «sprawiedliwego Abla aż do ostatniego wybranego», zostaną zgromadzeni w Kościele powszechnym u Ojca” (LG 2) (w tym miejscu Sobór nawiązuje do klasycznej idei *Ecclesia ab Abel* z pism Augustyna z Hippony i Tomasza z Akwinu, którą omówiliśmy w rozdziale pierwszym). W ten sposób z jednej strony podtrzymano tradycyjną linię nauczania, z drugiej strony stworzono przestrzeń do bardziej zniuansowanego spojrzenia na relację Kościoła do zbawienia.

Według *Lumen gentium* zatem zbawienie przychodzi przez Chrystusa, a Kościół uczestniczy w realizacji owego zbawienia, objawiając Go i przekazując ludziom<sup>7</sup>. Dla dokładnego zrozumienia nauczania na temat roli Kościoła jako „sakramentu zbawienia” – i w konsekwencji na temat zbawienia niechrześcijan – kluczowe są punkty LG 13–16, które czasami bywają ujmowane jako opis stopni przynależności do Ludu Bożego. LG 13 zaznacza, że do „katolickiej jedności Ludu Bożego... powołani są wszyscy ludzie i w różny sposób do niej należą lub są do niej przyporządkowani, zarówno wierni katolicy, jak inni wierzący w Chrystusa, jak wreszcie wszyscy w ogóle ludzie z łaski Bożej powołani do zbawienia” (LG 13d). Fundamentem całej perspek-

<sup>7</sup> Por. J. Lombardi, *Universal Salvific Will of God*, s. 77.

tywy eklezjologicznej jest zatem prawda o powszechnej woli zbawczej Boga, która rozciąga się na wszystkich ludzi.

Punkt LG 14, poświęcony „wiernym katolikom”, w odniesieniu do roli Kościoła w dziele zbawienia podtrzymuje tradycyjne nauczanie o tym, że Kościół jest do zbawienia konieczny i że jedynym Pośrednikiem i drogą zbawienia jest Chrystus (LG 14a). Czyni to jednak w sposób pozytywny, bez przytoczenia wykluczającego adagium *extra Ecclesiam nulla salus* i bez określania, czy owa konieczność jest czymś nakazanym (czyli trzeba być w Kościele, by być zbawionym), czy też jest natury instrumentalnej (czyli ujmując Kościół jako miejsce, w którym zbawienie przez Chrystusa staje się bliskie i osiągalne)<sup>8</sup>. Ponadto, gdy jest mowa o warunkach pełnej przynależności do Kościoła, dokument używa określenia *plene* („w pełni”) (LG 13b) zamiast *reapse et simpliciter* („w sposób rzeczywisty i prosty”), które pojawiło się w poprzednim schemacie dokumentu. *Reapse* zostało przez ojców Soboru ocenione jako nieodpowiednie albo wręcz błędne i przestarzałe<sup>9</sup>, ponieważ jego zastosowanie oznaczałoby przynależność na zasadzie „tak” lub „nie” bez możliwości zniuansowania. *Plene* w przeciwieństwie do tego pozwala na bardziej inkluzywną interpretację: w tekście przedstawiono kryteria „pełnej” przynależności, co jednak nie oznacza, że do Kościoła nie można przynależeć lub być przyporządkowanym w sposób „niepełny”.

Z tej perspektywy najbliższej „pełnego wcielenia” do Kościoła są według LG 14 katechumeni, którzy są z nim związani (*coniunguntur*) poprzez wyraźne pragnienie (*votum*) przynależności (LG 14c). Jako *powiązanie* określono także relację chrześcijan-niekatolików do Ludu Bożego, albowiem LG 15 stwierdza, że Kościół jest z nimi „związany

<sup>8</sup> Por. A. Grillmeier, *Dogmatic Constitution on the Church: Chapter II – The People of God* [w:] *Commentary on the Documents of Vatican II. Vol. 1: Constitution on the Sacred Liturgy, Decree on the Instruments of Social Communication, Dogmatic Constitution on the Church, Decree on Eastern Catholic Churches*, H. Vorgrimler (ed.), Herder and Herder-Burns & Oates, New York-London 1966, s. 175.

<sup>9</sup> A. Grillmeier, *Dogmatic Constitution on the Church: Chapter II*, s. 176.

(*coniuncta*) z licznych powodów”. Wreszcie niechrześcijanie są opisani jako skierowani lub przyporządkowani (*ordinantur*) do Ludu Bożego. Warto zauważyć, że w porównaniu do eklezjologii encykliki *Mystici Corporis Christi* Piusa XII, którą omówiono w rozdziale pierwszym, w *Lumen gentium* nastąpił rozwój nauczania. W encyklice bowiem ostro zaznaczono, których ludzi uznaje się prawdziwie (*reapse*) za członków Kościoła: są nimi ochrzczeni, wyznający wiarę katolicką, którzy nie odłączyli się od Kościoła lub nie zostali z niego wyłączeni<sup>10</sup>. Wszyscy inni – nawet chrześcijanie innych wyznań – według *Mystici Corporis* mogą zostać co najwyżej skierowani (*ordinantur*) ku Kościołowi poprzez pragnienie (*votum*) wyraźne lub niewyraźne. *Lumen gentium*, stosując pojęcie *plene*, wprowadza pewną stopniowalność. Po pierwsze, rezygnuje w ogóle z koncepcji *votum implicitum*, rezerwując pojęcie *votum* tylko dla katechumenów, którzy już wyrazili swoją chęć przynależności do Kościoła. Na chrześcijan-niekatolików patrzy jako na „związanych” z Kościołem (Dekret o ekumenizmie opisuje ową relację jako trwanie w „jakiejs, choć niedoskonałej wspólności z Kościołem katolickim” (zob. UR 3)), a tylko dla niechrześcijan rezerwuje pojęcie przyporządkowania (*ordinatio*).

Kluczowy tekst zawarty w LG 16 dotyczący niechrześcijan mówi o „tych, którzy jeszcze nie przyjęli Ewangelii” i którzy są „w rozmaity sposób przyporządkowani do Ludu Bożego” (LG 16a). *Lumen gentium* skupia się więc na pytaniu o zbawienie osób – chodzi o jednostki, nie o religie jako systemy lub pewne rzeczywistości społeczne. Źródłem owego *ordinantur* można się doszukiwać już we fragmencie *Summy teologii* Tomasza z Akwinu, wspomnianym w rozdziale pierwszym, według którego osoba *skierowana* (lub *przyporządkowana*) przez łaskę ku celowi ostatecznemu może zostać wyzwolona od grzechu pierwotnego<sup>11</sup>. Także kolejne stwierdzenie z LG 16, głoszące, że ludziom

<sup>10</sup> Zob. Pius XII, Encyklika *Mystici Corporis Christi*, nr 17.

<sup>11</sup> Zob. A. Grillmeier, *Dogmatic Constitution on the Church: Chapter II*, s. 172; por. Tomasz z Akwinu, *Summa theologiae* I-II, q. 89, a. 6, resp.

nieznającym Boga „nie odmawia Opatrzność pomocy potrzebnej do zbawienia”, można skojarzyć z cytowanym już Tomaszowym przekonaniem, że w „rzeczach, które są konieczne do zbawienia, Bóg nigdy nie opuszcza człowieka”<sup>12</sup>, które miało szczególne znaczenie podczas późno scholastycznej dyskusji na temat mieszkańców nowo odkrytych kontynentów (zob. rozdział pierwszy). *Lumen gentium* zatem wyraźnie potwierdza, po pierwsze, że zbawienie niechrześcijan jest możliwe, i po drugie, że Bóg może ich prowadzić do zbawienia drogami sobie znanymi, nawet jeśli nie przyłączy się w sposób widzialny do Kościoła.

W LG 16 opisane są kolejno różne „rodzaje” niechrześcijan, tym razem w sposób „odśrodkowy”, czyli zgodnie z logiką przyjętą w rozdziale „O Ludzie Bożym”, który najpierw mówi o katolikach i katechumenach, następnie o chrześcijanach innych wyznań, a wreszcie o niechrześcijanach, uporządkowanych od „najbliższych” po „najdalejszych”. Na początku wspomniani są więc Żydzi jako „naród, który otrzymał przymierze i obietnice”, następnie muzułmanie, później poszukający „nieznanego Boga po omacku i wśród cielesnych wyobrażeń”, a wreszcie „ci, którzy... nie doszli jeszcze do wyraźnego poznania Boga”.

W tym kontekście pojawia się aluzja do koncepcji niepokonalnej świadomości, odnoszonej od czasów wczesnonowożytnych także do sytuacji niechrześcijan. LG 16 mówi bowiem o zbawieniu tych, którzy „bez własnej winy” nie poznali Chrystusa i Jego Ewangelii lub w ogóle Boga. Warto zauważyć, że takie ujęcie pozwala na uwzględnienie owoców późnoscholastycznej dyskusji dotyczącej uwarunkowań i zgorzeń stanowiących przeszkody w przyjęciu Ewangelii oraz refleksji Karla Rahnera, zgodnie z którą osoba, dla której Chrystus jeszcze realnie, egzystencjalnie nie wszedł w jej życie, pozostaje w sytuacji ludzi przed wcieleniem (oba zagadnienia zostały omówione w rozdziale pierwszym). W tym samym kontekście pojawia się także kwestia poznawania woli Bożej u niechrześcijan przez „nakaz sumie-

<sup>12</sup> Tomasz z Akwinu, *De Sententiae* III, d. 25, q. 2, a. 1, ad 1.

nia” i „pod wpływem łaski” (*Lumen gentium* w tym miejscu odnosi do wspomnianego w rozdziale pierwszym *Listu do arcybiskupa Bostonu* z 1949 r.). Wzmiankę o sumieniu jako miejscu szukania woli Bożej wiąże LG 16 z treściami Dekretu o wolności religijnej. Z kolei podkreślenie znaczenia łaski stanowi pewnego rodzaju zabezpieczenie przed kryptopelagiańską interpretacją owego fragmentu (temat, który stał u początków kryzysu jansenistycznego w XVII wieku – zob. rozdział pierwszy).

Znaczący fragment LG 16 podkreśla, że wszelkie „dobro i prawdę” obecne u niechrześcijan można traktować jako „przygotowanie do Ewangelii” (tu znajduje się odnośnik do Euzebiusza z Cezarei) oraz jako „dane przez Tego, który oświeca każdego człowieka, aby ostatecznie miał życie” (w tym miejscu nie ma przypisu, ale treść można skojarzyć z Ireuszem z Lyonu i jego koncepcją Słowa, które „od początku objawiało ludziom Ojca”). LG wspomina także o „wpływie Złego” i o negatywnych aspektach sytuacji niechrześcijan, z których wynika obowiązek głoszenia Ewangelii przez Kościół omówiony szczegółowo w LG 17. Dla perspektywy soborowej jednak kluczowe jest dostrzeżenie elementów pozytywnych.

Z omówionych fragmentów wynika, że *Lumen gentium* mówi o konieczności Kościoła dla zbawienia, niemniej ową konieczność można rozumieć raczej w sposób narzędziowy. W kwestii relacji konkretnych osób do Ludu Bożego wprowadzona została stopniowalność i podkreślono dobroć Bożą, która „w rozmaity sposób rozlewa się realnie w stworzeniach” (LG 62). Konstytucja mówi o jedynym i uniwersalnym pośrednictwie Chrystusa oraz o jego obecności w Kościele, a jednocześnie – w kontekście pytania o pośrednictwo Maryi – zaznacza, że pośrednictwo Chrystusa nie wyklucza różnych form współdziałania u stworzeń, jeśli tylko uznajemy, że pochodzą one z owego jedynego źródła (LG 62). W odniesieniu do *Nostra aetate* wydaje się znaczące, że temat niechrześcijan został podjęty w ramach rozdziału

„O Ludzie Bożym”, który pozwala opisać całą rodzinę ludzką jako w różnoraki sposób „przyporządkowaną” do Ludu Bożego.

### Dekret o działalności misyjnej Kościoła *Ad gentes divinitus* (7 grudnia 1965)

Dekret *Ad gentes divinitus* już na wstępie nawiązuje do treści Konstytucji *Lumen gentium* i właściwie stanowi rozwinięcie punktu LG 17 poświęconego misyjnemu zadaniu Kościoła. Za LG 48 Dekret mówi o Kościele jako o „powszechnym sakramencie zbawienia”, zaznaczając, że jest to sakrament *posłany przez Boga do narodów (ad gentes divinitus missa)* i ze swej natury jest misyjny (AG 1, 2). W odróżnieniu od Konstytucji *Lumen gentium*, która skupia się na kwestii zbawienia indywidualnych osób, *Ad gentes divinitus* więcej mówi o samych religiach oraz o ludzkim wysiłku poszukiwania Boga (AG 3). Choć owe inicjatywy według AG 3 wymagają „oświecenia i uzdrowienia”, mogą być „według łaskawego zamysłu troskliwego Boga... uznane za drogę (*paedagogia*) ku prawdziwemu Bogu lub przygotowanie do Ewangelii”. W tym miejscu – poza nawiązaniem do LG 16 i cytowanym w rozdziale pierwszym *Orędziem radiowym* Piusa XII z 1952 r. – Dekret odnosi się do źródeł patrystycznych: po pierwsze, do Ireneusza z Lyonu i jego teologii Słowa, które „zawsze towarzyszyło rodzajowi ludzkiemu” i objawiało Ojca „wszystkim, którym chce, kiedy chce i tak, jak chce Ojciec”; i po drugie, do Klemensa Aleksandryjskiego i jego pedagogii Chrystusowej<sup>13</sup>. Ukierunkowanie jest wyraźnie misyjne, niemniej perspektywa *Ad gentes* wskazuje na dostrzeżenie pozytywnych wartości kultur i religii i nawet wpisuje ludzkie poszukiwania w „łaskawy zamysł Boga”.

Ważny fragment w odniesieniu do religii niechrześcijańskich pojawia się w AG 9, gdzie czytamy:

<sup>13</sup> Zob. Ireneusz z Lyonu, *Adversus haereses* III.18.1; IV.6.7; Klemens Aleksandryjski, *Protreptyk* 112; *Kobierce* VI.6.44.1.

Cokolwiek... z prawdy i łaski znajdowało się już u narodów w postaci jak gdyby ukrytej obecności Boga”, działalność misyjna uwalnia od zniekształceń i przywraca Chrystusowi. Wszelkie dobro, które „znajduje się jako zasiew (*seminatum*) w sercu i umyśle ludzi albo we własnych obyczajach, obrzędach i kulturach narodów, nie tylko nie ginie, ale jest *oczyszczane, podnoszone i obracane na chwałę* Bożą [kursywa autorska].

Tekst AG 11 – poza nakłanianiem chrześcijan do okazywania szacunku i miłości dla ludzi różnych kultur – zachęca z kolei do zaznajamiania się z tradycjami narodowymi i religijnymi oraz odnajdywania ukrytych w nich „ziaren Słowa” (*semina Verbi*). Choć nie ma tu przypisu, takie podejście można łatwo skojarzyć z teologią Logosu Justyna Męczennika, do której później nawiąże adhortacja Pawła VI *Evangelii nuntiandi*<sup>14</sup>.

Josephine Lombardi zauważa, że w nauczaniu Soboru Watykańskiego II nie ma jeszcze rozwiniętej teologii Ducha Świętego, niemniej jednak możemy w niej znaleźć początki podejścia dowartościowującego działanie Ducha w kulturach i religiach świata<sup>15</sup>. W dekrecie *Ad gentes divinitus* obecny jest przynajmniej pewien zarys pneumatologicznego aspektu teologii religii niechrześcijańskich: podkreślono, na przykład, że Duch Święty działał w świecie, zanim Jezus został uwielbiony (AG 4), i że każdy człowiek, który bez własnej winy nie przyjął Ewangelii, może „drogami znanymi Bogu” dojść do wiary (AG 7). Obecność łaski w świecie – także w religiach – zostanie w większym stopniu wydobyta w konstytucji *Gaudium et spes* i w nauczaniu Jana Pawła II (szczególnie w encyklikach *Dominum et vivificantem* i *Redemptoris missio*).

W przytoczonych fragmentach dekretu *Ad gentes divinitus* wyraża się perspektywa związana z linią „teologii wypełnienia”, rozwijaną już przed Soborem przez teologów takich jak Jean Daniélou lub Henri

<sup>14</sup> Zob. Paweł VI, Encyklika *Evangelii nuntiandi*, nr 53.

<sup>15</sup> Zob. J. Lombardi, *Universal Salvific Will of God*, s. 91.

de Lubac, zgodnie z którą wartościowe elementy obecne w religiach pochodzą od Chrystusa i jako „nasiona Słowa” mogą być odzyskane, oczyszczone i wypełnione przez przyjęcie Ewangelii. Dla *Lumen gentium* oraz ogólnie dla soborowego nauczania o religiach takie podejście jest charakterystyczne. W dekrecie *Ad gentes divinitus* jednak – być może ze względu na szersze uwzględnienie społecznych i kulturowych kontekstów, w których żyją niechrześcijanie – obecne są także stwierdzenia, które wydają się być otwarte na interpretację po „linii Rahnera”, według której religie pomimo niejednoznaczności są chcianą przez Boga drogą dla ludzi, którzy jeszcze w sposób egzystencjalny nie spotkali Chrystusa. Jeśli elementy prawdy i łaski u narodów rozumiemy jako ślady „ukrytej obecności Boga” i jeśli ludzkie poszukiwania religijne możemy uznać za „drogę do Boga”, misjonarze przychodzący „do narodów” nie spotykają w nich ludzi żyjących w ciemności, lecz – używając języka Rahnera – „anonimowych chrześcijan”<sup>16</sup>. Właśnie to spojrzenie wydaje się stanowić fundament dla dialogicznego ukierunkowania deklaracji *Nostra aetate*. Zakładając obecność „ziaren Logosu” oraz świadectw ukrytego działania Boga w religiach, powinniśmy dążyć do wydobycia owych elementów poprzez dialog i współpracę, a nie tylko przekonywać niechrześcijan do swoich racji i namawiać ich do porzucenia dawnych wierzeń.

Jeśli więc perspektywa *Lumen gentium* skupia się na zbawieniu poszczególnych osób, dekret *Ad gentes divinitus* poświęca więcej uwagi religiom jako owocom ludzkich poszukiwań oraz miejscom działania łaski. Takie spojrzenie stanowi punkt wyjścia nie tylko dla misji, lecz także dla kwestii dialogu, która stanie się wątkiem przewodnim deklaracji *Nostra aetate*.

---

<sup>16</sup> Zob. K. Rahner SJ, *Christianity and the Non-Christian Religions* [w:] *Theological Investigations* (t. 5), K. Rahner (ed.), Helicon Press/Darton, Longman & Todd, Baltimore/London 1966, s. 131: „Byłoby błędem uważać poganina za kogoś, kto nie został jeszcze w żaden sposób dotknięty łaską i prawdą Bożą”.

## Deklaracja o wolności religijnej *Dignitatis humanae* (7 grudnia 1965)

W przypadku Deklaracji o wolności religijnej związek z treścią *Nostra aetate* wydaje się bardziej logiczny niż treściowy. *Dignitatis humanae* nie zajmuje się religiami niechrześcijańskimi jako takimi, niemniej istotny fragment DH 2 głosi, że „osoba ludzka ma prawo do wolności religijnej” i że „wszyscy ludzie powinni być wolni od przymusu... tak, żeby nikt nie był zmuszany do działania wbrew swemu sumieniu ani nie doznawał przeszkody, gdy działa według swego sumienia”. Konsekwencją tego jest uznanie moralnego obowiązku szukania prawdy i przyłgnięcia do niej, co wynika z poszanowania godności każdego człowieka jako osoby, czyli istoty wolnej i racjonalnej (DH 2). Kluczowa jest w tym kontekście kategoria sumienia, przez które według DH 3 człowiek poznaje prawo Boże i za którym „obowiązany jest iść wiernie we wszystkich swoich działaniach, by dojść do Boga, swojego celu” (jak zobaczyliśmy w poprzednim punkcie, właśnie do kategorii sumienia odnosi się LG 16 w uzasadnieniu możliwości odpowiedzi na propozycję zbawienia u niechrześcijan poszukujących Boga).

Dla perspektywy będącej punktem wyjścia deklaracji *Nostra aetate* ważny jest także punkt DH 15, który podkreśla, iż czymś oczywistym jest to, że „wszystkie narody w coraz większym stopniu stają się jednością” i że „powstają coraz ściślejsze związki między ludźmi różnych kultur i religii”, w związku z czym ludzie mają coraz większą świadomość własnej odpowiedzialności. Ochrona wolności religijnej stanowi warunek umacniania pokojowych stosunków i zgody między ludźmi. Kontekstem dla powstania *Dignitatis humanae*, podobnie jak w przypadku *Nostra aetate*, jest postępująca globalizacja, wielokulturowość i konieczność współistnienia różnych religii.

Jeśli zatem konstytucja *Lumen gentium* mówi o naturze Kościoła i dekret *Ad gentes divinitus* podkreśla jego misyjność, deklaracja

*Dignitatis humanae* autoryzuje konieczność poszanowania wolności religijnej<sup>17</sup>. Jak zobaczymy, treść *Nostra aetate* będzie odzwierciedlała syntezę wszystkich tych aspektów.

### Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes* (7 grudnia 1965)

Konstytucja *Gaudium et spes* – podobnie jak *Dignitatis humanae* i *Nostra aetate* – zawiera afirmację wartości rzeczywistości stworzonej i świata ludzkiego. Mówi o zmianach epokowych i przemianach społecznych (GS 4), o odpowiedzialności Kościoła za budowanie lepszego świata i sprawiedliwych społeczeństw (GS 41–43), o więzach, które Kościół łączą ze światem współczesnym (GS 44), oraz o tym, że świat kultury, techniki, filozofii i nauk może przygotować ludzi do przyjęcia Ewangelii (GS 57). GS 92 wyraźnie zachęca do dialogu między wszystkimi ludźmi, zaznaczając, że Kościół ma być znakiem braterstwa, pielęgnować wzajemny szacunek między ludźmi i dążyć do współpracy także z chrześcijanami innych wyznań, wyznawcami innych religii i w ogóle ze wszystkimi ludźmi. W odróżnieniu od deklaracji *Nostra aetate*, która odnosi się wyłącznie do wyznawców religii, *Gaudium et spes* poświęca uwagę także zjawisku ateizmu (GS 19–21).

W *Gaudium et spes* kluczowe znaczenie w odniesieniu do losu człowieka ma aspekt chrystologiczny (który, jak zobaczymy, nie jest akcentowany w *Nostra aetate*). GS 37 stwierdza, że wszystkie rzeczy stworzone są darem Boga, że jako takie człowiek powinien je kochać i że każde ludzkie działanie powinno być oczyszczone i doskonalone przez krzyż i zmartwychwstanie Chrystusa. Według GS 22 z kolei związek z misterium paschalnym i nadzieja na zmartwychwstanie odnosi się „nie tylko do chrześcijan, lecz także do wszystkich ludzi dobrej woli, w których sercu w niewidzialny sposób działa łaska”, ponieważ Chrystus przez wcielenie „zjednoczył się w pewien sposób z każdym człowiekiem” (GS 22, por. LG 16). Ze względu na powszechne zna-

<sup>17</sup> Por. J. Lombardi, *Universal Salvific Will of God*, s. 93.

czenie śmierci Chrystusa i powszechne powołanie człowieka do wspólnoty z Bogiem, według Konstytucji należy uznać, że „Duch Święty wszystkim daje możliwość uczestniczenia w... misterium paschalnym w tylko Bogu znany sposób” (GS 22). Gdzie *Lumen gentium* i *Ad gentes divinitus* podkreślają jedyne pośrednictwo Chrystusa, przyporządkowanie niechrześcijan do Ludu Bożego oraz działanie Opatrzności Bożej, tam *Gaudium et spes* dopowiada, że każdy człowiek przez Ducha Świętego może mieć udział w tajemnicy śmierci i uwielbienia Chrystusa.

Perspektywa *Gaudium et spes* przypomina zatem o centralności chrystologicznego aspektu chrześcijańskiej wizji soteriologicznej („nie dano ludziom innego imienia...” – Dz 4,12), w której łączy się postulat powszechności propozycji zbawienia z przekonaniem o wyłączności pośrednictwa zbawczego Chrystusa.

### Encyklika *Ecclesiam suam* (6 sierpnia 1964) oraz inne wypowiedzi Pawła VI

Choć wypowiedzi i teksty Pawła VI z wczesnego okresu jego pontyfikatu nie należą w sensie ścisłym do nauczania Soboru, wywarły one ważny wpływ na treść dokumentów soborowych. Warte uwagi jest najpierw *Oreǳenie wielkanocne* Pawła VI z 29 marca 1964 r., które w taki sposób mówi o religiach:

Kaǳda religia zawiera w sobie błyski światła, których nie wolno lekceważyć ani gasić, nawet jeśli nie wystarczają, aby dać człowiekowi potrzebną mu jasność... [K]aǳda religia wznosi nas do transcendencji Bytu, bez którego nie ma powodu, aby istnieć, aby rozumować, aby działać odpowiedzialnie, aby mieć nadzieję bez złudzeń. Kaǳda religia jest świtem wiary; i oczekujemy go przy lepszym świecie, przy doskonałym blasku chrześcijańskiej mądrości<sup>18</sup>.

---

<sup>18</sup> Zob. Paolo VI, *Messaggio Urbi et Orbi* (29.03.1964), [https://www.vatican.va/content/paul-vi/it/messages/urbi\\_et\\_orbi/documents/hf\\_p-vi\\_mes\\_19640329\\_easter-urbi.html](https://www.vatican.va/content/paul-vi/it/messages/urbi_et_orbi/documents/hf_p-vi_mes_19640329_easter-urbi.html) (dostęp: 01.07.2025).

Jak zobaczymy, wątek dotyczący obecności „promieni światła” w religiach niechrześcijańskich został wyraźnie podjęty przez punkt 2 deklaracji *Nostra aetate*. Kluczowe znaczenie dla rozwoju teorii i praktyki dialogu międzyreligijnego – poza faktem ustanowienia Sekretariatu ds. Niechrześcijan przez papieża – miała jednak szczególnie „programowa” encyklika Pawła VI *Ecclesiam suam*, nazywana czasami „encykliką dialogu”. Paweł VI zachęca w niej do podjęcia dialogu (*colloquium* = rozmowa, wymiana myśli) ze wszystkimi ludźmi, określając jego zasady i zaznaczając, że owe rozmowy przyczynią się do umocnienia pokoju i jedności<sup>19</sup> (ten właśnie wątek stanie się punktem wyjścia dla *Nostra aetate*).

Papież rozróżnia cztery „kręgi” rozmówców, mianowicie: całą ludzkość, wierzących w Boga, chrześcijan-niekatolików oraz należących do Kościoła katolickiego. Treściowo opis owych „kręgów” pokrywa się z kategoriami ludzi pozostających w różnych relacjach do Kościoła z LG 14–16. Pod kątem kolejności zaś ich układ odpowiada „dośrodkowej” strukturze deklaracji *Nostra aetate*, czyli od najdalszych do najbliższych<sup>20</sup>. Poszczególne kategorie niechrześcijan „wierzących w Boga” zostały opisane w punkcie 107, tym razem w kolejności „odśrodkowej” (czyli analogicznie do LG 16): najpierw wspomniany jest naród żydowski, następnie „mahometanie”, a wreszcie wyraźnie są wymienieni wyznawcy religii afrykańskich i azjatyckich (jak zobaczymy w trakcie analizy NA 2, pomimo życzenia ojców, w deklaracji *Nostra aetate* wyraźnej wzmianki o „animizmie” afrykańskim nie zawarto).

Choć Paweł VI zaznacza, że za „jedyną prawdziwą religię” uważa religię chrześcijańską, w punkcie 108 wyraża on uznanie i szacunek dla wartości duchowych i moralnych” obecnych u niechrześcijan:

---

<sup>19</sup> Zob. Paweł VI, Encyklika *Ecclesiam suam* (06.08.1964), nr 106, [https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/pawel\\_vi/encykliki/ecclesiam\\_suam\\_06081964](https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/pawel_vi/encykliki/ecclesiam_suam_06081964) (dostęp: 01.07.2025).

<sup>20</sup> Zob. Paweł VI, Encyklika *Ecclesiam suam*, nr 92–116.

Nie chcemy się jednak odnosić z brakiem szacunku do wartości duchowych i moralnych (*bona spiritualia et moralia*), które tkwią w różnych religiach, nienoszących zaszczytnego miana chrześcijaństwa. Warto wraz z nimi przyczyniać się do rozwoju i bronić wspólnych nam wzniosłych i wspaiałych ideałów w dziedzinie wolności religijnej, braterstwa między ludźmi, wychowania i nauki, społecznej akcji dobroczynnych i ładu. Gdy chodzi o te wielkie sprawy, wspólne im i nam, możemy nawiązać dialog (*colloquium*) i powinniśmy stwarzać często okazje do niego, ilekroć atmosfera wzajemnego i szczerego szacunku będzie dawać nadzieję, że spotkają się one z życzliwym przyjęciem<sup>21</sup>.

Papież zachęca tu do wspierania i obrony wspólnych ideałów i braterstwa oraz budowania klimatu wzajemnej życzliwości i dialogu. Jak zobaczymy, właśnie ten fragment encykliki pokrywa się treściowo z centralnym wątkiem *Nostra aetate* zawartym w drugim jej punkcie i jest prawdopodobne, że był jednym ze źródeł inspiracji dla autorów Deklaracji.

Jak zauważa Lombardi, kluczowym tematem encykliki *Ecclesiam suam* jest zatem „dialog zbawienia” (*colloquium salutis* – „[wielostronna] rozmowa”, „konwersacja” dotycząca zbawienia) skierowany do wszystkich ludzi, który został zainicjowany przez Boga i w którego duchu Kościół pragnie wychodzić do całej ludzkości<sup>22</sup>. W kontekście przyszłego rozwoju znaczące jest to, że Paweł VI opowiada się właśnie za perspektywą dialogu – zamiast języka wykluczenia, anatem i podziału proponuje dążenie do zgody, pokoju i pojednania.

## Wnioski z nauczania Soboru Watykańskiego II na temat niechrześcijan

Z treści tu przytoczonych wynika, że w dokumentach *Vaticanum II* oraz we wczesnym nauczaniu Pawła VI widoczne jest dopełnienie

<sup>21</sup> Paweł VI, Encyklika *Ecclesiam suam* (06.08.1964), nr 108.

<sup>22</sup> Por. J. Lombardi, *Universal Salvific Will of God*, s. 100; zob. Paweł VI, Encyklika *Ecclesiam suam* (06.08.1964), nr 71–77.

nie procesu przejścia od perspektywy ekskluzywistyczno-eklezjocentrycznej do inkluzywistyczno-chrystocentrycznej<sup>23</sup>. W dokumentach – a w szczególności w konstytucji *Lumen gentium* – powtórzono tradycyjne nauczanie o powszechnej woli zbawczej Boga, jedynym i powszechnym pośrednictwie Chrystusa w dziele zbawczym oraz konieczności Kościoła do zbawienia. Przedstawiono je jednak w sposób pozytywny, niewykluczający i akcentujący racjonalność, wolną wolę i wolność sumienia człowieka. Zgodnie z takim podejściem, ze względu na brak wyraźnej przynależności do Kościoła, ze zbawienia wykluczałaby się tylko osoba, która rzeczywiście poznałaby Chrystusa oraz Jego obecność w Kościele, a z pełną świadomością i zaangażowaniem swojej wolności odrzuciłaby propozycję zbawienia.

Francis Sullivan, próbując wyjaśnić źródła pozytywnego stosunku *Vaticanum II* do niechrześcijan, stwierdza, że dla zrozumienia rozwoju każdej doktryny ważne jest uwzględnienie pojęcia „hierarchii prawd” zawartego w Dekrecie o ekumenizmie (UR 11). Według Sullivana dla spojrzenia na religie fundamentalne znaczenie ma prawda o powszechnej woli zbawczej, a nauczanie na temat środków zbawienia, takich jak chrzest lub przynależność do Kościoła, pozostaje podporządkowane owej kluczowej prawdzie<sup>24</sup>. Z tego punktu widzenia można przyjąć, że rewizja podejścia do niechrześcijan, która dokonała się na przełomie XX wieku i została autoryzowana przez Sobór, jest tylko pozornie zmianą rewolucyjną. W rzeczywistości jest ona wynikiem pewnego przesunięcia akcentów, które sprawiło, że prawda o życzliwej miłości Boga do każdego człowieka znowu znalazła się w centrum, a prawdy dotyczące środków zbawienia zajęły miejsce służebne.

Jak zobaczyliśmy, nauczanie Soboru na temat religii wpisuje się w linię „teologii wypełnienia” (nazywanej czasami „linią Daniélou”), która dostrzega w religiach obecność wartościowych elementów pochodzących od Chrystusa i uznaje, że Chrystus poprzez owe „ziarna”

<sup>23</sup> Por. R. Vázquez Jiménez, *Comentario al declaración „Nostra aetate”*, s. 669.

<sup>24</sup> Zob. F.A. Sullivan, *Salvation outside the church?*, s. 202.

może prowadzić ludzi do zbawienia, niemniej nie przypisuje zbawczej wartości samym religiom. „Opcja Rahnera”, która bardziej uwzględnia społeczny wymiar i – przy zachowaniu wyłącznego pośrednictwa Chrystusa w dziele zbawienia – przyznaje samym religiom wartość jako środkom przekazywania łaski dla ludzi, którzy nie przyjęli jeszcze Ewangelii, w tekstach soborowych nie jest wyraźnie zaznaczona. Pewnych tendencji owej drugiej linii można doszukiwać się we fragmentach AG 9 oraz tekstach *Gaudium et spes*, które podkreślają wartość rzeczywistości stworzonej, wszechobecność łaski oraz powszechne znaczenie misterium paschalnego Chrystusa<sup>25</sup>. To jednak nie oznacza, że interpretacja dokumentów soborowych po „linii Rahnera” jest niemożliwa. Charakter nauczania Soboru był przede wszystkim pastoralny i misyjny, a dla takiego ujęcia „teologia wypełnienia” okazała się szczególnie adekwatna. Sobór jednak pozostawił otwartą kwestię znaczenia soteriologicznego samych religii i nie zajął się wprost pytaniem, czy religie niechrześcijańskie mogą pełnić rolę w zbawieniu swoich wyznawców jako środki *de iure* chciane i zamierzone przez Boga – w tym kontekście mówi się czasami o „ciszy Soboru”<sup>26</sup>.

Dla pełniejszego zrozumienia treści deklaracji *Nostra aetate* znaczące jest podkreślenie w dokumentach *Vaticanum II* obecności elementów dobra i prawdy u niechrześcijan oraz powrót do patrystycznych idei „przygotowania do Ewangelii” oraz „ziaren Słowa”. Bez względu na ewentualny kierunek rozstrzygnięcia debaty o rolę religii w zbawieniu wyznawców, perspektywa wyrażona w tekstach soborowych pozwala dostrzec wartość w religiach niechrześcijańskich i spojrzeć na nie w sposób pozytywny. Wcześniej na ogół akcentowano błędy i niedoskonałości religii, a na niechrześcijan patrzono jako na ludzi idących na zagładę, czego konsekwencją były podejrzliwość,

---

<sup>25</sup> Na temat wszechobecności działania łaski oraz źródeł i ujęcia owego zagadnienia w nauczaniu Soboru Watykańskiego II zob. J.M. Oesterreicher, *Declaration on the Relationship of the Church to Non-Christian Religions*, s. 90–93.

<sup>26</sup> Zob. Z. Kubacki, *Wprowadzenie do teologii religii*, s. 222.

odrzućcie oraz – nierzadko agresywny i nieszanujący godności człowieka – prozelityzm. Uznanie obecności łaski, prawdy i dobra także poza widzialnymi granicami Kościoła stało się punktem wyjścia do rozmów, współpracy i szacunku względem wyznawców innych religii, co okazało się kluczowe dla sformułowania treści *Nostra aetate*. Jeśli wcześniej zwracano uwagę bardziej na różnice między katolikami a „resztą” i szukano precyzyjnego określenia granic widzialnego Kościoła, teraz stworzono przestrzeń do podkreślenia tego, co wspólne.

### 3. OGÓLNA CHARAKTERYSTYKA NAUCZANIA DEKLARACJI *NOSTRA AETATE*

Jak zobaczyliśmy w poprzednim punkcie, różne aspekty nauczania na temat niechrześcijan, obecne w pozostałych dokumentach Soboru, łączą się w pewną całość, każdy wątek jednak odgrywa inną rolę w całym układzie, a różne jest także miejsce poszczególnych tekstów w recepcji posoborowej. Konstytucja *Lumen gentium* wpłynęła na rozwój teologii religii, dekret *Ad gentes divinitus* stał się punktem wyjścia do nowej refleksji na temat misji, konstytucja *Gaudium et spes* wniosła do wartościowania aspektu chrystologicznego i wszechobecności działania łaski, a deklaracja *Dignitatis humanae* dostarczyła fundament w postaci postulatu wolności religijnej jako ugruntowanie perspektywy, ze względu na którą nauczanie na temat religii zawarte w pozostałych dokumentach w ogóle jest możliwe. Deklaracja *Nostra aetate* wpłynęła przede wszystkim na rozwój dialogu międzyreligijnego, niemniej ze względu na swój symboliczny charakter stała się punktem odniesienia także dla teologii religii oraz nowych obszarów refleksji z nią związanych.

Choć deklarację *Nostra aetate* można uznać za dokument przełomowy, jej zasadnicze założenia wiążą się ściśle z treścią LG 16 i jako takie wpisują się w rozwój nauczania opisany w rozdziale pierwszym. Zachęta do dialogu w Deklaracji łączy się z obowiązkiem głoszenia

Ewangelii, który spoczywa na Kościele jako „podstawowym sakramencie zbawienia”. Jak zauważa Neuner, w przeszłości często autorytet Kościoła mógł się wydawać czymś oczywistym, w świecie współczesnym jednak istnieje obok siebie wiele religii i prądów myślowych, które funkcjonują jako równoprawne, dlatego Kościół nie może zmuszać ludzi do przyjęcia Ewangelii, co zresztą potwierdza Deklaracja o wolności religijnej *Dignitatis humanae*<sup>27</sup>. Ze względu na postulat wolności religijnej, Kościół musi pełnić swoją misję wobec świata, wkraczając w rzeczywistość ludzkich społeczeństw oraz zabiegając o budowanie braterskich relacji z ludźmi wszystkich kultur i tradycji. Choć perspektywa Soboru Watykańskiego II rzeczywiście jest misyjna i duszpasterska, celem nie jest tu misja w znaczeniu prozelityzmu dążącego do pozyskania nowych chrześcijan za wszelką cenę bez uwzględnienia kultur lokalnych, lecz przede wszystkim świadectwo o Chrystusie, życzliwy dialog, współpraca na rzecz pokoju oraz promowanie wspólnych wartości.

Jak wspomniano, *Nostra aetate* jest dokumentem bardzo krótkim i, mogłoby się wydawać, mówiącym zbyt mało. Pierwszy sekretarz Światowej Rady Kościołów Willem Adolph Visser't Hooft nazwał Deklarację „rozczarującym dokumentem pozbawionym znaczących treści”, zawierającym zaledwie „parę uprzejmych uwag na temat religii niechrześcijańskich”<sup>28</sup>. Zważywszy na skomplikowaną – a w niektórych momentach wręcz dramatyczną – historię powstania dokumentu, rzeczywiście odpowiednia wydaje się owa metafora ziarenka gorczycy: deklaracja *Nostra aetate* jest zwięzła i bardzo oszczędna pod kątem wyrażonych idei, niemniej wraz z LG 16 znacząco wpłynęła na rozwój współczesnego podejścia Kościoła do niechrześcijan oraz na refleksję

---

<sup>27</sup> Zob. R. Laurentin, J. Neuner SJ, *Declaration on the Relation of the Church to Non-Christian Religions of Vatican Council II: Commentary*, Paulist Press, New Jersey 1966, s. 80–81.

<sup>28</sup> P.J. Van Der Merwe, *Commentary on the Documents Nostra aetate and Lumen gentium*, „HTS Theologiese Studies/Theological Studies” 2017, t. 73, nr 6, s. 18.

nad religią i religiami w ogóle. Augustin Bea, którego wielu uważa za „ojca *Nostra aetate*”, wypowiedział się na jej temat w taki sposób:

Deklaracja powinna przed wszystkim prowadzić do skutecznego działania. Jej zasady i duch powinny inspirować życie wszystkich chrześcijan i wszystkich ludzi, aby mógł się rozpocząć dialog, o którym Papież [Paweł VI] mówił w encyklice *Ecclesiam Suam*. To właśnie tutaj, w owocach, jakie ta Deklaracja powinna i będzie miała po Soborze, leży jej główne znaczenie<sup>29</sup>.

Sam Bea zresztą w przemówieniu przy okazji prezentacji poprawek w ostatnim schemacie zaznaczył, że celem *Nostra aetate* nie jest przedstawienie całościowego nauczania na temat religii oraz ich różnicowości między sobą i z religią katolicką. Pragnie ona „pokazać więzy między ludźmi i religiami jako fundament dialogu i współpracy”, dlatego większą uwagę zwraca „na to, co ludzi łączy oraz co prowadzi do dzielenia wspólnego losu”<sup>30</sup>. Właśnie z tej przyczyny dokument celowo skupia się przede wszystkim *na tym, co wspólne* (stąd inkluzja, którą tworzą pierwszy i ostatni punkt). Choć w zamierzeniu Deklaracja jest zatem tekstem pastoralnym, odegrała ona ważną rolę nie tylko w praktyce misji i dialogu, lecz także dla ukierunkowania refleksji teoretycznej.

Zaakcentowanie tego, co ludzi łączy, wpłynęło m.in. na stosowane pojęcia oraz styl dokumentu. Deklaracja została napisana w języku uniwersalistycznym, bez wyraźnego podkreślania perspektywy chrystologicznej – mówi się raczej ogólnie o Bogu niż wprost o Chrystusie. Uprzywilejowany jest klucz antropologiczny, ponieważ znaczna części treści *Nostra aetate* skierowana jest nie tylko do katolików, lecz w ogóle do całej ludzkiej rodziny<sup>31</sup>.

---

<sup>29</sup> Zob. *Acta synodalia. Volumen III: Periodus tertia. Pars VIII: Congregationes generales CXXIII–CXXVII*, s. 650.

<sup>30</sup> *Acta synodalia. Volumen IV: Periodus quarta. Pars IV: Congregationes generales CXLVI–CL*, s. 722.

<sup>31</sup> Por. M. Gronchi, P. Trianni, *Nostra aetate. Introduzione e commento*, s. 497.

W rozdziale drugim zobaczyliśmy, że geneza *Nostra aetate* była powiązana z dyskusją na różne tematy, co wpłynęło też na różnorodność wątków w niej ujętych. Dokument rozpoczął swoją drogę jako krótki fragment o Żydach, który był dyskutowany w kontekście zagadnień ekumenicznych, aż w końcu, po wielu perypetiach, stał się deklaracją dotyczącą religii niechrześcijańskich w ogóle. Kilkakrotnie zmieniał on miejsce i „wędrował” po innych schematach, w związku z czym wpłynął na debatę dotyczącą kilku innych dokumentów, a dyskusje o nich wpłynęły na Deklarację<sup>32</sup>. Prawie nie ma w niej odniesień do tekstów Magisterium, poza nawiązaniem do LG 16 oraz listu Grzegorza VII do władcy Mauretanii Anzira w punkcie o muzułmanach, co świadczy o tym, że samo stematyzowanie problematyki religii niechrześcijańskich w nauczaniu Kościoła jest nowością. Obecne są tylko odnośniki do Pisma Świętego, szczególnie w punkcie NA 4 na temat Żydów. Choć brakuje również wyraźnych cytatów z Ojców Kościoła – jedyny przypis do Ireneusza z Lyonu został usunięty w ostatejnej redakcji tekstu – idee ujęte w *Nostra aetate* wpisują się w linię patrystycznej teologii „ziaren Słowa”. Ze źródeł pozateologicznych autorzy dokumentu, w sposób analogiczny do *Dignitatis humanae* oraz encykliki *Pacem in terris* Jana XXIII, uwzględnili treści *Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka* uchwalonej w 1948 roku<sup>33</sup>.

Gronchi i Trianni w swoim komentarzu zauważają, że żaden dokument Soboru nie posiada tak różnorodnych korzeni jak właśnie *Nostra aetate*. Podkreślają oni przede wszystkim znaczenie ruchu ekumenicznego – zasadniczy wkład w powstanie dokumentu miał Sekretariat ds. promowania jedności chrześcijan – wraz z takimi wydarzeniami jak obrady Światowej Rady Kościołów w Amsterdamie w 1948 r. oraz w Nowym Delhi w 1961 r. Pierwszy szkic *De Iudaeis* inspirowany był tekstem, który miał przekazać Jules Isaac Janowi XXIII podczas wspo-

<sup>32</sup> Zob. R. Laurentin, J. Neuner, *Declaration on the Relation of the Church to Non-Christian Religions*, s. 35–36.

<sup>33</sup> Zob. M. Gronchi, P. Trianni, *Nostra aetate. Introduzione e commento*, s. 497.

mnianej już audiencji w czerwcu 1960 r. Autorzy włoskiego komentarza wspominają także o wielu innych nurtach i środowiskach, które wpłynęły na Deklarację: dokument zawdzięcza wiele ruchowi misyjnemu, historii religii i rozwijającej się teologii religii oraz badaniom nad mistycyzmem niechrześcijańskim (tu można wspomnieć pracę Josepha Maréchala *Études sur la psychologie des mystiques* z lat dwudziestych XX wieku)<sup>34</sup>. Antropologiczne i dialogiczne tło *Nostra aetate* oraz jego związek z rozumieniem człowieka jako istoty wolnej i stanowiącej o sobie zgodnie z własnym sumieniem związane jest z myślą wywodzącą się ze środowiska personalistów francuskich powiązanych w pierwszej połowie XX wieku z czasopismem „Esprit”<sup>35</sup>. Perspektywa teologiczna dokumentu rozwijała się w odniesieniu do myśli takich teologów jak omawiani już Jean Daniélou, Henri de Lubac oraz Karl Rahner, których spojrzenie na religie niechrześcijańskie – szczególnie w przypadku Daniélou – z kolei kształtowało się w oparciu o dorobek fenomenologii religii<sup>36</sup>.

Owa różnorodność korzeni odbiła się także na multidyscyplinarnej metodzie przyjętej przez autorów *Nostra aetate*. W punkcie NA 4 poświęconym relacji do religii żydowskiej zastosowano podejście charakterystyczne dla teologii biblijnej, albowiem jednym z kluczowych celów tego fragmentu było rozprawienie się z interpretacjami tekstów biblijnych krzywdzącymi dla Żydów. W NA 2 poświęconym religiom Wschodu i religiom niechrześcijańskim w ogóle oraz w punkcie NA 3 dotyczącym islamu skorzystano z perspektywy historii religii oraz fenomenologii religii. W pierwszym i ostatnim punkcie zaś wi-

<sup>34</sup> Por M. Gronchi, P. Trianni, *Nostra aetate. Introduzione e commento*, s. 518.

<sup>35</sup> M. Gronchi, P. Trianni, *Nostra aetate. Introduzione e commento*, s. 498.

<sup>36</sup> Zob. J. Daniélou SJ, *Introduction to the Great Religions*, s. 12–13 – Daniélou przedstawia jako trzy kluczowe postacie badań nad religią Rudolfa Otto, Gerardusa van der Leeuwa i Mircea'y Eliade (jako przezwycięzenie wyjaśnień socjologicznych i psychoanalitycznych, które uważał za redukcjonistyczne); *Introduction...* zostało wydane w języku angielskim w 1964 r., niemniej stanowi syntezę treści starszych tekstów.

dać wpływ antropologii teologicznej oraz filozofii personalistycznej<sup>37</sup>. Owo napięcie wpłynęło również na późniejszą recepcję dokumentu – jak wspomniano we *Wstępie*, przez niektórych teologów tekst jest interpretowany w kluczu pierwotnego zamierzenia jako deklaracja poświęcona przede wszystkim kwestii żydowskiej, inni podkreślają jego znaczenie dla refleksji na temat religii niechrześcijańskich w ogóle<sup>38</sup>.

Główne idee dokumentu krążą wokół dowartościowania elementów „dobra i prawdy”, które znajdują się u niechrześcijan (por. LG 16, AG 9). W związku z tym jako metodę wyznaczono na samym początku refleksję nad tym, „co ludziom wspólne” (NA 1a) i jako fundament teologiczny Deklaracji uznano przekonanie, że „plan zbawienia rozciąga się na wszystkich” (NA 1b), z czego wynika postulat powszechnego braterstwa wszystkich ludzi (NA 5a). Konsekwencją takiego spojrzenia jest omówienie pozytywnych aspektów religii niechrześcijańskich oraz zaakcentowanie tego, co może stać się punktem wyjścia w dialogu (jedynym wyjątkiem jest krótki fragment NA 4 dotyczący judaizmu, o którym wspomnimy później).

Z powyższej charakterystyki *Nostra aetate* wynika, że choć treści Deklaracji odzwierciedlają nauczanie wyrażone w innych dokumentach Soboru (często wyższej rangi), znajdujemy w niej też momenty oryginalne. Jak pokazaliśmy, LG 16 można uznać za fundament doktrynalny *Nostra aetate*, niemniej jednak *Lumen gentium* zajmuje się tylko zbawieniem jednostek, a *Nostra aetate* mówi o religiach jako szerszych zjawiskach doktrynalnych i społecznych. Przyjęty „dośrodkowy” porządek religii w *Nostra aetate*, przeciwny „odśrodkowej” kolejności LG 16, oddaje z kolei różnicę w przyjętej metodzie. *Lumen gentium* w swojej refleksji na temat Ludu Bożego w kluczu eklezjologicznym zaczyna opis stopni relacji od centrum, czyli od tych, którzy w pełni należą do Kościoła katolickiego. *Nostra aetate*, zgodnie z me-

<sup>37</sup> Por. M. Gronchi, P. Trianni, *Nostra aetate. Introduzione e commento*, s. 498.

<sup>38</sup> Zob. R. Locklin, *One Text, Two Declarations: Theological Trajectories from Nostra Aetate*, „Theological Studies” 2017, t. 78, nr 1, s. 49–71.

totalną fenomenologiczną, zaczyna swoją refleksję jakby „od zewnątrz”, czyli od opisu religii niechrześcijańskich w ogóle. Podobnie jak dekret *Ad gentes divinitus* stanowi rozwinięcie punktu LG 17 dotyczącego działalności misyjnej, *Nostra aetate* jest praktycznym i pastoralnym rozwinięciem nauczania LG 16 poświęconego niechrześcijanom „przyporządkowanym” do Ludu Bożego. Z tej perspektywy można *Nostra aetate* uznać za swoiste przedłużenie refleksji eklezjologicznej, która także dotyczy „Ludu Bożego”, ale tym razem w znaczeniu całej ludzkiej rodziny mającej swój początek i cel w Bogu.

Dekret *Ad gentes divinitus* w porównaniu do *Nostra aetate* zawiera więcej treści na temat religii jako zjawisk o wymiarze społecznym i kulturowym, niemniej jednak cała perspektywa podporządkowana jest zagadnieniu misji. Choć *Nostra aetate* zawiera krótką wzmiankę o wymiarze misyjnym, w przeciwieństwie do *Ad gentes divinitus* Deklaracja zajmuje się przede wszystkim wypracowaniem fundamentów dialogu oraz działań na rzecz jedności i pokoju między ludźmi różnych wyznań.

W odróżnieniu od konstytucji *Gaudium et spes* język *Nostra aetate* nie jest chrystocentryczny. Perspektywę *Gaudium et spes* pokazującą każdego człowieka w relacji do misterium paschalnego oraz uwzględniającą także ludzi areligijnych można uznać za ważne uzupełnienie ogólnych postulatów zawartych w *Nostra aetate*. Choć Deklaracja nie jest zamknięta na chrystologiczną interpretację i zwłaszcza odniesienia biblijne do niej pośrednio nawiązują, to jednak autorzy zastosowali uniwersalistyczny język, przystępny także dla ludzi spoza Kościoła.

Deklarację *Nostra aetate* można zatem scharakteryzować jako krótką „etiudę magisterialną” określającą właściwy stosunek Kościoła katolickiego do „innych”. Jej język pozostaje ostrożny, jej treść nie wychodzi poza ramy „teologii wypełnienia” korzystnej dla perspektywy misyjnej i duszpasterskiej. Nie przedstawia pogłębionej refleksji na temat znaczenia samych religii dla zbawienia ich wyznawców i nie odnosi się w szczególny sposób do teologii Objawienia, od której zależy

ocena wartości zjawisk religijnych obecnych poza widzialnymi granicami Kościoła. Pomimo pewnej niejednoznaczności i „oszczędności merytorycznej”, Deklaracja stała się ważnym krokiem dla dalszego rozwoju nauczania i punktem zwrotnym w katolickiej refleksji na temat niechrześcijan oraz samych religii.

## 4. KOMENTARZ SZCZEGÓŁOWY DO TREŚCI *NOSTRA AETATE*

Niniejszy podrozdział zawiera szczegółowe omówienie treści zawartych w *Nostra aetate* zgodnie z kolejnością i podziałem przedstawionym w części poświęconej strukturze dokumentu. Z uwagi na niewielki zakres tekstu znaczącą jego część przytaczamy jako cytaty *in extenso* wraz z komentarzem do poszczególnych wątków.

### 4.1. TYTUŁ DOKUMENTU: DEKLARACJA O STOSUNKU KOŚCIOŁA DO RELIGII NIECHRZEŚCIJAŃSKICH *NOSTRA AETATE*

Jak zobaczyliśmy w rozdziale drugim, tytuł dokumentu ewoluował wraz z poszerzaniem zakresu treści oraz przeznaczenia schematu (m.in. w zależności od tego, czy tekst miał stanowić tylko rozdział innego dokumentu, czy osobny schemat). W trakcie genezy pojawiły się następujące wersje:

- *De Iudaeis*, czyli „O Żydach” (z 1962 r.; tekst opracowany przez Sekretariat ds. promowania jedności chrześcijan i przekazany do komisji centralnej, nigdy nie trafił na aulę soborową<sup>39</sup>).

---

<sup>39</sup> Ten tekst nie jest traktowany w tym rozdziale jako osobny schemat lub redakcja tekstu – określenie I schemat lub redakcja używamy dla tekstu z listopada 1963 r., II redakcja lub *Declaratio altera* dla wersji z września 1964 r., III schemat lub redakcja dla tekstu z listopada 1964 r., a IV dla ostatecznej wersji przegłosowanej w auli w październiku 1965 r.

- *De catholicorum habitudine ad non-christianos et maxime ad Iudaeos*, czyli „O stosunku katolików do niechrześcijan, w szczególności do Żydów” (I schemat zaprezentowany w auli w listopadzie 1963 r. jako IV rozdział Dekretu o ekumenizmie).
- *Declaratio altera de Iudaeis et non-christianos*, czyli „Druga deklaracja o Żydach i niechrześcijanach” (II schemat zaprezentowany w auli we wrześniu 1964 r. jako dodatek do Dekretu o ekumenizmie).
- *Declaratio de Ecclesiae habitudine ad religiones non-christianas*, czyli „Deklaracja o stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich” (III schemat preredagowany jako osobna deklaracja oraz przedstawiony w auli w listopadzie 1964 r.; w tej formie tytuł pozostał także aż do uchwalenia ostatecznej IV redakcji w październiku 1965 r.).

Przez porównanie z poprzednimi projektami z ostatecznego tytułu dokumentu możemy wyprowadzić kilka wniosków. Po pierwsze, ostateczna redakcja tekstu została uchwalona jako *deklaracja* w znaczeniu oddzielnego dokumentu o charakterze raczej praktycznym niż doktrynalnym. Jeszcze w *Relatio* z listopada 1964 r. Augustin Bea wspominał o opinii niektórych, że tekst powinien zostać dołączony jako dodatek do Konstytucji o Kościele, co nadałoby większą powagę jego treści i podkreśliło jego religijny charakter bez konotacji politycznych<sup>40</sup>. Sekretariat ds. promowania jedności chrześcijan jednak uznał, że poruszane kwestie są zbyt poważne, by zawrzeć je w ramach innego schematu lub jako dodatek do niego, i postanowił przedstawić tekst jako osobną deklarację, która pozostaje powiązana z nauczaniem wyrażonym w innych dokumentach, ale stanowi autonomiczny do-

---

<sup>40</sup> Zob. *Acta synodalia. Volumen III: Periodus tertia. Pars VIII: Congregationes generales CXXIII–CXXVII*, s. 649.

kument<sup>41</sup>. To pozwoliło, po raz pierwszy w historii, na wyodrębnienie kwestii religii niechrześcijańskich jako oddzielnej sfery w ramach nauczania Magisterium i później wydobyć jej także w refleksji teologicznej i w praktyce dialogu międzyreligijnego.

Podczas ewolucji tekstu dość wcześnie pojawiło się pojęcie *habitud*o (postawa, stosunek), które zostało przyjęte w ostatecznej wersji tytułu. Jego użycie świadczy o tym, że dokument stara się określić sposób odniesienia, który ogólnie należy przyjąć względem religii niechrześcijańskich, przy czym tekst nie ogranicza się do aspektu moralnego, lecz przedstawia fundament teologiczno-pastoralny<sup>42</sup>. *Habitud*o wskazuje więc na programowy charakter tekstu, który ma się stać punktem wyjścia do wyciągnięcia wniosków praktycznych.

Ponadto, znacząca jest także zmiana z *de catholicorum habitu*dine („o postawie katolików”) na *de Ecclesiae habitu*dine („o postawie Kościoła”). Jak zauważa Vázquez Jiménez w swoim komentarzu, wzmianka w tytule o katolikach jako jednostkach podkreślała historyczną i socjologiczną perspektywę Kościoła, ale nie implikowała Kościoła w jego dogmatycznej i teologicznej tożsamości. Zastosowanie określenia *habitud*o *Ecclesiae* sugeruje, że treści Deklaracji nie są tylko praktyczną wskazówką dla wierzących w danym momencie historycznym, lecz „normatywnym kryterium właściwym Kościołowi, które wykracza poza to, co konkretne i historyczne, ponieważ wypływa z Ewangelii i Tradycji i ma być przyjęte przez katolików wszystkich czasów”<sup>43</sup>. Deklarację można zatem rzeczywiście traktować jako rozwinięcie i praktyczne zastosowanie nauczania z rozdziału „O Ludzie Bożym” z konstytucji *Lumen gentium*.

Zastosowanie sformułowania *ad religionem non-christianas* implikuje z kolei zaakcentowanie społecznego wymiaru ludzkiej egzystencji,

<sup>41</sup> Por. *Acta synodalia. Volumen III: Periodus tertia. Pars VIII: Congregationes generales CXXIII–CXXVII*, s. 643.

<sup>42</sup> Por. R. Vázquez Jiménez, *Comentario al declaración „Nostra aetate”*, s. 670.

<sup>43</sup> R. Vázquez Jiménez, *Comentario al declaración „Nostra aetate”*, s. 671.

albowiem – w przeciwieństwie do LG 16 – Deklaracja nie zajmuje się pytaniem o sytuację poszczególnych niechrześcijan, lecz właściwym sposobem odniesienia do samych *religii* jako zjawisk społeczno-kulturowych, mających pewną autonomię i ciągłość w czasie. Ponadto, taka geneza, biorąc pod uwagę pierwotny zamiar uchwalenia tekstu *De Iudaeis* w ramach Dekretu o ekumenizmie, oznacza również definitywne wyodrębnienie refleksji teologiczno-religijnej oraz dialogu międzyreligijnego z kontekstu ekumenizmu, zarezerwowanie terminu „dialog ekumeniczny” tylko dla chrześcijan oraz przypisanie miejsca dialogu z Żydami na polu dialogu międzyreligijnego (pomimo szczególnej relacji chrześcijaństwa do judaizmu i późniejszego instytucjonalnego ulokowania Komisji ds. Dialogu Religijnego z Judaizmem w ramach Dykasterii ds. Popierania Jedności Chrześcijan).

Wreszcie, pierwsze słowa deklaracji *Nostra aetate* („w naszych czasach”, „w naszej epoce”) sygnalizują znaczenie, jakie relacja do „innych” ma dla ludzi współczesnych oraz w kontekście globalizującego się świata, w którym Sobór swoją refleksję na temat religii rozwija. Tytuł *Nostra aetate* wyznacza zatem punkt wyjścia dla całej perspektywy, której poświęcone zostało *proemium* dokumentu.

## 4.2. PROEMIUM (1)

*Proemium* zostało dodano do Deklaracji w trzeciej redakcji tekstu i pozostało prawie bez zmian w wersji ostatecznej. Jak wspomniano w rozdziale drugim poświęconym genezie dokumentu, treści NA 1 w znacznej mierze pochodzą od grupy roboczej zorganizowanej z ramienia Sekretariatu ds. promowania jedności chrześcijan przez Thomasa F. Stransky’ego, która w sposób zasadniczy wpłynęła także na drugi punkt Deklaracji. Według sprawozdania z poprawek przedstawionego przez Sekretariat celem *proemium* było wprowadzenie treści Deklaracji w trzech aspektach: 1. *Nowa sytuacja świata*, która ze względu na postępującą globalizację domaga się refleksji Kościoła na

temat relacji z innymi religiami; 2. *Podstawa owej refleksji*, którą – poza praktyczną koniecznością – jest plan Boga obejmujący całą ludzkość; 3. *Fundament wzajemnego dialogu*, który wynika ze wspólnej kondycji rodzaju ludzkiego i ze zmagania się z tymi samymi kwestiami egzystencjalnymi<sup>44</sup>. Można więc stwierdzić, że punkt wyjścia Deklaracji stanowi aktualny kontekst historyczno-kulturowy, jej fundament teologiczny zakorzeniony jest w perspektywie historiozbowawczej, a sama możliwość dialogu między ludźmi różnych religii została uzasadniona antropologicznie.

### Kontekst historyczno-kulturowy jako punkt wyjścia (1a)

Deklaracja zaczyna się od obserwacji, że w naszych czasach „ludzkość coraz bardziej się jednoczy” (*genus humanum arctius unitur*) i zacieśniają się „więzy między różnymi ludami” (*necessitudines inter varios populos*)<sup>45</sup>. Jak wspomniano wcześniej, podobne stwierdzenie znajdujemy w tekście DH 15, który zauważa, że wszystkie narody „coraz bardziej tworzą jedność” i ludzie różnych kultur i religii „łączą się coraz ściślejszymi więzami”, konsekwencją czego jest coraz większa wzajemna odpowiedzialność. Z faktu narastającej globalizacji Sobór wyprowadza z jednej strony postulat szacunku dla wolności religijnej, a z drugiej strony zachętę do wzajemnego poznawania, dialogu i współpracy. Jak zauważa Joseph Neuner w swoim komentarzu do *Nostra aetate*, wspólnoty religijne nie są już związane z określonymi obszarami geograficznymi, lecz przenikają się między sobą i chrześcijanie tworzą społeczeństwa razem z wyznawcami innych religii. W związku z tym

<sup>44</sup> Zob. *Acta synodalia. Volumen III: Periodus tertia. Pars VIII: Congregationes generales CXXIII–CXXVII*, s. 645.

<sup>45</sup> Tłumaczenie fragmentów Deklaracji zawartych w tym podrozdziale uwzględnia oficjalne tłumaczenia dokumentów Soboru Watykańskiego II na język polski (w szczególności Sobór Watykański II, *Sobór Watykański II: Konstytucje, dekrety, deklaracje (tekst łacińsko-polski, nowe tłum.)*, Pallotinum, Poznań 2008), niemniej jednak zostało dostosowane ze względu na potrzebę większej precyzji, a niekoniecznie płynności językowej.

określenie właściwej postawy Kościoła do innych religii niezbędne jest dla utrzymania pokojowych relacji oraz rozwoju współpracy<sup>46</sup>.

To spostrzeżenie na temat specyficznego charakteru „naszych czasów” wpisuje się w nauczanie obu „papieży Soboru” oraz w optymizm konstytucji *Gaudium et spes*. Jan XXIII w przemówieniu na otwarcie Soboru pt. *Gaudet, mater Ecclesia* wskazuje na piękno świata i zaznacza, że uznanie Boga za źródło tego piękna jest warunkiem autentycznego postępu. Paweł VI w omówionej już encyklice *Ecclesiam suam* z kolei zaprasza świat do udziału w „dialogu zbawienia”<sup>47</sup>. *Gaudium et spes* z kolei zwraca uwagę na narastający pluralizm kulturowy i religijny jako na jeden ze specyficznych „znaków czasu” omawianych w Konstytucji<sup>48</sup>.

Jako przedmiot rozważań wynikających z sytuacji „naszej epoki” Deklaracja wskazuje pytanie o to, jaka winna być postawa Kościoła względem religii niechrześcijańskich (*habitus ad religiones non-christianas*). Z owego sformułowania można wyprowadzić trzy wnioski. Po pierwsze, Sobór ujmuje „religie” jako określoną klasę zjawisk, które można wyodrębnić z doświadczenia świata i nad którą można prowadzić refleksję. Wydaje się jednak, że mówiąc o „religiach”, autorzy dokumentu nie mieli na myśli jakichś całkiem abstrakcyjnych systemów idei, lecz raczej pewne wspólnoty ludzkie powiązane poprzez doktryny i zwyczaje i przejawiające pewną ciągłość, w sposób nieco analogiczny do tego, jak sam siebie postrzega Kościół. Wskazuje na to m.in. komentarz do jednej z proponowanych poprawek sugerującej uzupełnienie odniesienia do „animizmu”, która została odrzucona z uzasadnieniem, że „animizm” nie stanowi jakiegś jednej określonej religii, lecz raczej pewien powszechny typ religii występujący u róż-

---

<sup>46</sup> Zob. R. Laurentin, J. Neuner SJ, *Declaration on the Relation of the Church to Non-Christian Religions*, s. 84.

<sup>47</sup> Por. R. Vázquez Jiménez, *Comentario al declaración „Nostra aetate”*, s. 674.

<sup>48</sup> Zob. GS 4; por. M. Gronchi, P. Trianni, *Nostra aetate. Introduzione e commento*, s. 515.

nych narodów<sup>49</sup> (przy współczesnym stanie wiedzy można byłoby analogiczny zarzut postawić w odniesieniu do hinduizmu i buddyzmu, ale tym zajmiemy się później). Ponadto, w Deklaracji nie zawarto, na przykład, konfucjanizmu, którego uwzględnienie postulowali niektórzy ojcowie<sup>50</sup>, ponieważ uznano go raczej za system etyczny niż za religię<sup>51</sup>. Wydaje się, że „religie” w ujęciu Deklaracji odnoszą się do mniej lub bardziej jasno określonych grup ludzi powiązanych ze sobą poprzez coś, co wykracza poza jakiś system idei lub zasad moralnych.

Po drugie, mowa jest tylko o „relacji” (*habitus*) Kościoła do religii niechrześcijańskich, nie zaś o ich ocenie teologicznej lub analizie ich doktryn i dokonanie porównań między nimi. Jak zobaczyliśmy wcześniej, Bea wyraźnie zaznaczył, że celem tekstu nie są wyjaśnienia dogmatyczne na temat religii, lecz przedstawienie zasad praktycznych i duszpasterskich dotyczących niechrześcijan<sup>52</sup>. Na dogłębną refleksję dotyczącą religii byłoby na ówczesnym etapie rozwoju refleksji teologiczno-religijnej za wcześnie. Ponadto, jak zauważają Gronchi i Trianni, taka analiza nieuchronnie prowadziłaby do porównywania, a w konsekwencji do podkreślenia różnic między religiami i zniekształcenia ich obrazu, co stoi w sprzeczności z dialogicznym zamierzeniem Deklaracji. Kluczowym aspektem praktyki dialogu międzyreligijnego wynikającej z *Nostra aetate* nie jest zatem ocena aspektu dyskursywnego i doktrynalnego religii, lecz raczej dialog życia, działania i doświadczenia<sup>53</sup>.

---

<sup>49</sup> Zob. *Acta synodalia. Volumen IV: Periodus quarta. Pars IV: Congregationes generales CXLVI–CL*, s. 700.

<sup>50</sup> Zob. np. przemówienie kard. P. Tatsuo Doi z Japonii lub kard. Iosepha M. Bueno y Monreal – *Acta synodalia. Volumen II: Periodus secunda. Pars V: Congregationes generales LXV–LXXIII*, s. 540, 533.

<sup>51</sup> Por. R. Laurentin, J. Neuner SJ, *Declaration on the Relation of the Church to Non-Christian Religions*, s. 91.

<sup>52</sup> Zob. *Acta synodalia. Volumen III: Periodus tertia. Pars VIII: Congregationes generales CXXIII–CXXVII*, s. 644.

<sup>53</sup> Por. M. Gronchi, P. Trianni, *Nostra aetate. Introduzione e commento*, s. 517.

Wreszcie, warto zwrócić na uwagę na to, czego we *proemium* nie ma, mianowicie wyraźnej wzmianki o kwestii żydowskiej, która pierwotnie miała być głównym tematem tekstu. Choć w NA 4 zostanie przedstawiony szczególny charakter relacji Kościoła do Żydów, NA 1 mówi ogólnie o religiach niechrześcijańskich, co wskazuje też na ostateczne ukierunkowanie programu Deklaracji: jest ona dokumentem odnoszącym się z życzliwością ogólnie do tej części ludzkości, która pozostaje poza widzialną więzią z Chrystusem i która do tej pory była w nauczaniu Kościoła przeważnie albo ignorowana, albo traktowana jako obiekt działań misyjnych.

Drugie zdanie Deklaracji zostało dodane w czwartej redakcji dokumentu i stanowi odpowiedź na pragnienie ojców, by w tekście uwydatniono znaczenie zbawczej misji Kościoła. Owa misja została opisana jako „zadanie popierania jedności i miłości wśród ludzi, a nawet wśród narodów”. Można tu dostrzec echo nauczania konstytucji *Lumen gentium*, która, jak zobaczyliśmy, opisuje Kościół jako „znak i narzędzie wewnętrznego zjednoczenia z Bogiem i jedności całego rodzaju ludzkiego” oraz „powszechny sakrament zbawienia”. Zgodnie z założeniem, że *Nostra aetate* ma być sformułowana w tonie przystępnym dla wszystkich ludzi dobrej woli, zadanie Kościoła zostało tu opisane w aspekcie „horyzontalnym”, odnoszącym się do relacji między ludźmi i społecznościami ludzkimi. W harmonii z perspektywą wyrażoną w konstytucji *Gaudium et spes* misja Kościoła odnosi się nie tylko do kwestii duchowych, ale także do oddziaływania w sprawach doczesnych i budowania lepszego świata.

Ostatni fragment NA 1a streszcza program całej Deklaracji: jeśli zadaniem Kościoła jest popieranie jedności i miłości, należy się skupić na tym, „co jest ludziom wspólne” (*quae hominibus sunt communia*) i co ich prowadzi do „dzielenia wspólnego losu” (*ad mutuum consortium*). Niektórzy z ojców mieli zastrzeżenia wobec „zbyt optymistycznego” podejścia Deklaracji do religii niechrześcijańskich, niemniej jednak w komentarzu do propozycji poprawek odpowiedziano, że ów

„optymizm” wynika właśnie z przyjętej metody: dokument nie przedstawia dokładnego opisu religii wraz z ich wadami i błędami, ponieważ jego celem jest pokazanie więzi łączących całą rodzinę ludzką jako fundamentu dla dialogu i współpracy<sup>54</sup>. W recepcji posoborowej, w dokumentach takich jak *Dialog i misja* (1984) lub *Dialog i głoszenie* (1991), takie ujęcie stanie się fundamentem do rozwijania praktyki dialogu międzyreligijnego, którego właściwe miejsce jest w kontekście misji, lecz który nie jest do działalności misyjnej sprowadzalny (tą kwestią zajmiemy się szerzej w komentarzu do punktu NA 2d).

### Podstawa teologiczna i historiozbowcza (1b)

Po przedstawieniu punktu wyjścia oraz wyznaczeniu przedmiotu i metody rozważań Deklaracja przechodzi do określenia fundamentów teologicznych całej refleksji, jakimi są wspólne pochodzenie i wspólny cel ludzkości. W tekście najpierw zaznaczono, że wszystkie narody stanowią „jedną wspólnotę” (*una communitas*) i mają „jeden początek” (*unam originem*), ponieważ Bóg sprawił, że rodzaj ludzki „zamieszkuje całą powierzchnię ziemi”. Choć nie ma tu wyraźnego cytatu z Księgi Rodzaju, cała perspektywa pośrednio osadzona jest na tle opowieści biblijnych o stworzeniu człowieka. W tym miejscu pojawia się bowiem przypis odnoszący do wersetu Dz 17, 26, nawiązującego do Rdz 1–2, który mówi, że „[Bóg] z jednego [człowieka] wyprowadził cały rodzaj ludzki, aby zamieszkiwał całą powierzchnię ziemi”. Fundament teologiczny Deklaracji stanowi zatem odzwierciedlenie biblijnych tendencji uniwersalistycznych, które zostały opisane w rozdziale pierwszym.

Następnie Deklaracja stwierdza, że wspólnym celem ludzi jest sam Bóg i że Jego „opatrność, świadectwo dobroci i plany zbawienia (*consilia salutis*) rozciągają się na wszystkich ludzi”. To miejsce można kolejny raz odczytać jako nawiązanie do obrazu Kościoła będącego

<sup>54</sup> Zob. *Acta synodalia. Volumen IV: Periodus quarta. Pars IV: Congregationes generales CXLVI–CL*, s. 698.

„powszechnym sakramentem zbawienia” oraz do wzmianki o opatrności Bożej z LG 16, która „nie odmawia pomocy koniecznej do zbawienia” nawet niewierzącym. Przypis w tym zdaniu odnosi się do tekstu o Mądrości, która sięga „potężnie od krańca do krańca i włada wszystkim z dobrocią” (Mdr 8, 1), do obrazu Boga dającego „o sobie świadectwo czyniąc dobrze” (Dz 14, 17) i udzielającego życie wieczne tym, „którzy przez wytrwałość w dobrych uczynkach szukają chwały, czci i nieśmiertelności” (Rz 2, 6n), oraz szczególnie do powszechnej woli zbawczej Boga (1 Tm 2, 4). Z *proemium* Deklaracji wyłania się zatem postulat życzliwej i pełnej szacunku postawy Kościoła wobec wszystkich, za pomocą której powinien objawiać ludziom Boga życzliwego i pełnego troski o każdego człowieka.

Według Deklaracji dzieło zbawienia będzie trwało, póki „wybrani nie zjednoczą się w Świętym Mieście” oświetlonym „blaskiem chwały Boga”, gdzie „narody będą chodzić w Jego świetle”. W ten sposób fundament teologiczny *Nostra aetate* wiąże w sobie teologię stworzenia, soteriologię i eschatologię. Tekst nawiązuje do fragmentu Ap 21, 23n opisującego chwałę wiecznego Miasta, które oświeca Chrystus-Baranek, w samym tekście *Nostra aetate* mowa jest jednak tylko o Bogu, podobnie jak w zdaniu dotyczącym pochodzenia ludzkości.

W całym fragmencie 1b brak zatem wyraźnej wzmianki o Chrystusie, dlatego warto się zastanowić, jak dokładnie autorzy Deklaracji rozumieją wspomniany „plan zbawienia” i czy przypadkiem nie można byłoby tego tekstu interpretować w kluczu teocentrycznego pluralizmu bez uwzględnienia zbawczego pośrednictwa Chrystusa<sup>55</sup>. Gronchi i Trianni odpowiadają na ową kwestię stwierdzeniem, że najlepszym komentarzem do drugiego akapitu *Nostra aetate* jest historyczna rekonstrukcja, poprzez którą dyskusja teologiczna doszła do ugruntowania zasady wyrażonej w NA 1, zgodnie z którą plan zbawienia obejmuje wszystkich ludzi<sup>56</sup>. Owej rekonstrukcji, związanej

<sup>55</sup> Por. R. Vázquez Jiménez, *Comentario al declaración „Nostra aetate”*, s. 678–682.

<sup>56</sup> Zob. M. Gronchi, P. Trianni, *Nostra aetate. Introduzione e commento*, s. 522.

m.in. z rozwojem interpretacji formuły *extra Ecclesiam nulla salus*, poświęcona została znaczna część rozdziału pierwszego, dlatego nie ma potrzeby, by się nią w tym miejscu szerzej zajmować. Wystarczy przypomnieć, że zmiana w podejściu do niechrześcijan stała się możliwa ze względu na przejście od eklezjocentrycznej perspektywy, w której zbawcze działanie Chrystusa pozostaje zasadniczo ograniczone do widzialnych granic Kościoła, do perspektywy inkluzywistycznej i chrystocentrycznej, która przyznaje pełnię środków zbawczych Kościołowi katolickiemu, niemniej jednak podkreśla obecność łaski Chrystusa udzielanej przez Ducha Świętego w całej rzeczywistości stworzonej i świecie człowieka.

Przy takim ujęciu trudno sobie wyobrazić tekst *Nostra aetate* w oderwaniu od chrystocentrycznej eklezjologii *Lumen gentium* i od perspektywy *Gaudium et spes* pokazującej związek każdego człowieka z misterium paschalnym. Brak wzmianki o Chrystusie wpisuje się w uniwersalistyczną perspektywę przyjętą przez autorów dokumentu. Świadczy o tym m.in. komentarz do jednej z poprawek, proponującej zawarcie w tekście wątku o Chrystusie jako jedynym Odkupicielu upadłego rodzaju ludzkiego, która została odrzucona, ponieważ uzasadnienia obecne w Deklaracji mają być bardziej ogólne, przystępne nawet dla niekatolików<sup>57</sup>. Tło chrystologiczne pozostaje w *Nostra aetate* w sposób pośredni, o czym przekonamy się także przy okazji analizy NA 2.

Fragment 1b zatem z jednej strony osadza Deklarację w kontekście nauczania soborowego, dla którego charakterystyczny jest chrystologiczny inkluzywizm. Z drugiej strony, styl *Nostra aetate* otwiera drogę do interpretacji bardziej uniwersalistycznej, która na potrzeby dialogu międzyreligijnego skupia się na fakcie pluralizmu religii oraz na opisach doświadczenia religijnego zrozumiałych także dla niechrześcijan.

<sup>57</sup> Zob. *Acta synodalia. Volumen IV: Periodus quarta. Pars IV: Congregationes generales CXLVI–CL*, s. 699.

## Ludzkie doświadczenie jako fundament dialogu (1c)

Trzeci akapit *proemium* dotyczy fundamentu antropologicznego stanowiącego warunek możliwości dialogu między ludźmi różnych wyznań, który wynika ze wspólnej kondycji ludzkiej. W pierwszym zdaniu stwierdza się, że „ludzie oczekują od różnych religii (*a variis religionibus*) odpowiedzi na ukryte tajemnice ludzkiej egzystencji (*de reconditis conditionis humanae aenigmatibus*)”. Jedną z proponowanych poprawek do tekstu sugerowała zastąpienie *a variis religionibus* przez *a religione* – czyli na „ludzie oczekują od religii (l.p.) odpowiedzi...”. Poprawkę odrzucono z komentarzem, że w Deklaracji nie chodzi „o filozofię religii, ale o wielopostaciowy fenomen religijny rodzaju ludzkiego”<sup>58</sup>. Nie zgodzono się na określenie, czym jest religia, albo na mówienie o „religii w ogóle” – przedmiotem refleksji mają być „religie” jako konkretne zjawiska obecne w różnych kontekstach historycznych i kulturowych. Punktem wyjścia dla Deklaracji jest zatem obserwacja ludzkiej rzeczywistości, nie zaś filozoficzna refleksja nad religią jako jakąś abstrakcyjną ideą.

W innej poprawce proponowano, by zamiast „odpowiedzi na tajemnice” (*aenigmatibus*) użyć sformułowania „odpowiedzi na pytania” (*quaestionibus*). Także tę modyfikację odrzucono, ponieważ „pytania” sugerują skupienie na warstwie dyskursywnej, intelektualnej, co nie wyraża wystarczająco związku z życiem ludzkim<sup>59</sup>. Autorom chodziło o opis całościowego doświadczenia egzystencji człowieka, co potwierdza kolejne zdanie, w którym mowa o sprawach „poruszających do głębi ludzkie serca” (nie tylko rozum).

Owo doświadczenie egzystencjalne zostało wyrażone za pomocą sześciu pytań, które można odnieść do klasycznych dziedzin refleksji wyodrębnianych w kulturze i filozofii zachodniej:

<sup>58</sup> Zob. *Acta synodalia. Volumen IV: Periodus quarta. Pars IV: Congregationes generales CXLVI–CL*, s. 699.

<sup>59</sup> Por. *Acta synodalia. Volumen IV: Periodus quarta. Pars IV: Congregationes generales CXLVI–CL*, s. 699.

1. Kim jest człowiek? (antropologia)
2. Jaki jest sens i cel ludzkiego życia? (obszar teleologii i refleksji filozoficznej w ogóle; to zdanie zostało dodane w czwartej redakcji dokumentu)
3. Co jest dobrem, a co grzechem? (aksjologia i refleksja nad moralnością)
4. Skąd bierze się cierpienie i jaki jest jego cel? (teodycea)
5. Jaka jest droga do uzyskania prawdziwego szczęścia? (refleksja, która w tradycji filozofii zachodniej bywała określana jako eudajmonologia)
6. Czym jest śmierć i sąd po śmierci? (eschatologia)
7. Czym jest owa ostateczna i niewypowiedziana tajemnica, która ogarnia nasze istnienie, od której wzięliśmy początek i do której zmierzamy? (teologia, filozofia Boga)

Powyższe przedstawienie wskazuje na to, że chociaż zamiarem autorów było uwzględnienie całościowego doświadczenia człowieka, obraz religii w *Nostra aetate* zdradza preferencję warstwy treściowej. „Religie” zostały ujęte jako odpowiedzi na kwestie egzystencjalne w analogii do chrześcijaństwa, a ich opis jest bliski przede wszystkim „wielkim religiom” doktrynalnym. Nie ma tu nic o sferze rytuału, o funkcji religii w podtrzymywaniu struktur społecznych, o relacji do środowiska naturalnego lub o innych ogólnoludzkich aspektach religijności człowieka, które zaczęły być tematyzowane przez antropologów kulturowych co najmniej od połowy XX wieku. Chociaż autorzy Deklaracji nie chcieli proponować jakiegś ogólnej filozoficznej teorii religii, w tle perspektywy można dostrzec obraz religii charakterystyczny dla dwudziestowiecznych zachodnich intelektualistów obeznanych z ówczesną teologią, filozofią i historią religii, który jednak niekoniecznie odpowiada danym z badań terenowych. Antropolog Pascal Boyer ujął ów problem w taki sposób:

Skoncentrowanie się na tym, co jest nam znane – na owych wysoce doktrynalnych zjawiskach, które ludzie nazywają „wielkimi religiami świata” – jest źródłem wielu pomyłonych poglądów na temat religii. Na przykład, z mojego doświadczenia wynika, że niezwykle trudno jest przekonać większość ludzi do prostych faktów, które są znane każdemu antropologowi: że w większości religii nie chodzi o stworzenie świata, że rzadko chodzi o Boga, że bardzo rzadko chodzi o zbawienie duszy. Co jest ważniejsze i jeszcze trudniejsze do uświadomienia dla większości ludzi: większość religii nie posiada żadnej doktryny, żadnego ustalonego katalogu przekonań, które większość członków powinna wyznawać, żadnych całościowych i integralnych stwierdzeń na temat czynników nadprzyrodzonych. Większość religii jest fragmentaryczna, w większości niewyraźna, często mniej niż doskonale spójna i, co najważniejsze, skoncentrowana na konkretnych okolicznościach<sup>60</sup>.

Chociaż sprawy związane z egzystencją człowieka rzeczywiście rozgrywają się w odniesieniu do tego, co nazywamy „religią”, w praktyce przeważnie chodzi o przetrwanie, relacje z ludźmi i środowiskiem, prokreację lub radzenie sobie z chorobą i śmiercią. Powiązanie religii z pytaniami egzystencjalnymi w taki sposób, jak czyni to *Nostra aetate*, wskazuje na szczególne założenia, zgodnie z którymi „religia” polega szczególnie na refleksji i poszukiwaniu sensu.

Z powyższej analizy można wyprowadzić kilka wniosków. Z jednej strony, w *Nostra aetate* nie przyjęto jakiejś jednej określonej definicji religii i nie zgodzono się na zredukowanie religii tylko do sfery doktrynalnej. Takie ujęcie koresponduje m.in. ze zmianą w rozumieniu Objawienia, o której świadczy Konstytucja o objawieniu Bożym *Dei verbum* Soboru Watykańskiego II. Owa zmiana związana jest z przejściem od modelu informacyjnego, który ujmuje Objawienie jako zbiór doktryn, do modelu relacyjnego, zgodnie z którym obja-

---

<sup>60</sup> P. Boyer, *Out of Africa: Lessons from a By-Product of Evolution* [w:] *Religion as Human Capacity: A Festschrift in Honor of E. Thomas Lawson*, T. Light, B.C. Wilson (eds.), E.J. Brill, Leiden/Boston 2004, s. 28–29.

wienie rozumiane jest jako następstwo życzliwego udzielania się Boga (które wyraża się także poprzez określoną treść). Relacyjna perspektywa pozwala na uprawianie refleksji teologicznej nad religiami nie tylko na zasadzie komparacji doktryn i ewentualnej oceny ich prawdziwości – która z konieczności wyjdzie na niekorzyść innych religii – lecz przede wszystkim jako dialog życia i doświadczenia. Takie podejście kolejny raz otwiera drogę do rozwoju praktyki dialogu międzyreligijnego, w którym najważniejsza nie jest ewaluacja przekonań, lecz współpraca i szacunek dla „innych”.

Z drugiej strony, jak zobaczymy także w analizie treści NA 2, w tle sformułowań pozostaje pewna wizja religijności związana z wiedzą, warsztatem i doświadczeniem, które mieli autorzy dokumentu. Jej określenie domagałoby się dogłębnego zbadania źródeł intelektualnych oraz kontekstu konkretnych osób, które pracowały nad tekstem NA 1–2, co wykracza poza zakres niniejszego opracowania. Wyodrębnienie tej wizji mogłoby się jednak okazać wartościowe ze względu na to, że sami autorzy celowo nie „kanonizowali” jakiejś jednej określonej teorii lub definicji religii, w związku z czym wskazanie elementów kontekstualnych mogłoby pozwolić na ich oddzielenie i reinterpretację fundamentów antropologicznych podejścia do religii wyznaczonych przez Sobór z zastosowaniem późniejszych, bardziej „realistycznych” badań nad religią.

Analiza treści NA 1 świadczy o tym, że celem *Nostra aetate* jest przede wszystkim wskazanie kierunków. Jak stwierdza Vázquez Jiménez, chociaż Deklaracja nie mówi jeszcze o dialogu międzyreligijnym we współczesnym znaczeniu, położono w niej fundamenty dla jego rozwoju po Soborze. Bez *Nostra aetate* i bez ewolucji eklezjologii i soteriologii wyrażonej szczególnie w LG 16 teologia religii i dialog międzyreligijny w dzisiejszej formie nie byłyby w ogóle możliwe.

### 4.3. O RÓŻNYCH RELIGIACH NIECHRZEŚCIJAŃSKICH (2)

Drugi punkt *Nostra aetate* został podobnie jak *proemium* dodany do schematu w trzeciej redakcji tekstu pod tytułem „o różnych religiach niechrześcijańskich” i przeważająca jego część przeszła do wersji ostatecznej (wcześniejszy schemat, zwany *Declaratio altera*, zawierał tylko krótką wzmiankę o niechrześcijanach w punkcie 33, którą uwzględniono w NA 2c). Jak wspomniano wcześniej, także treści NA 2 zawdzięczamy grupie Thomasa Stransky’ego, w szczególności Paulowi Pfisterowi, który jako *peritus* dotarł na Sobór wraz z biskupami z Japonii, oraz Josephowi Neunerowi, który w analogicznej roli towarzyszył biskupom z Indii. Wynika z tego, że na sformułowanie tekstu dotyczącego relacji do innych religii wpłynęli specjaliści, którzy nie tylko byli „czytani” w temacie, lecz którzy mieli także realne doświadczenie spotkania ze środowiskiem religii Wschodu.

Centrum drugiego punktu stanowi fragment 2c, który bezpośrednio dotyczy stosunku Kościoła do innych religii, dlatego niektórzy komentatorzy zaczynają analizę właśnie od niego<sup>61</sup>. Zgodnie jednak z metodą przyjętą w naszej serii treści NA 2 omawiamy w takiej kolejności, w jakiej zostały one przedstawione w samym dokumencie.

#### Postrzeżenie tajemniczej mocy (2a)

Punkt NA 2 zaczyna się od zdania stwierdzającego, że „od pradawnych czasów aż do dziś znajdujemy wśród różnych ludów jakieś postrzeżenie owej tajemniczej mocy, która jest obecna w biegu spraw i w wydarzeniach ludzkiego życia, a czasem nawet poznanie Najwyższego Bóstwa czy wręcz Ojca”. W trzeciej redakcji tekstu znajdowało się tylko sformułowanie „od pradawnych czasów” (*ab antiquo*), natomiast „do dziś” dodano dopiero w wersji ostatecznej. Ta subtelna zmiana miała być odpowiedzią na pragnienie ojców, by w tekście zostały uwzględnione „współczesny animizm” oraz religie pierwot-

<sup>61</sup> Zob. R. Vázquez Jiménez, *Comentario al declaración „Nostra aetate”*, s. 685.

ne. Owo „do dziś” jest jednak znaczące także w kontekście rozwoju nauczania na temat oceny religii niechrześcijańskich w czasach po przyjściu Chrystusa. Jak zobaczyliśmy w rozdziale pierwszym, nawet w teologii patrystycznej i średniowiecznej pojawiało się pewne uznanie dla sprawiedliwych pogan i „nauczycieli mądrości” z epoki przed wcieleniem, niemniej ocena wierzeń i praktyk niechrześcijan żyjących po przyjściu Chrystusa była zasadniczo negatywna. NA 2a wyraźnie odnosi się do religii w ogóle, dawnych i współczesnych, z czego wynika, że pozytywne spojrzenie na religie niechrześcijańskie wyrażone później w Deklaracji nie ogranicza się tylko do religii starożytnych.

Wzmiankę o poznaniu „Najwyższego Bóstwa czy wręcz Ojca” (*Summi Numinis vel etiam Patris*) można także potraktować jako aluzję do zjawisk nazywanych niegdyś w badaniach nad religią „animizmem”. Zwłaszcza doświadczenie misjonarzy i antropologów działających na terenie Afryki pokazało, że w rodzimych religiach afrykańskich często obecne jest przekonanie o istnieniu jednego Boga-Stwórcy, który podtrzymuje świat, karze za zło i troszczy się o ludzi, i który bywa opisywany za pomocą metafor rodzicielskich, jako ojciec lub matka ludzi<sup>62</sup>. Choć samego terminu „animizm” – który zresztą w dawnym znaczeniu wyszedł z użytku i współcześnie bywa uważany za nieadekwatny<sup>63</sup> – w Deklaracji nie ma, ogólny opis fenomenu, który mieli ojcowie na myśli formułując swój postulat, został w niej zawarty.

Kluczowy wątek fragmentu 2a stanowi wzmianka o „postrzeganiu owej tajemniczej mocy” (*perceptio illius arcanae virtutis*). W komentarzu do jednej z poprawek zaznaczono, że *arcanae* nie należy kojarzyć z magią, lecz należy go rozumieć w znaczeniu mocy „ukrytej”

<sup>62</sup> Zob. T. Metz, M. Molefe, *Traditional African Religion as a Neglected Form of Monotheism*, „The Monist” 2021, t. 104, nr 3, s. 395–396.

<sup>63</sup> Na temat współczesnej refleksji dotyczącej „animizmu” zob. K. von Stuckrad, *The Revival of Animism in the 21st Century* [w:] *Oxford Research Encyclopedia of Religion*, Oxford University Press, Oxford 2023, <https://oxfordre.com/religion/display/10.1093/acrefore/9780199340378.001.0001/acrefore-9780199340378-e-1172> (dostęp: 01.07.2025).

lub „tajemnej” (*abscondita vel mysteriosa*)<sup>64</sup>. To można odczytać jako aluzję do ostatniej kwestii egzystencjalnej z NA 1c określonej jako pytanie o „ostateczną i niewypowiedzianą tajemnicę”. Język, w którym owe idee zostały wyrażone, bliski jest filozofii religii oraz fenomenologii religii pierwszej połowy XX wieku. Na przykład, dla Rudolfa Otto, którego książka *Świętość* stała się jednym z najbardziej wpływowych opracowań w zachodniej refleksji filozoficzno-teologicznej nad religią, religie są wyrazem zderzenia z *numinosum* doświadczanego jako *mysterium tremendum et fascinans*, przy czym na owo *numinosum* składa się przeżycie mocy lub tajemnicy<sup>65</sup>. Z kolei Gerardus van der Leeuw zaczyna swoją fenomenologiczną refleksję nad religią od kategorii mocy, za pomocą której ujmuje różne opisy doświadczenia w religiach pierwotnych i starożytnych<sup>66</sup>. Taka wizja harmonizuje ze stylem NA 2, którego autorzy – zgodnie z założeniem o stosowaniu stylu przystępnego dla ludzi spoza Kościoła – wystrzegają się w opisie religii używania pojęć takich jak „Bóg” lub „wiara”, a trzymają się języka bardziej uniwersalnego.

Ujęcie NA 2a jednak wykracza poza opis ściśle fenomenologiczny. Deklaracja zaznacza bowiem, że owa tajemnicza moc „jest obecna” w biegu rzeczy i wydarzeniach ludzkiego życia – stwierdza się zatem, że jest ona nie tylko postrzegana przez ludzi, lecz że zwyczajnie „jest”. Gronchi i Trianni kojarzą ów fragment z teologią „nieznanego Boga” z Pawłowej mowy na Areopagu oraz z przekonaniem o uniwersalności działania łaski z GS 57, gdzie – w nawiązaniu do Ireneusza z Lyonu – czytamy, że Mądrość od początku przebywała z ludźmi i że duch ludzki pod wpływem łaski jest przysposabiany do uznawania Słowa, które jako „światłość prawdziwa” było obecne w świecie jeszcze

<sup>64</sup> *Acta synodalia. Volumen III: Periodus tertia. Pars VIII: Congregationes generales CXXIII–CXXVII*, s. 700.

<sup>65</sup> Zob. R. Otto, *Świętość: Elementy irracjonalne w pojęciu bóstwa i ich stosunek do elementów racjonalnych*, Wydawnictwo KR, Warszawa 1999, s. 13–58.

<sup>66</sup> Zob. G. Leeuw van der, *Fenomenologia religii*, Książka i Wiedza, Warszawa 1997, s. 19n.

przed wcieleniem<sup>67</sup> (do tego wątku wprost nawiąże NA 2c). Nie ma tu wyraźnego skojarzenia owej „siły” z Duchem Świętym, niemniej w nauczaniu Jana Pawła II, w szczególności w encyklice *Redemptoris missio*, zostanie ów wątek rozwinięty właśnie w tym kierunku<sup>68</sup>.

W tekście nie jest wyraźnie określone, co autorzy widzą jako istotę religii, a nawet owa wzmianka o „tajemniczej sile” przedstawiona jest w sposób opisowy. W ostatnim zdaniu NA 2a, które zostało dodane w czwartej redakcji, stwierdza się tylko, że „postrzeganie i poznanie” tej mocy przenika życie człowieka „głębokim zmysłem religijnym” (*intimo sensu religioso*). Nie wyjaśniono, co ów „zmysł” oznacza. W zestawieniu z GS 69 i DH 4, gdzie takie określenie także się pojawia, można jednak zakładać, że *sensus religiosus* został tu użyty w najbardziej ogólnym znaczeniu – jako pewna intuicja nadprzyrodzoności skłaniająca człowieka do refleksji i oddawania kultu oraz wyrażająca się w różnych mniej lub bardziej zorganizowanych formach życia religijnego.

Pomimo niejednoznaczności możemy wyciągnąć pewne wnioski. We fragmencie NA 2a, podobnie jak w *proemium*, nie ma definicji religii ani wyraźnej doktrynalnej oceny religii niechrześcijańskich, ponieważ autorzy dążyli do zachowania wizji jak najbardziej ogólnej, stanowiącej punkt wyjścia do działań praktycznych. W tle jednak można dostrzec pewną teorię teologiczną na temat religijności człowieka, która – choć nie jest to powiedziane wprost – wydaje się zakładać, że dostrzeganie owej „tajemniczej mocy” u ludów jest następstwem działania Boga w stworzeniu i rzeczywistości ludzkiej. Konsekwencją jest „głęboki zmysł religijny”, który może prowadzić nawet do odkrycia obrazu „Najwyższego Bóstwa” w jakiejś postaci. Bez kontekstu można byłoby sformułowania *Nostra aetate* interpretować w różny

<sup>67</sup> Zob. J 1, 9; por. Ireneusz z Lyonu, *Adversus haereses* III.11.8.

<sup>68</sup> Zob. Jan Paweł II, *Encyklika „Redemptoris missio” (07.12.1990)*, nr 28, [https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pl/encyclicals/documents/hf\\_jp-ii\\_enc\\_07121990\\_redemptoris-missio.html](https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pl/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_07121990_redemptoris-missio.html) (dostęp: 30.06.2025).

sposób, także w kluczu skrajnie pluralistycznym (czyli w takim znaczeniu, że wszystkie religie tak samo są manifestacjami jakiejś ogólnej rzeczywistości nadprzyrodzonej, którą chrześcijanie nazywają Bogiem i kojarzą ją z Chrystusem). Na tle *Lumen gentium* i *Ad gentes divinitus* jednak Deklarację należy rozumieć w kluczu inkluzywistycznym. Wątek z AG 9 o „ukrytej obecności Boga” u narodów wskazuje na to, że ojcom chodziło po prostu o działanie łaski w życiu niechrześcijan, a mówienie o „tajemniczej sile” było raczej zabiegiem językowym. Kluczowym kontekstem wydaje się być fragment LG 16, który wspomina o ludziach szukających Boga „po omacku i wśród cielesnych wyobrażeń”. Zgodnie z takim spojrzeniem można „zmysł religijny” z NA 2a rozumieć jako wyraz ludzkich poszukiwań przygotowujących ludzi na przyjęcie Ewangelii, co harmonizuje z linią „teologii wypełnienia” (tą kwestię zajmiemy się głębiej przy okazji punktu 2c).

### Hinduizm i buddyzm (2b)

Zdanie wprowadzające w kolejny fragment NA 2 mówi o tym, że religie w związku z rozwojem kultury usiłują dać odpowiedź na „te same pytania” i czynią to za pomocą coraz „precyzyjniejszych pojęć i bardziej wypracowanego języka”. Warto zauważyć, że w tym miejscu użyto słowa „pytania” (*quaestiones*), którego w NA 1 starano się unikać, a rozwój religii skojarzono z większą subtelnością języka i powiązano go z „postępem kultury”. Takie ujęcie nie jest czymś oczywistym – równie dobrze można by rozwój religii oceniać pod kątem rytuału, ortopraksji lub organizacji społecznej. Choć zatem w założeniu autorów pierwotnie w centrum uwagi miało być ogólne egzystencjalne doświadczenie człowieka, w opisie religii mimo wszystko skupiono się na aspekcie treściowym, co wpłynie także na opis hinduizmu i buddyzmu.

Znów można tu dostrzec obecność specyficznej teorii religii, która kształtuje całą perspektywę: według NA 2b religie przede wszystkim próbują odpowiadać na pytania, na początku w sposób prymitywny,

ale stopniowo, z rozwojem kultury, coraz subtelniej i z większą precyzją. Takie ujęcie kolejny raz wskazuje na wysiłek człowieka. Nie jest jednak powiedziane, jaki udział może mieć w całym procesie działanie łaski i jaka jest relacja religii do Objawienia. Gronchi i Trianni zauważają, że ten fragment pośrednio wyraża ówczesne spojrzenie większości ojców na religie niechrześcijańskie, zgodnie z którym religie są ruchem wznoszącym się „od dołu” jako wyraz poszukiwań człowieka niemających związków z Objawieniem<sup>69</sup>.

Jako szczególny przykład bardziej rozwiniętych systemów religijnych *Nostra aetate* przedstawia hinduizm i buddyzm. Za oficjalną, symboliczną autoryzację dialogu z owymi tradycjami można uznać słowa i gesty Pawła VI związane z jego pielgrzymkami i spotkaniami z przedstawicielami innych religii. Na przykład, w przemówieniu do wyznawców religii niechrześcijańskich w Bombaju z 3 grudnia 1964 r. – napisanym zresztą z pomocą Josepha Neunera<sup>70</sup> – papież wyraził uznanie dla kultury i religii Indii, cytując fragment z jednej ze starożytnych *Upaniszad* i wskazując miłość jako fundament porozumienia między ludźmi różnych religii<sup>71</sup>. W odniesieniu do relacji z buddyzmem z kolei ważnym gestem było spotkanie papieża z przedstawicielami Buddhist Goodwill Mission na czele z rektorem uniwersytetu Komazawy prof. Gyokusenem Osaką, które miało miejsce 26 czerwca 1964 roku<sup>72</sup>. Owe wydarzenia wpisują się w linię systematycznego dążenia do nawiązania dialogu z przedstawicielami tradycji azjatyckich,

<sup>69</sup> Zob. M. Gronchi, P. Trianni, *Nostra aetate. Introduzione e commento*, s. 529.

<sup>70</sup> Zob. M. Gronchi, P. Trianni, *Nostra aetate. Introduzione e commento*, s. 528.

<sup>71</sup> Zob. Paul VI, *Address to the Members of the Non-Christian Religions (03.12.1964)*, [https://www.vatican.va/content/paul-vi/en/speeches/1964/documents/hf\\_p-vi\\_spe\\_19641203\\_other-religions.html](https://www.vatican.va/content/paul-vi/en/speeches/1964/documents/hf_p-vi_spe_19641203_other-religions.html) (dostęp: 01.07.2025).

<sup>72</sup> Zob. Paul VI, *Address to the Buddhist Religious Leaders (26.06.1964)*, [https://www.vatican.va/content/paul-vi/en/speeches/1964/documents/hf\\_p-vi\\_spe\\_19640626\\_buddhisti.html](https://www.vatican.va/content/paul-vi/en/speeches/1964/documents/hf_p-vi_spe_19640626_buddhisti.html) (dostęp: 01.07.2025); *Vatican Council Moving to Speed Council; Plenary Sessions May Be Cut From Five to Four*, <https://www.nytimes.com/1964/06/28/archives/vatican-moving-to-speed-council-plenary-sessions-may-be-cut-from.html> (dostęp: 01.07.2025).

rozpoczętego poprzez ustanowienie Sekretariatu ds. Niechrześcijan i kontynuowanego w czasach posoborowych.

Hinduizm opisany został w *Nostra aetate* za pomocą kilku elementów, mianowicie jako „zgłębianie Boskiej tajemnicy”, która została wyrażona przez „nieprzebrane bogactwo mitów” i w „dociekaniach filozoficznych”, oraz jako odpowiedź na pragnienie „uwolnienia się od ograniczeń naszej egzystencji” poprzez życie ascetyczne, medytację i „uciekanie się z ufną miłością do Boga”.

Owo skrótowe ujęcie stanowi raczej pewien szczególny obraz hinduizmu niż jego realistyczny opis. Sam termin „hinduizm” jest problematyczny – słowo „Hindu” zostało przejęte w XVIII wieku przez Brytyjczyków jako ogólne określenie dla mieszkańców północno-zachodnich Indii, a później zaczęto je odnosić do wszystkich ludzi na subkontynencie niebędących chrześcijanami, muzułmanami, sikhami lub członkami innych, wyraźnie określonych grup religijnych. W końcu zostało zasymilowane także przez samych „hindusów” i współcześnie jest stosowane zarówno w dyskursie popularnym, jak i – z pewnymi zastrzeżeniami – w języku akademickim. Definicja „hinduizmu” jest jednak sprawą skomplikowaną, trudno bowiem wyznaczyć granice owej kategorii. Bardziej niż o „hinduizmie” jako jednej religii w znaczeniu spójnego systemu przekonań i praktyk można mówić o pewnej rodzinie „religii hinduistycznych” obecnych na subkontynencie indyjskim co najmniej od 3500 lat<sup>73</sup>.

Opis przedstawiony w *Nostra aetate* dotyczy przede wszystkim „klasycznego” hinduizmu, nazywanego czasami hinduizmem „smartowskim” lub przez samych wyznawców jako *sanatana-dharma* („wieczne prawo”). Ta forma jednak w rzeczywistości praktykowana jest przez mniejszość mieszkańców subkontynentu. Większość ludności uczestniczy w rozmaitych rodzajach kultu określanych czasami jako „ludowy hinduizm”, który stanowi mieszankę lokalnych wierzeń

<sup>73</sup> Por. G.D. Flood, *An Introduction to Hinduism*, Cambridge University Press, New York (NY) 1996, s. 6–9.

z „klasycznymi”. Ponadto, ludzie na Zachodzie najczęściej spotykają tzw. „neohinduizm”, czyli współczesną reinterpretację idei autochtonicznych, który ogranicza się jednak przeważnie do miejskich elit intelektualnych (również z tego powodu obraz hinduizmu na Zachodzie jest nieco zniekształcony).

Owe zjawiska przejawiają ogromną różnorodność, w związku z czym możliwe jest ewentualnie wskazanie pewnego zestawu cech, które mogą się w „hinduizmie” pojawiać. Z określeń negatywnych można wspomnieć, na przykład, o braku założyciela, spójnej doktryny lub misyjności oraz także o niemożliwości określenia hinduizmu jako mono-, heno- lub politeizmu. Z określeń pozytywnych można wskazać nacisk na ortopraktyczność, znaczenie *dharmy* (prawa), odniesienie do świętych ksiąg, ideę reinkarnacji, cykliczną wizję czasu lub system kast. Już takie ogólne przedstawienie „hinduizmu” jako tradycji świadczy o tym, że opis w *Nostra aetate* został przygotowany starannie, lecz z pewną specyficzną motywacją.

Ważny komentarz do tekstu o hinduizmie z NA 2 krótko po Soborze napisał indyjski karmelita Cyril B. Papali, który należał do grona soborowych *periti*<sup>74</sup>. Papali bardzo rzetelnie i w sposób życzliwy przedstawia opracowanie ważnych faz rozwoju hinduizmu, stosując jednak specyficzną perspektywę i kryteria oceny. Na przykład, rozwój refleksji na temat świata oraz jego relacji do Boga Papali uznaje za „katastrofalny” dla hinduizmu z powodu braku idei stworzenia *ex nihilo*, która według Papaliego poznawalna jest tylko przez objawienie<sup>75</sup>. Takie spojrzenie jest typowe dla tradycji judeo-chrześcijańskiej, ponieważ dla myśli indyjskiej z jej cykliczną koncepcją czasu refleksja nad początkami jest czymś zbędnym. W punkcie wyjścia znajduje się doświadczenie nietrwałości świata i znikomości ludzkiego życia, przy czym wiele z pytań o świat i człowieka obecnych w filozofii greckiej i chrześcijaństwie jest dla myśli wschodniej bez znaczenia. Ponadto,

<sup>74</sup> Zob. C.B. Papali, *Excursus on Hinduism*, s. 137–144.

<sup>75</sup> C.B. Papali, *Excursus on Hinduism*, s. 139.

Papali w swoim opracowaniu skoncentruje się prawie wyłącznie na aspekcie skrypturalnym i filozoficznym, a prawie całkowicie pomija warstwę rytualną, praktyczną i społeczną, która w rzeczywistości stanowi zasadniczy klucz interpretacyjny do zrozumienia hinduizmu z jego naciskiem na ortopraksję.

Pomimo niezaprzeczalnej wartości merytorycznej, ujęcie Papaliego można uznać bardziej za świadectwo tego, jak hinduizm postrzegali ówcześni myśliciele katoliccy niż za realistyczny opis zjawiska. W rzeczywistości *Upaniszady*, które na Zachodzie traktowano jako księgi filozoficzne, przy dokładnym studium okazują się być w znacznej mierze tekstami ofiarniczymi. Mity nie są tylko wyrazem jakiegoś ogólnego poszukiwania boskości, lecz w powiązaniu z rytuałem pełnią ważną rolę w podtrzymywaniu struktur społecznych lub czasami pomagają w budowaniu relacji do środowiska naturalnego. Elementy opisane w *Nostra aetate* rzeczywiście należą do dziedzictwa hinduizmu, niemniej ich wybór i sposób przedstawienia odpowiada bardziej temu, co za wartościowe uznają chrześcijanie. W NA 2b został w praktyce zastosowany postulat szukania *tego, co wspólne* w znaczeniu poszukiwania płaszczyzn, które mogą okazać się korzystne dla dialogu. Takie podejście zostanie wykorzystane także w przypadku pozostałych trzech tradycji religijnych, które *Nostra aetate* wymienia wprost.

Jak wspomniano, opis hinduizmu w NA 2b zaczyna się od wzmianki o „zglobianiu Boskiej tajemnicy”. Ten wątek znaczący jest z dwóch powodów: z jednej strony, hinduizm (wraz z buddyzmem i innymi wielkimi tradycjami Wschodu) w swojej bardziej zintelektualizowanej formie bywał czasami przez zachodnich myślicieli chrześcijańskich wykluczany spośród religii i traktowany jako system etyczny lub filozoficzny. Nawet jeśli niektóre nurty hinduizmu są ateistyczne lub wręcz materialistyczne – jak np. dawna szkoła filozoficzna *lokajata* – przeważna część tradycji hinduistycznych uznaje istnienie osobowego Boga lub jakiejś ostatecznej rzeczywistości. Z drugiej strony, ze względu na formy kultyczne i rytualne, hinduizm często traktowano

jako religię politeistyczną albo wręcz bałwochwalczą, co również jest opisem nieadekwatnym, ponieważ dla znacznej części wyznawców rozmaite bóstwa są tylko manifestacją jedyne Boga lub jakiejś jednej fundamentalnej rzeczywistości. Przez zaznaczenie odniesienia do „Boskiej tajemnicy” autorzy Deklaracji podkreślają więc, że w hinduizmie wątek teistyczny jest mocno obecny i jako taki może dla chrześcijan i wyznawców hinduizmu stanowić ważny punkt spotkania.

Także kolejne wymienione aspekty, czyli „bogactwo mitów” i „dociekania filozoficzne”, stanowią charakterystyczne wątki indyjskiej kultury, które poprzez tłumaczenia tekstów zostały zauważone na Zachodzie jako pierwsze. Już w 1785 r. orientalista Charles Williams przetłumaczył na język angielski *Bhagawad-gitę*, jedną z kluczowych „świętych ksiąg” dla różnych nurtów hinduizmu. W 1789 r. William Jones pod tytułem *Sakuntala; Or, The Fatal Ring* opublikował tłumaczenie sztuki poety Kalidasy bazującej na starożytnym sanskryckim eposie *Mahabharata*. W latach 1806–1810 William Carey i Joshua Marshman opracowali tłumaczenie drugiego wielkiego eposu *Ramajana*. Indyjska refleksja filozoficzno-teologiczna została na Zachodzie zauważona poprzez twórczość takich myślicieli jak Arthur Schopenhauer, przy czym w XIX wieku zaczęły się pojawiać pierwsze tłumaczenia ważnych traktatów wielkich szkół filozoficznych zwanych *darszana*. Choć inne aspekty kultury indyjskiej bywały przez Europejczyków uważane za prymitywne i zacofane, indyjska myśl filozoficzno-teologiczna stała się w pewnych kręgach wręcz przedmiotem fascynacji.

Następnym wątkiem NA 2b, który można potraktować jako punkt zbieżny, jest wzmianka o „pragnieniu uwolnienia się od dotkliwych ograniczeń egzystencji”, które w hinduizmie dostrzegają autorzy dokumentu. W sanskrycie przeważnie stosowano pojęcie *moksha*, które zwykle tłumaczy się jako „wyzwolenie” w znaczeniu wyrwania się z kręgu reinkarnacji. Na pewnym etapie istniało napięcie między klasycznym systemem obowiązków społeczno-religijnych, nazywa-

nym *warna-aszrama-dharma*, a dążeniem do wyzwolenia, które powiązane było z życiem wędrownego ascety. Klasyczny system polegał na spełnianiu obowiązków właściwych dla odpowiedniej klasy społecznej (*warna*) oraz fazy życia (*aszrama*), czyli stanu ucznia, gospodarza i pustelnika. Prawdopodobnie później został do niego włączony stan wędrownego ascety, który mężczyzna może obrać dopiero po spełnieniu obowiązków względem społeczeństwa i przodków (przy czym wydaje się, że *moksza* miała mniejsze znaczenie niż obowiązki gospodarza)<sup>76</sup>. Stopniowo życie ascetyczne, dążące do poszukiwania wyzwolenia, stało się równie ważnym modelem, w związku z czym zaczęto rozwijać refleksję na temat różnych dróg do wyzwolenia (choć niekoniecznie było rozumiane jako cel najważniejszy, a z pewnością nie jedyny). Dla autorów *Nostra aetate* jednak właśnie poszukiwanie wyzwolenia – nie naśladowanie obowiązków własnej *dharmy* – zostało uznane za odpowiednią płaszczyznę dla dialogu.

Trzy drogi do wyzwolenia w hinduizmie z NA 2b, mianowicie życie ascetyczne, medytacja i „uciekanie się do Boga”, odpowiadają zjawiskom, które rzeczywiście można w religiach subkontynentu indyjskiego zaobserwować. Dobór zjawisk jednak został także w tym przypadku dokonany z perspektywy tego, co za ważne uznają chrześcijanie, którzy w ramach własnej praktyki religijnej szczególnie szacunkiem darzą modlitwę wewnętrzną, pobożność afektywną oraz różne formy wyrzeczenia. Vázquez Jiménez w swoim komentarzu kojarzy owe trzy aspekty z ideą tzw. *trimargy*, która bywa wyprowadzana z nauczania *Bhagawadgity* i w której do wyzwolenia można dążyć poprzez *karma-margę* (drogę czynu), *dźniana-margę* (drogę poznania) oraz *bhakti-margę* (drogę pobożności). Ujęcie *bhakti* jako „ufnej miłości do Boga” jest dosyć adekwatnym opisem zjawiska stanowiącego potężny nurt pobożności afektywnej, który od średniowiecza w jakiś sposób wpłynął na większość form hinduizmu. *Karma-marga* jednak oznacza raczej praktykę starannego wykonywania obowiązków bez

<sup>76</sup> G.D. Flood, *An Introduction to Hinduism*, s. 58–65.

przywiązania do owoców własnego działania niż praktyki ascetyczne, a *dźniana-marga* z kolei związana jest bardziej z wiedzą i poznaniem niż z medytacją. Dla ascezy zwykle stosuje się pojęcia *tapas* (żar), a dla medytacji *dhjana* (skupienie), przy czym te rzeczywistości czasami się przenikają. Po raz kolejny odnalezienie „ascezy” i „medytacji” w hinduizmie obok *bhakti* jest raczej wynikiem szukania elementów znanych i cenionych przez chrześcijan (warto zauważyć, że nie ma tu mowy o, na przykład, kulcie lub czystości rytualnej, które dla samych wyznawców mają często o wiele większe znaczenie).

Z powyższej analizy wynika, że hinduizm został przedstawiony starannie i z troską, niemniej programowo wydobyto te jego cechy, które są zrozumiałe i „atrakcyjne” dla chrześcijan i które pomogą im tradycję hinduizmu docenić.

Podobna sytuacja dotyczy fragmentu NA 2b na temat buddyzmu. Według Deklaracji buddyzm „w różnych swych formach uznaje radykalną niewystarczalność tego zmiennego świata” i naucza „drogi, poprzez którą, w duchu pobożności i ufności, ludzie mogliby osiągnąć albo stan doskonałego wyzwolenia, albo dojść, czy własnymi wysiłkami, czy też wsparci wyższą pomocą, do najwyższego oświecenia”. Istotny wkład w sformułowania tekstu w trzeciej redakcji dokumentu miał, jak wspomniano, Paul Pfister, niemniej jednak w czwartej redakcji ów fragment został znacząco zmodyfikowany, co było w dużej mierze owocem pracy jezuita Heinricha Dumoulina, który formalnie nie należał do grona *periti*, ale jako specjalista Sekretariatu ds. Niechrześcijan został poproszony o opracowanie tego wątku<sup>77</sup>.

Dumoulin pracował jako misjonarz w Japonii i na jego formację i dzieło znacząco wpłynął jego współbrat, Hugo Enomiya-Lassalle, który był pionierem dialogu z buddyzmem zen w Kościele katolickim. Już nieco wcześniej o buddyzmie pisali autorzy tacy jak Henri de Lubac, niemniej jednak Lassalle był praktykiem i studiował pod

<sup>77</sup> Zob. J.W. Heisig, *Editor's Introduction*, „A Tribute to Heinrich Dumoulin (special issue of the Japanese Journal of Religious Studies)” 1985, t. 12, nr 2–3, s. 113.

kierunkiem mistrza zen, stając się sam później certyfikowanym nauczycielem zen. W 1958 r. wydał swe kluczowe dzieło *Zen: A Way to Enlightenment*, po czym otrzymał zakaz dalszego publikowania w tym temacie, swoją działalność kontynuował jednak po Soborze. Choć Lassalle nie pracował nad tekstem *Nostra aetate* wprost, jego twórczość wpłynęła na tekst pośrednio, poprzez wysiłek Dumoulina<sup>78</sup>.

Spod pióra Dumoulina wyszedł też pierwszy kluczowy komentarz po Soborze do wątku o buddyzmie w *Nostra aetate*, analogiczny do tekstu Papaliego o hinduizmie<sup>79</sup>. Choć później Dumoulin miał się wypowiedzieć, że z perspektywy czasu podszedłby do sformułowania fragmentu w NA 2b inaczej<sup>80</sup>, jego komentarz pozwala zrozumieć, dlaczego konieczna okazała się znacząca modyfikacja tekstu w trzeciej redakcji. W pierwotnej wersji brakowało wzmianki o „różnych formach” buddyzmu i zamiast bardziej subtelnej rozwinięcia wzmianki o wielości „dróg” w buddyzmie powiedziano tylko, że „dzięki wyrzuczeniu i oczyszczeniu ludzie mogą się uwolnić od rzeczy przemijających i osiągnąć stan wiecznego odpoczynku”<sup>81</sup>. Takie sformułowanie uwzględniałoby tylko jeden wąski aspekt buddyzmu, którym są praktyki ascetyczne, a na dodatek mogłoby sugerować, że ich celem jest jakiś „trwały spokój”, co nie odpowiada obrazowi dążeń ostatecznych właściwie w żadnym z nurtów buddyzmu. Trudno się jednak dziwić, ponieważ próba zwięzłego przedstawienia buddyzmu w jednym zdaniu sama w sobie jest sprawą kłopotliwą.

Buddyzm bowiem, podobnie jak hinduizm, jest kategorią trudną do zdefiniowania, odnoszącą się do rodziny bardzo zróżnicowanych tradycji<sup>82</sup>. Podobnie jak w przypadku hinduizmu, w czasach Sobor-

<sup>78</sup> Zob. M. Gronchi, P. Trianni, *Nostra aetate. Introduzione e commento*, s. 532.

<sup>79</sup> Zob. H. Dumoulin SJ, *Excursus on Buddhism*, s. 145–150.

<sup>80</sup> Zob. J.W. Heisig, *Editor's Introduction*, s. 113.

<sup>81</sup> Zob. *Acta synodalia. Volumen IV: Periodus quarta. Pars IV: Congregationes generales CXLVI–CL*, s. 691.

<sup>82</sup> Na temat trudności z definicją buddyzmu zob. M. Southwald, *Buddhism and the Definition of Religion*, “Man: New Series” 1978, t. 13, nr 3, s. 362–379.

ru na Zachodzie bardziej znana była buddyjska refleksja filozoficzna powiązana z życiem monastycznym, niż „żywy” buddyzm związany z określonymi środowiskami kulturowymi. Nawet współcześnie zresztą opracowania antropologiczne i historyczne, które uwzględniałyby badania terenowe dotyczące praktyk konkretnych społeczności buddyjskich, są dużo rzadsze niż studium tekstów i doktryn. Dwie szkoły buddyjskie nie przedstawiają nauczania w taki sam sposób i trudno doszukiwać się jakiegoś „buddyzmu w czystej postaci”. Taki buddyzm nigdy nie istniał, ponieważ owa tradycja zawsze wchodziła w interakcję z innymi nurtami i „wtapiała się” w jakąkolwiek kulturę, w której właśnie się znalazła. Buddyzm bowiem jest tradycją na wskroś praktyczną, uznającą za akceptowalne wszelkie wierzenia lub zwyczaje, które wprost nie przeszkadzają w dążeniu do wyzwolenia<sup>83</sup>.

Wspólnym mianownikiem różnych nurtów buddyzmu jest jakieś odniesienie do Siddharthy Gautamy (prawd. przełom VI/V wieku p.n.e.) zwanego Buddą. Geneza buddyzmu dokonała się na tle pesymistycznego obrazu świata, w którym człowiek jest uwikłany w przemijalność i nie może się wyrwać z kręgu kolejnych zrodzeń. Punktem wyjścia stały się „cztery szlachetne prawdy”, które stwierdzają, że istnieje cierpienie (w pali *dukkha* – w znaczeniu doświadczenia przemijalności), że jego źródłem jest pragnienie (w pali *tanha* – w znaczeniu przywiązania do tego, co przemija), że cierpienie zanika, kiedy wygasa pragnienie, i że drogą do tego celu jest „ośmioraka ścieżka” właściwego spojrzenia i postępowania wskazana przez Buddę. Buddyzm jest tradycją przede wszystkim ukierunkowaną soteriologicznie i indywidualistycznie. W centrum jest dążenie do wyzwolenia się z aktualnego stanu rzeczy, które jest osiąganе przede wszystkim poprzez transformację myśli, dlatego praktyki są podporządkowane temu celowi (choć różne formy „żywego” buddyzmu jako religii osadzonej w konkretnym kontekście kulturowym zawierają też wiele ry-

<sup>83</sup> Zob. L.S. Cousins, *Buddhism* [w:] *The Penguin Handbook of the World's Living Religions*, J.R. Hinnells (ed.), Penguin, London 2010, s. 371–372.

tuałów i wierzeń związanych ze sprawami bardziej „przyziemnymi”<sup>84</sup>. Zwykle mówi się o „trzech klejnotach” buddyzmu w znaczeniu trzech kluczowych aspektów – są nimi *budda* (każda istota, która osiągnęła przebudzenia), *dharma* (jako zbiór doktryn i praktyk prowadzących do celu) i *sangha* (wspólnota, która ułatwia dążenie do celu).

W ramach buddyzmu rozróżnia się dwie zasadnicze rodziny tradycji, nazywane zwykle *therawada* („nauka starszych”) i *mahajana* („wielka droga”), na gruncie której powstały również takie odmiany buddyzmu jak tybetańska *wadžrajana* oraz japoński *zen*. W *therawadzie* zasadniczo odrzucane jest istnienie jakiegoś Absolutu na sposób zachodniej idei Boga. Wyzwolenie rozumiane jest jako *nirwana*, co można przetłumaczyć jako „wygaśnięcie” w znaczeniu zniknięcia pragnienia będącego wynikiem dostrzeżenia prawdziwego stanu rzeczy, którego konsekwencją jest ustanie indywidualnej egzystencji w kręgu kolejnych zrodzeń. Choć buddyzm na ogół nie uznaje istnienia jakiegoś odpowiednika duszy rozumianej jako nieredukowalne centrum osoby ludzkiej, soteriologia buddyzmu nie jest nihilistyczna. *Nirwana* określana jest w sposób czysto negatywny, poprzez to, czego w owym doświadczeniu już więcej nie ma, niemniej jednak nie jest powiedziane, że człowiek po jej osiągnięciu obraca się w nicość – buddyzm jest drogą praktyczną, dlatego przedstawione są środki potrzebne do celu, nie zaś jakaś abstrakcyjna refleksja nad jego naturą. Dla *therawady* charakterystyczna jest indywidualistyczna droga poprzez własny wysiłek – wszelkie struktury wspólnotowego życia monastycznego mają pomagać jednostkom w dążeniu do celu – i podkreślenie tego, że Budda był tylko człowiekiem, który osiągnął *nirwanę*, w związku z czym nie ma z nim żadnej relacji ani kontaktu.

*Mahajana* rozwinęła się w wielu odmianach, natomiast jedną z zasadniczych różnic względem starszych form buddyzmu jest rozumienie celu drogi bardziej jako oświecenia lub doskonałego przebu-

<sup>84</sup> Por. P. Williams, A. Tribe, *Buddhist Thought: A Complete Introduction to the Indian Tradition*, Routledge, London/New York 2000, s. 2n.

dzenia (*sambodhi*), które prowadzi do osiągnięcia najwyższej mądrości i najgłębszego współczucia. Jedną z kluczowych różnic jest przekonanie o istnieniu *bodhisattwów*, czyli wyznawców, którzy osiągnęli przebudzenia, ale ze współczucia względem innych istot oddalają swoje „wygaśnięcie” i przychodzą im z pomocą (co też oznacza, że z *bodhisattwami* można mieć kontakt). Z tej przyczyny wyznawcy mahajanowych idei czasami nazywali starszą formę nieco pejoratywnie „małą drogą” (*hinajana*), ze względu na jej nacisk na indywidualistyczne dążenie do „wygaśnięcia” poprzez własny wysiłek<sup>85</sup>. *Wadžrajana* z kolei przyjęła wiele elementów magicznych oraz praktyk i idei tantrycznych, a *zen* podkreśla doświadczenie bezpośredniego oświecenia osiąganego na drodze medytacji i paradoksalnych aforyzmów nazywanych *koany*.

Właśnie w odniesieniu do tych rozróżnień Dumoulin wyjaśnia poszczególne elementy fragmentu z NA 2a. Z powyższego opisu wynika, że uzupełnienie wątku o „różnych formach” buddyźmu było jak najbardziej zasadne i że wskazanie doświadczenia „radikalnej niewystarczalności zmiennego świata” jako punktu zbieżnego dla różnych nurtów buddyźmu jest adekwatne. Według Dumoulina także przedstawienie buddyźmu w NA 2 jako drogi podejmowanej „w duchu pobożności i ufności” (*animo devoto et confidente*) odnosi się do cechy charakterystycznej dla wszystkich odmian owej tradycji. Choć w buddyźmie zasadniczo nie ma odniesienia do osobowego Boga, zaufanie, że nauczanie Buddy przedstawia „rzeczy, takie jakie są”, jest dla drogi do oświecenia kluczowe. Ponadto, w tradycji mahajanowej istotne znaczenie ma współczucie i miłosierdzie względem innych istot żywych, a *bodhisattwowie* są wzywani w aktach kultu lub medytacji, w związku z czym bez zastrzeżeń można tu zastosować pojęcie pobożności, nawet jeśli mamy do czynienia z tradycją nieisteistyczną<sup>86</sup>.

Pozostałe sformułowania w NA 2b według Dumoulina świadczą z kolei o odmiennych punktach wyjścia do dialogu z różnymi for-

<sup>85</sup> Por. L.S. Cousins, *Buddhism*, s. 386–388.

<sup>86</sup> Por. H. Dumoulin, *Excursus on Buddhism*, s. 146.

mami buddyzmu. Wątek o drodze dążącej do „osiągnięcia stanu doskonałego wyzwolenia” najbliższej opisuje praktykę *therawady*, w której zasadniczym celem jest indywidualne „wygaśnięcie”. Droga do „najwyższego oświecenia” stanowi zaś odniesienie do tradycji *mahajany*, przy czym, jak wyjaśnia Dumoulin, wzmianka o dążeniu do celu „własnymi wysiłkami” lub przez „wsparcie wyższej pomocy” odnosi się do dwóch tendencji pojawiających się w północnym buddyzmie<sup>87</sup>. Pierwsza, obecna szczególnie w szkołach *zen*, polega na postępowaniu poprzez „własną siłę” (po japońsku *jiriki*). W drugiej wyznawcy uciekają się do „innej siły” (*tarikī*), co jest charakterystyczne, na przykład, dla Szkoły Czystej Krainy, w której praktyka skupia się na wzywaniu miłosierdzia Buddy Amitabhy i dążeniu do odrodzenia się w jego „czystej krainie”<sup>88</sup>.

Choć fragment na temat buddyzmu w NA 2 wydaje się precyzyjniej ujmować ważne aspekty danej religii niż wątek o hinduizmie, także w tym przypadku, zgodnie z zamierzeniem Deklaracji, chodzi bardziej o wskazanie płaszczyzn dla dialogu niż o jak najbardziej realistyczne przedstawienie buddyzmu. Jako ogólny fundament dialogu z buddyzmem wskazane zostało doświadczenie przemijalności świata oraz soteriologiczne ukierunkowanie, co rezonuje z różnymi nurtami ascetycznymi w chrześcijaństwie oraz szczególnie z życiem monastycznym. Dlatego nie jest zaskakujące, że posoborowa praktyka dialogu z buddyzmem rozwijała się przede wszystkim w kontekście dialogu monastycznego i skupiała się szczególnie na różnych formach medytacji. W Deklaracji jednak nie uwzględniono w ogóle aspektów rytualnych lub społeczno-kulturowych buddyzmu, które także mogłyby stanowić płaszczyznę spotkania. Szczególnie można ubolewać nad tym, że nie wspomniano wprost o wątku współczucia i miłosierdzia

<sup>87</sup> W ten sposób też wyjaśniono zmianę w komentarzu do poprawki – zob. *Acta synodalia. Volumen IV: Periodus quarta. Pars IV: Congregationes generales CXLVI–CL*, s. 701.

<sup>88</sup> Por. H. Dumoulin, *Excursus on Buddhism*, s. 146.

oraz odpowiedzialności za inne stworzenia w drodze do oświecenia, który stanowi charakterystyczną cechę w nurtach *mahajany* i który także mógłby się stać punktem wyjścia do dialogu.

Znaczący jest jednak przede wszystkim sam fakt uwzględnienia buddyzmu w Deklaracji. Do dzisiaj można bowiem w środowiskach chrześcijańskich spotkać się z przekonaniem, że buddyzm to tylko pewien system filozoficzno-etyczny, nie zaś religia odnosząca się do celu ostatecznego człowieka i domagająca się egzystencjalnego zaangażowania. Zamieszczenie buddyzmu w *Nostra aetate* wskazuje na to, że został on przez Kościół rozpoznany jako religia i jako taki może stać się partnerem w dialogu międzyreligijnym.

Ostatnie zdanie fragmentu NA 2b odnosi się do „pozostałych religii rozsianych na całym świecie”, która starają się „na różne sposoby zaradzić niepokojowi ludzkiego serca”, proponując „drogi, czyli doktryny i reguły życia” oraz „święte obrzędy”. Religie są tu zatem ujęte jako odpowiedź na ludzkie pragnienia i zostają w nich podkreślone doktryna, zasady i rytuał. Nie uwzględniono natomiast aspektu społecznego ani znaczenia religii dla budowania relacji między ludźmi oraz innych aspektów. Po raz kolejny Deklaracja zdradza pewną teorię religii wpisującą się w „linię Daniélou”, w której religie stanowią wyraz ludzkich poszukiwań oraz pewnej intuicji nadprzyrodzoności wyrażającej się w systemach wierzeń i praktyk. Użyte sformułowania są jednak na tyle otwarte, że nie wykluczają ewentualnej reinterpretacji całej perspektywy z uzupełnieniem pominiętych wątków oraz uwzględnieniem refleksji, która odniosłaby się także do pytania o rolę religii w zbawieniu wyznawców lub o stosunek religii do Objawienia.

### Afirmacja wartościowych elementów religii (2c)

Fragment 2c określa, w jaki sposób Kościół powinien się odnosić do innych religii, co, wraz z NA 2e, czyni go samym centrum Deklaracji określającej stosunek Kościoła do religii niechrześcijańskich. Rozpoczyna się on zdaniem stwierdzającym, że „Kościół katolicki nic nie

odrzuca z tego, co w tych religiach prawdziwe jest i święte”. To zdanie pojawiło się w trzeciej redakcji tekstu i pozostało bez zmian w redakcji czwartej (dopiero drugie zdanie dotyczące obowiązku głoszenia Chrystusa zostało ostatecznie przesunięte nieco dalej). Nawiązuje ono do poprzedniego fragmentu, który mówi o wszystkich „pozostałych religiach”, dlatego można go traktować jako wyraz nauczania Kościoła na temat religii niechrześcijańskich w ogóle.

Kluczowy wątek dotyczący tego, co „prawdziwe i święte”, łątwo można skojarzyć z LG 16, które wspomina o obecności „dobra i prawdy” u niechrześcijan jako o przygotowaniu do Ewangelii. Ów temat pojawił się właśnie przy okazji dyskusji na temat schematu Konstytucji o Kościele podczas II sesji Soboru w 1963 r. – szczególnie niektórzy biskupi francuscy dążyli bowiem do tego, by w punkcie na temat niechrześcijan znalazło się określenie *quidquid enim veri et boni* („prawdziwe i dobre”). Później abp Casimiro Morcillo González w jednym z przemówień stwierdził, że co jest u niechrześcijan „dobre, prawdziwe i piękne” (*quid boni, quid veri, quid pulchri*), pochodzi od Boga<sup>89</sup>. Nie jest tu jeszcze wprost mowa o tym, co „święte” w religiach, niemniej pośrednio poprzez takie wyrażenie wprost powiązано wszelkie dobro znajdujące się u niechrześcijan z działaniem Boga. Kluczowy kontekst dla tego wątku stanowi wspomniany już fragment encykliki *Ecclesiam suam* Pawła VI, w którym zaznaczono, że nie należy się „odnosić z brakiem szacunku do wartości duchowych i moralnych, które tkwią w różnych religiach”<sup>90</sup>. Z kolei dekret *Ad gentes divinitus* wspomina o tym, że wszystko, co dobre u „narodów”, zostaje oczyszczone i podniesione przez Ewangelię (AG 9). *Nostra aetate* uzupełnia ową perspektywę, mówiąc wyraźnie, że w religiach są także elemen-

<sup>89</sup> *Acta synodalia. Volumen II: Periodus secunda. Pars I: Congregationes generales XXXVII–XXXIX*, s. 350; por. R. Vázquez Jiménez, *Comentario al declaración „Nostra aetate”*, s. 686.

<sup>90</sup> Paweł VI, Encyklika „*Ecclesiam suam*”, nr 108.

ty „święte”, co oznacza, że owe „dobro i prawda” pochodzą od Boga i w jakiś sposób dają o Nim świadectwo.

Drugie zdanie NA 2c mówi, że Kościół „ze szczerym szacunkiem przypatruje się owym sposobom działania i życia, owym nakazom i doktrynom” i że chociaż pod wieloma względami „różnią się one od tych, które sam przestrzega i zaleca, nierzadko odbija się w nich promień tej Prawdy, która oświeca wszystkich ludzi”<sup>91</sup>. Źródło tego wątku jest już w *Declaratio altera* 33 (czyli druga redakcja tekstu), gdzie analogiczne sformułowanie poprzedza określenie motywacji, którą jest „miłość do braci”<sup>92</sup>. W ostatecznej wersji dokumentu delikatnie dostosowano tekst i tak naprawdę osłabiono jego wydźwięk. Po pierwsze, zaznaczono, że religie „nieradko” (*haud rare*) odbijają promień Prawdy (w trzeciej redakcji religie po prostu go odbijały, bez uściślenia, że nie zawsze to czynią). Po drugie, w trzeciej redakcji znajdowało się zdanie wprowadzające: „Poznawszy rozmaite środki zbawienia, [Kościół ze szczerym szacunkiem...]” (*de variis salutis dispositionibus edocta*). Zawierało ono odnośnik do Ireneusza z Lyonu<sup>93</sup>, który dotyczył następującego fragmentu *Adversus haereses*:

[Jest] jeden i ten sam Bóg Ojciec, a Jego Słowo stale towarzyszy rodzajowi ludzkiemu, i to za pomocą różnorodnych środków. Dokonuje wiele: zbawia od początku tych, którzy się zbawiają – to ci, którzy miłują Boga i na swój sposób idą za Jego Słowem<sup>94</sup>.

<sup>91</sup> Dla szczegółowego omówienia tego fragmentu zob. R. Vázquez Jiménez, *Comentario al declaración „Nostra aetate”*, s. 685–693.

<sup>92</sup> Zob. *Acta synodalia. Volumen III: Periodus tertia. Pars II: Congregationes generales LXXXIII–LXXXIX*, s. 329.

<sup>93</sup> Zob. *Acta synodalia. Volumen III: Periodus tertia. Pars VIII: Congregationes generales CXXIII–CXXVII*, s. 641, przypis nr 5; por. Ireneusz z Lyonu, *Adversus haereses*, IV.28.2.

<sup>94</sup> Zob. Ireneusz z Lyonu, *Adversus haereses* IV.28.2, za: Ireneusz z Lyonu, *Chwałą Boga żyjący człowiek*, J. Comby, D. Singles (eds.), W. Myszor (tłum.), Cerf/Kairos/M/Znak, Kraków, 1999, s. 109–110.

Owo zdanie o „rozmaitych środkach zbawienia” również zostało wraz z przypisem usunięte na życzenie ojców ze względu na niejednoznaczność i obawę przez niewłaściwą interpretacją<sup>95</sup>. Choć owe sformułowania zostały ostatecznie wykreślone, wskazują na perspektywę inspirowaną myślą patrystyczną, która podkreśla, że zbawcze działanie Boga w historii zbawienia nie ogranicza się tylko do ludzi ochrzczonych i wyznawanej przez nich religii.

Deklaracja mówi o „szczerym szacunku” (*sincera observantia*) dla religii niechrześcijańskich. Znaczące jest, że podmiotem wyrażającym szacunek jest sam Kościół. Wzmianka o Kościele pojawiła się dopiero w trzeciej redakcji i wskazuje na to, że chodzi ogólnie o postawę, którą Kościół powinien przyjmować, teraz i w przyszłości. Jest to o tyle znaczące, że Kościół nie zawsze podchodził do niechrześcijan z szacunkiem, dlatego pośrednio można się w tym miejscu dopatrywać także oceny pewnych trudnych wydarzeń z historii, które zostały opisane w rozdziale pierwszym. Ów szacunek powinien dotyczyć „sposobów działania i życia, nakazów i doktryn”, co można potraktować jako opisowe określenie tego, jak ojcowie Soboru ujmują religie (kolejny raz nie ma tu wyraźnej wzmianki o rytuałach).

Kolejny fragment mówi o tym, że pomimo różnic względem praktyk i doktryn chrześcijańskich, religie mogą „odbijać promień Prawdy, która oświeca wszystkich ludzi”. *Declaratio altera* wprost dodawała „każdego człowieka, gdy na świat przychodzi” i odnosiła ów tekst do Prologu Czwartej Ewangelii (J 1, 9). Choć prolog stanowi właściwy kontekst biblijny owego zdania, w ostatecznej wersji, zgodnie z założeniami Deklaracji, zastosowano bardziej uniwersalistyczny język bez wyraźnego odniesienia do Chrystusa. Zasadniczym źródłem inspiracji dla owej idei stał się jednak wspomniany już fragment orędzia wielkanocnego Pawła VI z 29 marca 1964 r., w którym papież zaznaczył, że

<sup>95</sup> Zob. *Acta synodalia. Volumen IV: Periodus quarta. Pars IV: Congregationes generales CXLVI–CL*, s. 702.

„każda religia ma w sobie przebłytki światła... [i] jest świtem wiary”<sup>96</sup>. Jak zauważają Gronchi i Trianni, właśnie Pawłowi VI zawdzięczamy zasadnicze zdanie tego punktu stanowiące „architrav całej deklaracji”<sup>97</sup>. *Nostra aetate* po raz kolejny akcentuje to, co jest w religiach odbierane jako pozytywne i bliskie chrześcijaństwu. Świadczy o tym także odrzucenie poprawki, która sugerowała, by po wzmiance o tym, że religie różnią się od doktryny chrześcijańskiej, dopisać „zwłaszcza jeśli dotyczą kultu bałwochwalczego” – propozycji nie przyjęto z uzasadnieniem, że wyraźne potępienie idolatrii jest tu niepotrzebne<sup>98</sup>.

Ważny kontekst dla zrozumienia tego fragmentu i jego zakorzenienia w myśli patrystycznej stanowi wątek, który pojawił się w nr 10 drugiego schematu o Kościele wraz z przypisem 38<sup>99</sup>. Ów fragment roboczej wersji konstytucji o Kościele, odnoszący się do „przygotowania do Ewangelii”, był w pierwotnej wersji zakończony wzmianką o „świele danym przez Boga, który od początku świata skutecznie zamierza zbawienie wszystkich ludzi”, która została w ostatecznej redakcji usunięta, ale pomogła ukształtować perspektywę *Nostra aetate*. W przypisie autorzy schematu szczegółowo omawiali cztery wątki teologii patrystycznej, mianowicie: przygotowanie ewangeliczne, ideę ziaren Słowa, podobieństwo między Bogiem a człowiekiem i „Boską pedagogię”, oraz wymieniają kilku Ojców Kościoła (m.in. Euzebiusza z Cezarei, Justyna, Tertuliana, Augustyna i Ireneusza). Choć tego opracowania ostatecznie nie uwzględniono i w *Lumen gentium* został tylko Euzebiusz ze swoim „przygotowaniem ewangelicznym”, geneza tego zagadnienia pokazuje, jaka teologia kształtowała soborowe nauczanie na temat niechrześcijan.

<sup>96</sup> Zob. Paolo VI, *Messaggio Urbi et Orbi* (29.03.1964).

<sup>97</sup> Zob. M. Gronchi, P. Trianni, *Nostra aetate. Introduzione e commento*, s. 535.

<sup>98</sup> Zob. *Acta synodalia. Volumen IV: Periodus quarta. Pars IV: Congregationes generales CXLVI–CL*, s. 702.

<sup>99</sup> Zob. *Acta synodalia. Volumen II: Periodus secunda. Pars I: Congregationes generales XXXVII–XXXIX*, s. 221, 228; por. R. Vázquez Jiménez, *Comentario al declaración „Nostra aetate”*, s. 688–689.

*Nostra aetate* nie mówi wprost o „ziarnach Słowa” i o innych wymienionych ideach patrystycznych, ale posługuje się obrazem światła Prawdy, które odbija się w religiach. „Światło” jest także metaforą często używaną w teologii patrystycznej i, na przykład, u Ireneusza z Lyonu, mocno nawiązującego do teologii Janowej, jest ono analogiczne z życiem. Pośrednio zatem można wzmiankę o „promieniu Prawdy” z NA 2c interpretować chrystologicznie i odnieść ją do dawnej patrystycznej refleksji obecnej szczególnie u Justyna i Ireneusza, która zakłada działanie Słowa w całej historii człowieka od stworzenia świata.

Wątek o Prawdzie odbijającej się w religiach okazuje się znaczący również ze względu na jego uniwersalistyczny i społeczny charakter. W przeciwieństwie do *Lumen gentium*, które mówi o zbawieniu niechrześcijan jako jednostek, NA 2c mówi o szacunku dla wartościowych elementów religii jako takich. W konsekwencji cała perspektywa pośrednio dotyka pytania o zbawczą wartość samych religii. Sformułowania Deklaracji można interpretować zarówno po „linii Daniélou” (w tym znaczeniu, że religie zawierają „ziarna Prawdy”, ale same w sobie są po przyjsciu Chrystusa bezużyteczne w zbawieniu swoich wyznawców), jak i po „linii Rahnera”, w której religie są traktowane jako pewnego rodzaju „kanały dla łaski”, którą Bóg udziela ludziom przez Chrystusa. Dokument Międzynarodowej Komisji Teologicznej *Chrześcijaństwo i religie*, który omawiamy w rozdziale piątym, zaznacza jednak, że przynajmniej na poziomie nauczania samego Soboru pytanie, czy religie jako takie mogą mieć znaczenie w stosunku do zbawienia, pozostaje otwarte<sup>100</sup>.

Ten sam dokument, w nawiązaniu do pneumatologicznie ukierunkowanej encykliki *Redemptoris missio* Jana Pawła II, stwierdza, że ze względu na wyraźne uznanie obecności Ducha Świętego,

---

<sup>100</sup> Zob. Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Chrześcijaństwo i religie* (1997), nr 81 (szczegółowe omówienie tych kwestii wraz z bibliografią – zob. rozdział 5).

u niechrześcijan nie można wykluczyć możliwości, że również religie te jako takie pełnią pewną funkcję zbawczą<sup>101</sup>. Z tego wynika, że otwarcie na możliwość uznania pewnej zbawczej roli religii niechrześcijańskich można dostrzec także w posoborowym nauczaniu magisterialnym, nie tylko w refleksji teologicznej. Luis F. Ladaria zaznacza jednak, w odniesieniu do pytania o uniwersalizm działania Ducha, że według Nowego Testamentu Duch Święty udzielany jest zawsze jako Duch zmartwychwstałego Pana i że nie ma zbawczej obecności Ducha bez powiązania z Chrystusem<sup>102</sup>. Przy takim założeniu można stwierdzić, że perspektywa *Nostra aetate* oraz jej recepcja w późniejszym nauczaniu Kościoła jest otwarta na uznanie jakiegoś rodzaju zbawczej wartości samych religii, niemniej jednak tylko w paradygmacie chrystocentrycznym. Skrajnie pluralistyczne rozumienie jej sformułowań, dopuszczające inne zbawcze pośrednictwa całkowicie w oderwaniu od Chrystusa, można w tej perspektywie traktować jako nadinterpretacje.

### Obowiązek głoszenia Chrystusa (2d)

Kolejny fragment NA 2 dotyczy obowiązku głoszenia Chrystusa i również pochodzi z trzeciej redakcji tekstu. Dla zrównoważenia poprzednich, „dialogicznych” refleksji na temat religii NA 2d zaznacza, że Kościół „[g]łosi... i jest zobowiązany głosić Chrystusa, który jest «drogą, prawdą i życiem»”. To w Nim, według Deklaracji, ludzie „znajdują pełnię życia religijnego” i w Nim „Bóg wszystko pojednał ze sobą”. Owo zdanie jest odpowiedzią na życzenie ojców, by wyraźniej zaznaczyć zbawczą rolę Kościoła. Jego znaczenie można odczytać w odniesieniu do LG 17 oraz szczególnie do dekretu *Ad gentes divinitus* podkreślającego, że Kościół ze swojej natury jest misyjny (AG 2). Zdanie to stanowi przypomnienie, że zachęta do szacunku względem

<sup>101</sup> Zob. Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Chrześcijaństwo i religie* (1997), nr 84.

<sup>102</sup> Zob. L.F. Ladaria, *Jesus Christ, Salvation of All*, Convivium Press, Miami (FL) 2008, s. 116.

religii niechrześcijańskich oraz do współpracy z ich wyznawcami nie przeczy działalności misyjnej, lecz stanowi wyraz podstawowego zadania Kościoła, którym jest prowadzenie ludzi ku jedności z Bogiem i między sobą. Zgodnie z pastoralnym nastawieniem Soboru ustawia ono praktykę dialogu międzyreligijnego w kontekście misji, co zostanie później rozwinięte we wspomnianych już dokumentach: *Dialog i misja* oraz *Dialog i głoszenie*, które omówimy w rozdziale piątym.

Przy wzmiance o Chrystusie będącym „drogą, prawdą, i życiem” znajduje się wyraźny odnośnik do J 14, 6. Jest to jedno z dwóch miejsc w Deklaracji poza NA 4, które wyraźnie o Chrystusie wspomina, ustawiając uniwersalistycznie ukierunkowany styl dokumentu w perspektywie chrystologicznej. Chrystus jest rozpoznany jako ten, w którym „ludy znajdują pełnię życia religijnego”, co po raz kolejny przywołuje na myśl wielokrotnie cytowany już fragment AG 9, zgodnie z którym wszystko, co dobre, „znajduje się jako zasiew” u narodów i jest „oczyszczane, podnoszone i obracane na chwałę Bożą”. Znów mamy tu do czynienia z myślą po linii „teologii wypełnienia”, zakładającą w religiach obecność elementów prawdy i świętości, które zostają odzyskane i przemienione przez Chrystusa. Ostatni fragment tego akapitu, pokazujący Chrystusa jako tego, „w którym Bóg poєднаł wszystko ze sobą”, stanowi nawiązanie do 2 Kor 5, 18n i odnosi do kosmicznej, uniwersalistycznej chrystologii św. Pawła, która pokazuje zjednoczenie w Bogu przez Chrystusa jako ostateczny cel całego rodzaju ludzkiego.

Ową perspektywę podejmą późniejsze dokumenty w okresie posoborowym. Adhortacja Pawła VI *Evangelii nuntiandi* wprost powiąże teologię „nasion Słowa” obecnych w religiach z myślą Justyna Męczennika, a z kolei cytowana już encyklika Jana Pawła II *Redemptoris missio* uzupełni fundamenty położone na Soborze o akcent pneumatologiczny. Owe dokumenty stanowią jednak rozwinięcie nauczania soborowego. Jeśli wcześniej, w różnych okresach historycznych, działalność misyjna Kościoła miała charakter prozelityczny i nierzadko

prowadziła do „latynizacji” kultur rodzimych, Sobór Watykański II, jak zauważa Vázquez Jiménez, rozumie działalność misyjną jako oczyszczenie i wypełnienie tego, co obecne jest w kulturach, bez niszczenia ich i narzucania zachodniego stylu życia<sup>103</sup>.

### Zachęta do rozmów i współpracy (2e)

Jeśli fragment 2c określał właściwą postawę Kościoła względem innych religii, ostatni akapit NA 2 wskazuje na praktyczne konsekwencje takiego podejścia, do których należy postulat dialogu i współpracy. Ów fragment warto zacytować w całości i omówić po kolei jego poszczególne elementy:

[Kościół] zachęca zatem synów swoich, aby z roztropnością i miłością (*cum prudentia et caritate*) przez rozmowy i współpracę (*colloquia et collaborationem*) z wyznawcami innych religii, dając świadectwo wiary i życia chrześcijańskiego, uznawali, chronili i wspierali (*agnoscant, servant et promoveant*) owe dobra duchowe i moralne, a także wartości społeczno-kulturalne, które się u nich znajdują.

Ów tekst w znacznej mierze pochodzi z trzeciej redakcji tekstu z kilkoma poprawkami w czwartej redakcji. Po pierwsze, uzupełniono wątek o roztropności i miłości (w poprawce do tekstu sugerowano, by zapis brzmiał „w duchu spokojnym i ostrożnym”, niemniej komisja uznała za słuszne zachować wzmiankę o miłości, która była obecna w *Declaratio altera*). Po drugie, wzmianka o dawaniu świadectwa wiary i życia chrześcijańskiego zastąpiła pierwotny tekst, który zaznaczał, że jednocześnie należy dbać o „zachowanie integralności wiary katolickiej” (*salva integritate fidei catholicae*). Po trzecie, zachętę do chronienia i wspierania dóbr duchowych i moralnych u niechrześcijan uzupełniono stwierdzeniem, że należy je też „poznawać” lub „uznawać” (*agnoscere*). Wprowadzone poprawki wskazują na przejście od spojrzenia ostrożnego i nieco obronnego, do podejścia bardziej

<sup>103</sup> Por. R. Vázquez Jiménez, *Comentario al declaración „Nostra aetate”*, s. 696.

życzliwego, otwartego i podkreślającego rolę świadectwa, które lepiej harmonizuje z pozostałymi treściami Deklaracji<sup>104</sup>.

Sam początek NA 2e określa adresatów owej zachęty. Jeśli wcześniejszy tekst Deklaracji miał charakter uniwersalistyczny i zwracał się także do niechrześcijan, w tym miejscu odbiorcami stają się „synowie Kościoła”. Wezwanie do uznania dóbr duchowych u wyznawców innych religii dotyczy tu wprost chrześcijan-katolików. Ich podejście ma być nacechowane „roztropnością i miłością”, mają postępować poprzez „rozmowy i współpracę”, a jednocześnie dawać „świadectwo wiary i życia chrześcijańskiego”. Ten fragment nawiązuje poniekąd do NA 2d dotyczącego obowiązku głoszenia Chrystusa i stanowi podstawę posoborowego ujęcia relacji dialogu i misji. Choć głoszenie Chrystusa pozostaje kluczowym zadaniem Kościoła, zasadniczym środkiem oddziaływania w ramach działalności misyjnej staje się przede wszystkim świadectwo wiary i życia.

Z kolei środkiem dialogu są przede wszystkim „rozmowy i współpraca”, co wskazuje na praktyczne ukierunkowanie Deklaracji. Jak zauważają Gronchi i Trianni, można tu dostrzec pewną nieufność ojców Soboru wobec dialogu, który miałby na celu jakieś nierealne syntezy doktrynalne<sup>105</sup>. Znaczące jest, że słowem, które Deklaracja używa w odniesieniu do praktyki dialogu, jest wspomniane już w kontekście nauczania Pawła VI *colloquium*, które oznacza raczej wielostronną konwersację, do której są zaproszeni wszyscy ludzie, niż dialog międzyreligijny, jak go rozumiemy dzisiaj. Uznanie obecności „dóbr duchowych i moralnych” – to samo sformułowanie zawiera encyklika *Ecclesiam suam* – oraz „wartości społeczno-kulturalnych” u wyznawców innych religii kolejny raz wskazuje na afirmację pozytywnych elementów religijności u niechrześcijan. Te wątki stanowią świadectwo rozprawienia się z podejściem traktującym religie niechrześcijańskie

<sup>104</sup> Zob. *Acta synodalia. Volumen IV: Periodus quarta. Pars IV: Congregationes generales CXLVI–CL*, s. 692.

<sup>105</sup> Zob. M. Gronchi, P. Trianni, *Nostra aetate. Introduzione e commento*, s. 537.

jako co najwyżej „zło konieczne”, które kształtowało mentalność katolików przez wiele wieków.

Warto w tym kontekście zwrócić uwagę na dwie sprawy. Po pierwsze, w NA 2e wzmianka o „wartościach społeczno-kulturowych” wskazuje na rozumienie religii, które nie ogranicza się tylko do ogólnego odniesienia do transcendencji, lecz pozwala patrzeć na religie jako na zjawiska „ludzkie”, powiązane z życiem społecznym i aktywnością człowieka (to podejście później Jan Paweł II rozwinie m.in. w encyklice *Redemptoris missio*). Po drugie, wydaje się, że *Nostra aetate* idzie o krok dalej niż deklaracja *Dignitatis humanae*, uznająca prawo każdego człowieka do wolności religijnej i postępowania zgodnie z sumieniem (DH 1). NA 2e nie mówi bowiem tylko o uszanowaniu innych tradycji religijnych, lecz zachęca do ich „poznawania, ochrony i wspierania”, co wskazuje na aktywne zaangażowanie w popieranie wartości obecnych u niechrześcijan i docenienie ich. Zważywszy na wcześniejsze treści NA 2, nie należy tego jednak rozumieć jako zobowiązanie katolików do wspierania wszystkiego, co znajduje się w religiach niechrześcijańskich lub co sami ich wyznawcy uważają za wartościowe (każdy antropolog zresztą wie, że w świecie religijności ludzkiej można spotkać różne elementy transgresywne, związane z przemocą i uderzające w godność człowieka). Ów wątek raczej należy interpretować zgodnie z podstawowymi założeniami Deklaracji oraz po linii „teologii wypełnienia”: według autorów godne szacunku i rozwijania są te aspekty religii, które z perspektywy Objawienia mogą zostać przez katolików odczytane jako „odblaski Prawdy” i wskazywać na ukrytą obecność Chrystusa. Choć wskazówki zawarte w NA 2e są bardzo ogólne i pogłębiona refleksja zostanie podjęta dopiero w okresie posoborowym, właśnie ten fragment można uznać za autoryzującą praktyki dialogu międzyreligijnego w Kościele katolickim.

#### 4.4. O RELIGII ISLAMSKIEJ (3)

Trzeci, najkrótszy punkt *Nostra aetate* w schemacie przedstawionym do ostatecznego głosowania nosił tytuł „O religii islamskiej” (*De religione islamica*), dostosowany do tytułu punktu 4 „O religii żydowskiej”, choć w poprzedniej wersji zatytułowano go po prostu *De Musulmanis* („O muzułmanach”). Pod kątem treści fragment w aktualnym kształcie nadal odnosi się raczej konkretnie do relacji z muzułmanami niż do jakiegoś abstrakcyjnego opisu „religii islamskiej”. Tekst składa się z dwóch akapitów i powstał na etapie trzeciej redakcji przedstawionej na auli w listopadzie 1964 r., a z niewielkimi zmianami przetrwał aż do wersji ostatecznej. Jak zobaczyliśmy w rozdziale drugim, autorami NA 3 byli dominikanin Georges Anawati, Ojcowie Biali: Joseph Cuoq i Robert Caspar, oraz francusko-libański ksiądz Jean Corbon, znany też jako teolog liturgii i autor dzieła *L'Église des Arabes* (ta sama grupa brała udział w opracowaniu zdania dotyczącego muzułmanów z LG 16)<sup>106</sup>.

Choć jednym z powodów poszerzenia wzmianki o muzułmanach były napięcia związane z sytuacją polityczną na Bliskim Wschodzie i chęć zrównoważenia treści poświęconych Żydom, tekst stanowi owoc pogłębionej refleksji i został sformułowany przez ekspertów mających zarówno odpowiednie przygotowanie, jak i praktyczne doświadczenie kontaktu z wyznawcami islamu (Caspar i Anawati byli zresztą uczniami prekursora dialogu chrześcijańsko-muzułmańskiego Louisa Massignona – zob. rozdział pierwszy). Ważną rolę odegrała też interwencja Pawła VI, który miał w pewnym momencie zastrzec, że kiedykolwiek będzie w dokumentach poruszana sprawa żydów, należy się odnieść także do muzułmanów (istnieją zresztą spekulacje, że Paweł VI mógł należeć do sodalicii modlitewnej *Badaliya* założonej przez Massignona)<sup>107</sup>.

<sup>106</sup> Zob. G. D'Costa, *Vatican II: Catholic Doctrines on Jews and Muslims*, Oxford University Press, Oxford 2014, s. 171.

<sup>107</sup> Por. G. D'Costa, *Vatican II: Catholic Doctrines on Jews and Muslims*, s. 166.

Tło doktrynalne, na którym należy odczytywać treści NA 3, po raz kolejny stanowi odpowiedni fragment LG 16, który wypowiada się w taki sposób:

[P]lan zbawienia obejmuje także i tych, którzy uznają Stworzyciela, wśród nich głównie muzułmanów; oni bowiem wyznając, iż zachowują wiarę Abrahama, czczą wraz z nami Boga (*nobiscum Deum adorant*) jedyne i miłosiernego, który będzie sądził ludzi w dniu ostatecznym.

W tym zwięzłym zdaniu można wyodrębnić kilka wątków: Punktem wyjścia jest wiara w Boga jako Stworzyciela oraz określenie muzułmanów jako tych, którzy wiążą swoją wiarę z wiarą Abrahama. Jak zauważa Gavin D’Costa, pierwotna wersja tego fragmentu mówiła o muzułmanach jako o „synach Izmaela uznających Abrahama za ojca” oraz jako o tych, którzy „nie są całkiem obcy objawieniu patriarchów”, co jednak spotkało się z krytyką<sup>108</sup>. Wśród uczonych trwały bowiem dyskusje na temat możliwości historycznego powiązania muzułmanów z Izmaelem, oprócz tego wpisanie ich wprost w linię Abrahama wywoływało kwestię relacji muzułmanów do przymierza pochodzącego od Boga. Z kolei drugi fragment dotyczył pytania o niejasny stosunek islamu do Objawienia (dla niektórych ojców soborowych uznanie obecności Objawienia nadprzyrodzonego w islamie wiązało się z zaprzeczeniem prawdy o wcieleniu i Trójcy, co byłoby absurdalne)<sup>109</sup>. Celem Soboru nie było rozstrzygnięcie takich zawiłości w sprawach szczegółowych, dlatego opowiedziano się za sformułowaniem najbardziej ogólnym – w takim kluczu, jaki przyjęto również w deklaracji *Nostra aetate*.

Problem relacji islamu do Objawienia Sobór pozostawił otwarty (ta kwestia zostanie podjęta dopiero w posoborowej refleksji teologicznej). Nie określono także odniesienia muzułmanów do Abrahama

<sup>108</sup> Zob. *Acta synodalia. Volumen III: Periodus tertia. Pars I: Congregationes generales LXXX–LXXXII*, s. 190.

<sup>109</sup> Por. G. D’Costa, *Vatican II: Catholic Doctrines on Jews and Muslims*, s. 172.

oraz dziedzictwa Starego – i w konsekwencji Nowego – Testamentu. Z jednej strony, ze względu na obecność wątków biblijnych, islam bywał czasami w historii teologii chrześcijańskiej traktowany jako herezja wykrzywająca Objawienie. Z drugiej strony, właśnie powiązanie ze Starym i Nowym Testamentem czyni z islamu religię wyjątkowo bliską chrześcijaństwu. D’Costa wspomina zresztą o dziedzictwie siedemnastowiecznego teologa Juana de Lugo, który, odwołując się do koncepcji niepokonalnej nieświadomości, rozważał także u muzułmanów możliwość obecności wiary nadprzyrodzonej<sup>110</sup>. Niepokonalną nieświadomość u „wierzących w Boga” kierujących się sumieniem zakłada również *Lumen gentium*, dlatego odpowiedź na pytanie o rodzaj ich wiary oraz o stosunek islamu do Objawienia zależy tak naprawdę od tego, jak rozumiemy proces objawienia: czy jako ostrą dychotomię między objawieniem naturalnym a nadprzyrodzonym, czy też jako relację między ogólną i specjalną historią objawienia.

Kluczowym wątkiem fragmentu LG 16 o muzułmanach jest jednak wzmianka o tym, że wyznawcy islamu „czczą wraz z nami jednego Boga”. Tego szczegółu, który ma ważne znaczenie na poziomie doktrynalnym, nie ma w praktycznie i duszpastersko zorientowanej deklaracji *Nostra aetate*. Według D’Costy ojcowie Soboru, głosząc za tym sformułowaniem, wyrazili *de facto* swoje zdanie na temat Boga czczonego w islamie – mianowicie, że jest to jedyny, prawdziwy Bóg, którego czczą katolicy i który jest Stworzycielem i Sędzią<sup>111</sup>. Można się spotkać z krytyką takiej interpretacji, zgodnie z którą nie można twierdzić, że katolicy i muzułmanie czczą tego samego Boga, ponieważ chrześcijańska wiara trynitarna a ścisły monoteizm islamu na poziomie pojęciowym i doktrynalnym są nie do pogodzenia<sup>112</sup>. W takim

<sup>110</sup> Por. G. D’Costa, *Vatican II: Catholic Doctrines on Jews and Muslims*, s. 181–182.

<sup>111</sup> Zob. G. D’Costa, *Vatican II: Catholic Doctrines on Jews and Muslims*, s. 175.

<sup>112</sup> Por. np. K. Dučák, *Vyznávajú moslimovia kresťanského Boha?*, <http://www.priestornet.com/2018/01/vyznavaju-moslimovia-krestanskeho-boha.html> (dostęp: 12.07.2025).

kluczu wypowiedział się, na przykład, także egipski jezuita Samir Khalil Samir, zachęcając do ostrożności ze względu na różnice w rozumieniu pojęcia Boga i jego przymiotów w obu religiach<sup>113</sup>. Takie uwagi mogłyby być uzasadnione zwłaszcza w kontekście przemówienia Jana Pawła II do młodzieży muzułmańskiej w Casablance, gdzie papież powiedział wprost, że „czcimy *tego samego* Boga”<sup>114</sup>. Zgodnie z analizą podjętą przez Józefa Krupę w tym przypadku jednak nie rozstrzyga się, czy treść wiary i oddawanie czci w obu religiach są takie same – tu odpowiedź byłaby oczywiście przecząca – lecz czy po prostu u chrześcijan i muzułmanów chodzi o „tego” jednego Boga<sup>115</sup> (na co zgodnie z LG 16 można odpowiedzieć twierdząco). Być może zastrzeżenia po stronie chrześcijańskiej, przynajmniej w dyskursie popularnym, wynikają m.in. ze stosowania imienia Allah dla Boga w islamie także w językach zachodnich. Słowo *Allah* jednak w języku arabskim oznacza po prostu „Bóg” i jest używane zarówno przez muzułmanów, jak i przez arabskich chrześcijan (nie można go więc rozumieć jako „imię własne” Boga muzułmanów w taki sposób, jak, na przykład, imiona Kriszny lub Śiwy w odpowiednich nurtach hinduizmu).

Ten szczegół z LG 16 ma ważne konsekwencje teoretyczne i praktyczne. *Ad intra*, chrześcijanom ma ów fragment zakomunikować, że wiara muzułmanów ze wszystkich religii poza judaizmem najbliższa jest wierze chrześcijańskiej oraz że islamu i jego praktyk nie można traktować jako formy idolatrii. To w konsekwencji oznacza, że czymś niedorzecznym byłoby zalecanie – podczas obrzędów wtajemniczenia

---

<sup>113</sup> Por. S.K. Samir, *Pope Francis and his invitation to dialogue with Islam*, <https://www.asianews.it/news-en/Pope-Francis-and-his-invitation-to-dialogue-with-Islam-29858.html> (dostęp: 13.07.2025). Samir komentował tu encyklikę Franciszka *Evangelii gaudium*, nr 252, dany fragment encykliki jednak jest cytatem z LG 16.

<sup>114</sup> Zob. John Paul II, *Address to Young Muslims (19.08.1985)*, [https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/speeches/1985/august/documents/hf\\_jp-ii\\_spe\\_19850819\\_giovani-stadio-casablanca.html](https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/speeches/1985/august/documents/hf_jp-ii_spe_19850819_giovani-stadio-casablanca.html) (dostęp: 13.07.2025).

<sup>115</sup> Por. J. Krupa, *Christian and Muslim Faith in the Same God after the Second Vatican Council*, „Roczniki Teologiczne” 2023, t. 70, nr 3, s. 50.

chrześcijańskiego – osobom przygotowującym się do chrztu, które wcześniej wyznawały islam, wyrzeczenie się „Boga islamu” w ramach obrzędu wyrzeczenia się kultów pogańskich (tym bardziej wyrzeczenia się Muhammada, któremu monoteiści muzulmanie z założenia nie oddają kultu)<sup>116</sup>. *Ad extra*, dla perspektywy muzulmańskiej z kolei owo zdanie stanowi świadectwo, że chrześcijan nie należy podejrzewać o *szirk* (idolatrię) ani o *kufir* (niewiarę), ponieważ pomimo różnic wyznają jedynego, miłosiernego Boga. LG 16 w ten sposób ustanawia teologiczną płaszczyznę dla dialogu między chrześcijanami i muzulmanami, którego fundamenty zostaną szerzej opisane w NA 3.

### Wyrażenie uznania dla muzulmanów, opis islamu (3a)

Punkt NA 3 rozpoczyna się od zapewnienia, że „Kościół spogląda z szacunkiem (*cum aestimatione*) również na muzulmanów (*Muslimos*)...”. Między trzecią a czwartą redakcją poprawiono pierwotne określenie wyznawców islamu *Musulmanos* na *Muslimos* (to samo dotyczy także tytułu, który zmieniono na *religio islamica*). Powodem tego drobnego zabiegu była troska komisji o to, by stosować pojęcia jak najbliższe tym, których używają sami muzulmanie<sup>117</sup>. *Islam* w języku arabskim oznacza „oddanie się Bogu”, a *muslim* to ten, kto się Bogu poddaje, Deklaracja więc wyraża uznanie dosłownie względem „poddanych Bogu”. Znaczące jest także stwierdzenie „Kościół spogląda z szacunkiem...”. Kiedy jeden z ojców domagał się wykreślenia tego wątku z uzasadnieniem, że nie wszystko u muzulmanów jest godne docenienia, komisja odpowiedziała, nawiązując do LG 16, że mamy tu do czynienia z religią monoteistyczną i właśnie dlatego należy wyznawców islamu szanować<sup>118</sup>. W takich szczegółach widać

<sup>116</sup> Por. *Obrzędy chrześcijańskiego wtajemniczenia dorosłych*, nr 78–79, Księgaria św. Jacka, Katowice 1988, s. 44.

<sup>117</sup> Zob. *Acta synodalia. Volumen IV: Periodus quarta. Pars IV: Congregationes generales CXLVI–CL*, s. 703.

<sup>118</sup> Zob. *Acta synodalia. Volumen IV: Periodus quarta. Pars IV: Congregationes generales CXLVI–CL*, s. 703.

troskę komisji o to, by stworzyć jak najbardziej życzliwe warunki dla dialogu i uwzględnić też perspektywę drugiej strony – jak zresztą uważa specjalista od dialogu z islamem, dominikanin Joseph Ellul, autorzy NA 3 byli świadomi tego, że dokument w końcu przeczytają także muzułmanie, zarówno z kręgu kultury arabskiej, jak i z innych obszarów<sup>119</sup>. Już samo zdanie wprowadzające pokazuje zatem, że NA 3 stoi na antypodach podejścia i języka stosowanego przez katolików przez wiele wieków<sup>120</sup> – jak widzieliśmy w podrozdziale 1.9, przez znaczną część historii Kościoła nie spoglądał na muzułmanów z uznaniem i szacunkiem, dlatego zamieszczenie takiej wypowiedzi w deklaracji Soboru ma duże znaczenie.

Punkt 3 dalej opisuje muzułmanów jako „czcicieli jedynego Boga, żyjącego i samoistnego, miłosiernego i wszechmogącego, Stwórcy nieba i ziemi, który przemówił do ludzi”. Takie określenie Boga odnosi do klasycznych 99 atrybutów Boga z Koranu, które mają w islamie ważną rolę zarówno w refleksji teologicznej, jak i w pobożności. Klasycznym dziełem poświęconym tej tematyce jest, na przykład, traktat *Al-Maqṣad al-asnā fi sharḥ Asmā Allah al-ḥusnā* („Najwznioślejszy cel w wyjaśnieniu najpiękniejszych imion Boga”) sufijskiego mistyka Al-Ghazaliego (ok. 1058–1111)<sup>121</sup>. Lista owych imion pokazuje, że choć muzułmanie podkreślają transcendencję Boga, czymś niewłaściwym byłoby patrzenie na Boga islamu jako na odległego, niedostępnego, niezainteresowanego losem człowieka<sup>122</sup>. Za najważniejsze z owych atrybutów – oczywiście poza jednością Boga – można uznać te, które pojawiają się w formule *bismillah* „w imię Boga [miłosiernie-

<sup>119</sup> Zob. J. Ellul, *The Issue of Muslim-Christian Dialogue „Nostra Aetate” Revisited*, „Angelicum” 2007, t. 84, nr 2, s. 363.

<sup>120</sup> Zob. M. Gronchi, P. Trianni, *Nostra aetate. Introduzione e commento*, s. 541.

<sup>121</sup> Angielskie tłumaczenie – zob. Al-Ghazālī, *The Ninety-Nine Beautiful Names of God (Al-Maqṣad al-Asnā fi Sharḥ Asmā’ Allāh al-Ḥusnā)*, D.B. Burrell, N. Daher (tłum.), Islamic Texts Society, Cambridge (UK) 1992.

<sup>122</sup> Por. R. Vázquez Jiménez, *Comentario al declaración „Nostra aetate”*, s. 714–715.

go, *litościwego*]", która otwiera prawie wszystkie sury Koranu. Choć chrześcijaństwo i islam nadają takim określeniom nieco inne znaczenie, wszystkie przymioty Boga użyte w NA 3 obecne są w obu tradycjach, w związku z czym autorzy punktu, zgodnie z założeniem o szukaniu tego, co wspólne, uznali je za właściwy punkt wyjścia dla dialogu.

Pierwszy atrybut Boga z NA 3 odpowiada arabskiemu *al-Ahad* („jedyny”), które znajduje się na liście 99 „najpiękniejszych imion”. Uznanie jedyności Boga stanowi zasadniczą treść wyznania wiary zwanego *szahada*, które głosi, że „nie ma boga oprócz Boga, a Muhammad jest Jego prorokiem”, przy czym poprzez publiczne, świadome i celowe wypowiedzenie tego zdania człowiek formalnie staje się muzułmaninem. Z tej perspektywy chrześcijańska wiara w Trójcę lub twierdzenie, że „Jezus jest Bogiem”, mogą być postrzegane jako tryteizm lub idolatria. Jak jednak zauważa Joseph Ellul, poprzez częstsze kontakty z chrześcijanami muzułmanie współcześnie na ogół przyjmują, że wyznawcy Chrystusa nie wierzą w jakąś „triadę” bogów – zresztą nawet w samej tradycji islamskiej obecne były dyskusje na temat tego, czy monoteizm należy rozumieć w sensie numerycznym, czy też można mu nadać znaczenie bardziej relacyjne<sup>123</sup>. Monoteizm obu tradycji może więc mimo wszystko stanowić ważną płaszczyznę porozumienia.

Określenie Boga jako „samoistnego” obecne jest nie tylko w chrześcijaństwie, gdzie w teologii czerpiącej z metafizyki arystotelesowskiej Bóg jest *ipsum esse subsistens* („Bytem samoistnym”), ale także w Koranie, na przykład w surze 20:111 i 2:255. Tam Bóg jest opisany jako *al-Qajjum* – „samoistny”, „nieprzemijający”, „podtrzymujący wszystko”. W islamie owo imię Boga ma dwa znaczenia: po pierwsze, Bóg istnieje sam z siebie bez żadnej przyczyny zewnętrznej, a po drugie, Bóg podtrzymuje w istnieniu wszystkie stworzenia i rządzi nimi, a nic nie może istnieć bez Niego (warto zauważyć, że to ujęcie jest

<sup>123</sup> Zob. J. Ellul, *The Issue of Muslim-Christian Dialogue „Nostra Aetate” Revisited*, s. 369.

bardzo bliskie klasycznej chrześcijańskiej teologii scholastycznej)<sup>124</sup>. Z kolei imię *al-Hajj* („żyjący”, „wiecznie żywy”) pojawia się w surze 2:255 (w innych miejscach Koranu Bóg jest opisany też jako *al-Muhji*, „Dawca życia”). (Wszech)moc Boga w islamie opisana jest za pośrednictwem imion *al-Qadir* („[wszech]potężny”), *al-Aziz* („wszechmocny”, „chwalebny”) lub *al-Qawij* („mocny”, „wszechpotężny”). Tych i innych wezwań muzułmanie często używają w modlitwie w różnych sytuacjach i potrzebach.

Na szczególną uwagę zasługuje określenie z NA 3 „miłosierny”, któremu w islamie odpowiadają imiona *ar-Rahman* („miłosierny”) i *ar-Rahim* („litościwy”), będące, ze względu na otwierającą formułę *bismillah*, najczęstszymi określeniami Boga w Koranie. W popularnym dyskursie o islamie zwykle podkreśla się islamski monoteizm, rzadziej jednak mówi się o tym, że zgodnie z tradycją islamu Muhammad otrzymał misję, by opowiedzieć o Bogu „jedynym *miłosiernym*”. Według filozofa Muhammada Manzoora Malika właśnie koncepcja miłosierdzia powinna współcześnie stanowić „preludium” do studium islamu. Malik pokazuje na podstawie argumentów z Koranu i Sunny, że w islamie miłosierdzie jest kluczowym atrybutem Boga: miłosierdzie Boga obejmuje wszystko i jest dostrzegalne w stworzeniach i w naturze, z miłosierdzia Bóg udziela człowiekowi zbawienia i przebacza grzechy. Miłosierdzie powinno być także podstawową cnotą realizowaną przez wyznawców, którą sami mają praktykować, ale do której też mają zachęcać wszystkich ludzi<sup>125</sup>. Jest oczywiście różnica w teologicznym ujmowaniu miłosierdzia Bożego w obu tradycjach – na przykład, Samir Khalil Samir opisuje miłosierdzie Boga w islamie metaforą „bogacza pochylającego się nad biedakiem”. Miłosierdzie Boże w chrześcijaństwie ma wymiar bardziej kenotyczny ze względu

<sup>124</sup> Zob. J. Ellul, *The Issue of Muslim-Christian Dialogue „Nostra Aetate” Revisited*, s. 370.

<sup>125</sup> Por. M.M. Malik, *Mercy (Rahmah) as the Prelude to Islam*, „Prajñā Vihāra: Journal of Philosophy and Religion” 2024, t. 25, nr 1, s. 45–61.

na Chrystusa, w którym Bóg zstępuje na poziom człowieka i podnosi go do chwały<sup>126</sup>. Takie różnice jednak okazują się mniej dzielące na poziomie praktycznym, w związku z czym cnota miłosierdzia może służyć jako narzędzie do rozwoju współpracy między wyznawcami obu religii.

Bóg w NA 3 jest dalej opisany jako Stworzyciel nieba i ziemi, po czym pojawia się odnośnik do LG 16 oraz do wspomnianego już w rozdziale pierwszym listu papieża Grzegorza VII do Anzira (przypis został uzupełniony na wyraźne życzenie ojców). List przedstawia dialogiczne i pojednawcze podejście, uwzględnia perspektywę muzułmańskiego adresata i zawiera wątek o tym, że „wierzymy w jednego Boga, choć w różny sposób” (pośrednio zatem także w NA pojawia się przekonanie wyrażone wprost w LG 16). Także imię *al-Chaliq* („Stwórca”) jest jednym z 99 atrybutów Boga w islamie, niemniej odwołanie się do Boga jako Stworzyciela wpisuje się w dialogiczne założenia *Nostra aetate*, gdyż chodzi o określenie ogólne, wspólne dla wszystkich trzech wielkich „religii abrahamicznych”.

W szczególności godne uwagi jest ostatnie, siódme określenie Boga przywołane w NA 3, opisujące Go jako tego, który „przemówił do ludzi”. Tytuł „Przemawiający” nie pojawia się w tradycyjnym spisie 99 imion Bożych, niemniej sama koncepcja Boga komunikującego się w kierunku człowieka stanowi fundament islamu. Muzułmanie, podobnie jak chrześcijanie, traktują islam jako religię objawioną przez Boga, choć według klasycznego ujęcia Koran jest (dosłownie) niezmiennym słowem objawionym przez Boga, a Muhammad jest tylko przekazicielem, który nie miał wpływu na treść księgi. Muzułmanie jednak uznają, że Bóg już wcześniej zwracał się do ludzi przez proroków – do których zaliczają także Jezusa – a Muhammad traktowany jest jako „pieczęć proroków”. W NA 3, podobnie jak w LG 16, nie sprecyzowano jednak nauczania na temat relacji islamu do Objawienia chrześcijańskiego – z jednej strony, w Koranie spotykamy wiele

<sup>126</sup> Por. S.K. Samir, *Pope Francis and his invitation to dialogue with Islam*.

postaci biblijnych oraz treści bliskich nauczaniu Starego i Nowego Testamentu, z drugiej strony, islam jako religia, która powstała już po przyjsciu Chrystusa, nie przyjmuje doktryny o Trójcy i wcieleniu Boga w Jezusie, co dla chrześcijan stanowi pełnię i szczyt Objawienia. Tę problematykę NA 3 pozostawia otwartą, ograniczając się kolejny raz tylko do sformułowania, które dla obu tradycji jest zrozumiałe i które pokazuje Boga jako wchodzącego w interakcję z człowiekiem.

Motywację, a jednocześnie znaczenie zastosowania w NA 3 odpowiedników islamskich imion Bożych, odsłania świadectwo Roberta Caspara, jednego z członków podkomisji redagującej ów punkt, który wspominał, że kiedy z kolegami usłyszeli w arabskim Radiu Watykańskim relację o sformułowaniach z *Declaratio altera*, gdzie użyto określenia „Bóg osobowy”, zdali sobie sprawę, że muzułmanom arabskie tłumaczenie takiego terminu nic nie mówi albo może nawet zostać źle zrozumiane. Dlatego zaczęli się zastanawiać, jak problem rozwiązać, aż pomyśleli o surze 2:255 Koranu, mówiącej o Bogu właśnie jako o *al-Hajj* i *al-Qajjum* („żyjący i samoistny”) – postanowili więc użyć języka „imion Bożych”, by muzułmanie, kiedy usłyszą arabskie tłumaczenie Deklaracji, zostali poruszeni do głębi przez wezwania tak bliskie ich sercu. W NA 3 znajdujemy więc fragment, którego treści zostały zasadniczo zaczerpnięte z Koranu (czego, jak stwierdza D’Costa, z pewnością nie byli świadomi ojcowie głosujący o Deklaracji – łacińska forma bowiem w niczym nie odbiegała od języka normalnie używanego w teologii chrześcijańskiej)<sup>127</sup>.

Kolejny fragment NA 3 mówi o muzułmanach jako o tych, którzy „starają się poddawać z całej duszy ukrytym postanowieniom [Boga], tak jak poddał się Bogu Abraham”. Już wspominaliśmy, że

<sup>127</sup> Por. G. D’Costa, *Vatican II: Catholic Doctrines on Jews and Muslims*, s. 195; opublikowanie *Nostra aetate* rzeczywiście odbiło się echem także w środowiskach muzułmańskich i pojawiły się rozmaite komentarze, także krytyczne – na temat spojrzeń myślicieli muzułmańskich na Deklarację zob. T. Specker SJ, *Blickwechsel – Muslime lesen Nostra aetate* [w:] *Das Zweite Vatikanische Konzil: Impulse und Perspektiven*, D. Ansorge (ed.), Aschendorff Verlag, Münster 2013, s. 315–348.

*muslim* oznacza tego, który dobrowolnie poddaje się Bogu, Deklaracja więc w tym miejscu w sposób opisowy mówi o tym, co znaczy być muzułmaninem. Jak zauważa D’Costa, to zdanie wiąże ze sobą dwa wątki: historię Abrahama i jego całkowitego poddania się Bogu (przedstawione zwłaszcza w opowieści o Izaaku) oraz fakt, że sami muzułmanie upodabniają swoją wiarę do Abrahamowego oddania się Bogu<sup>128</sup>. Autorzy fragmentu w ten sposób pominęli sporne kwestie związane z debatą na temat ewentualnego historycznego pochodzenia muzułmanów od Abrahama przez Izmaela – i w związku z tym ominęli pytania o ich relację do objawienia, przymierza i obietnic otrzymanych przez Abrahama od Boga – a jednocześnie powiązali ich z postacią patriarchy, który dla obu tradycji stanowi wzór odniesienia do Boga. Według Roberta Caspara należy jednak pamiętać, że w islamie nie chodzi o fatalizm lub bierną rezygnację, lecz o oddanie swojej duszy Bogu – albo, według formuły użytej w Koranie, poddanie Bogu „swojej twarzy” – co oznacza odniesienie aktywne, będące fundamentem każdej prawdziwej wiary w Boga, zarówno u muzułmanów, jak i u chrześcijan<sup>129</sup>.

W następnym zdaniu NA 3 czytamy, że muzułmanie „Jezusa wprawdzie nie uznają za Boga, czczą Go jednak jako proroka, a Jego dziewiczą matkę, Maryję, darzą szacunkiem i niekiedy pobożnie ją wzywają”. Ten fragment odnosi się do wątku, który już Louis Massignon widział jako jeden z kluczowych punktów, w których chrześcijanie i muzułmanie mogą się spotkać w dialogu. W islamie Jezus jest prorokiem, a Maryi należy się szacunek jako „matce proroka” – sura 19 Koranu nawet niesie jej imię. Także niektóre miejsca pielgrzymek, takie jak na przykład Dom Maryi w Efezie lub kościół Grobu Maryi w Jeruzalem, odwiedzane są tak przez chrześcijan, jak i przez

<sup>128</sup> Zob. G. D’Costa, *Vatican II: Catholic Doctrines on Jews and Muslims*, s. 202.

<sup>129</sup> Por. R. Caspar, *Islam According to Vatican II*, „Encounter: Documents for Christian–Muslim Understanding” 1976, t. 2, nr 21, s. 4, cytaw w: G. D’Costa, *Vatican II: Catholic Doctrines on Jews and Muslims*, s. 203.

muzułmanów<sup>130</sup>. Muzułmanie uznają dziewicze poczęcie i zrodzenie Jezusa, choć Deklaracja nie odnosi się zarówno do historii zwiastowania i narodzenia, jak i do innych wątków, które zostały opisane zarówno w Nowym Testamencie, jak i w Koranie, by nie doprowadzić do nieporozumień terminologicznych<sup>131</sup>. Coś innego bowiem oznacza, kiedy w odniesieniu do Jezusa pojawi się sformułowanie „słowo Boga” w Koranie, a co innego taki termin będzie oznaczał w chrześcijaństwie. Ponadto, choć narracje bywają podobne, sposób opowiadania różni się znacząco, a historie o Jezusie z Koranu często bliższe są opowieściom apokryficznym (na przykład o tym, jak Jezus potrafił ulepić ptaka z gliny i tchnąć w niego życie). Deklaracja zatem znów celowo zachowuje ton najbardziej ogólny, by skupić się na tym, co łączy.

W tym kontekście jednak znajduje się także jedyny fragment NA 3, który mówi o tym, co obie religie różni, mianowicie kwestia wiary w bóstwo Jezusa, która stanowi fundament wiary chrześcijańskiej, a jest całkowicie nie do przyjęcia dla muzułmanów. W Koranie Jezus sam zaprzecza, żeby siebie nazywał Bogiem, i nawet zapowiada przyjście Muhammada, a chrześcijanie według Koranu błędzą, uznając go za Boga<sup>132</sup>. Dla chrześcijan z kolei Jezus jest spełnieniem proctw i ostatecznym Objawieniem Boga w ciele i wyniesieniem ludzkiej natury. Linię podziału w treści wiary chrześcijan i muzułmanów stanowi zatem wcielenie (to samo zresztą dotyczy także innych religii niechrześcijańskich). Tę rozbieżność, która stanowi granice dialogu chrześcijańsko-muzułmańskiego i wpływa na samą koncepcję Boga, Sobór pragnął podkreślić, by nie przekłamać różnic<sup>133</sup>. Także ten

---

<sup>130</sup> Na temat obrazu Maryi w Koranie zob. R. Maszkowski MIC, *Maryja Matka Jezusa w Koranie i tradycji muzułmańskiej*, „Studia Salettensia”, 2008, t. 3, s. 150–173.

<sup>131</sup> Por. R. Vázquez Jiménez, *Comentario al declaración „Nostra aetate”*, s. 717.

<sup>132</sup> Por. J. Ellul, *The Issue of Muslim-Christian Dialogue „Nostra Aetate” Revisited*, s. 375.

<sup>133</sup> Por. R. Vázquez Jiménez, *Comentario al declaración „Nostra aetate”*, s. 717.

szczegół jest znaczący, świadczy bowiem o tym, co późniejsze wytyczne dla dialogu międzyreligijnego nazwą troską o „dialog w prawdzie”.

Ostatnie zdanie NA 3 odnoszące się do aspektu doktrynalnego to wspomnienie oczekiwania dnia sądu przez muzułmanów, podczas którego Bóg „odda zapłatę wszystkim wskrzeszonym ludziom”. Wspomnieliśmy już, że misja Muhammada miała zwrócić ludzi ku jednemu miłosiernemu Bogu, by przygotować ich na Dzień Sądu, co miało zasadnicze znaczenie zwłaszcza we wczesnym okresie działalności Muhammada w Mekce. W NA 3 jest mowa o dwóch aspektach owej kluczowej doktryny islamskiej eschatologii, mianowicie o zmartwychwstaniu umarłych oraz o ich osądzeniu przed Bogiem, które są jednak zrozumiałe także dla chrześcijan<sup>134</sup>. Po raz kolejny jednak Deklaracja nie wprowadza aspektów różniących, takich jak barwne wyobrażenia na temat losu pośmiertnego obecne w islamie lub ściśle związek zmartwychwstania umarłych ze zmartwychwstaniem Jezusa w chrześcijaństwie.

Zdanie zamykające fragment NA 3a dotyczy aspektów praktycznych, stwierdza bowiem, że muzułmanie „cenią życie moralne i czczą Boga, szczególnie przez modlitwę, jałmużnę i post”. Wątek dotyczący życia moralnego został w ostatecznej redakcji skrócony w porównaniu do trzeciej redakcji, w której tekst brzmiał „starają się także prowadzić swoje życie moralne, zarówno indywidualne, jak i rodzinne i społeczne, w posłuszeństwie Bogu”<sup>135</sup>. Kilkudziesięciu ojców wnioskowało jednak o usunięcie lub przeformułowanie tego zdania z tej przyczyny, że życie rodzinne i etyka społeczna różni się znacząco od analogicznych obszarów życia ludzkiego w chrześcijaństwie<sup>136</sup> (można wspomnieć przynajmniej o sprawie poligamii, rozumieniu małżeń-

<sup>134</sup> Por. J. Ellul, *The Issue of Muslim-Christian Dialogue „Nostra Aetate” Revisited*, s. 378.

<sup>135</sup> *Acta synodalia. Volumen III: Periodus tertia. Pars VIII: Congregationes generales CXXIII–CXXVII*, s. 639.

<sup>136</sup> Por. *Acta synodalia. Volumen IV: Periodus quarta. Pars IV: Congregationes generales CXLVI–CL*, s. 704.

stwa lub kwestii rozwodów). Ów zabieg jednak nie oznacza, iż Sobór wyraził przekonanie, że muzułmanie nie cenią sobie etyki rodzinnej lub społecznej – po prostu, podobnie jak w odniesieniu do innych tematów, w Deklaracji wybrano określenie najbardziej ogólne („cenią życie moralne”), ponieważ na wyjaśnianie różnic i zawłości praktycznych w tak związłym dokumencie nie ma miejsca.

Modlitwa, jałmużna i post, które w Deklaracji zostały rozpoznane jako wyraz czci oddawanej Bogu przez muzułmanów, rzeczywiście należą do pięciu „filarów” islamu, czyli fundamentalnych praktyk obowiązujących każdego muzułmanina. Są nimi: *szahada* (wyznanie wiary), *salat* (modlitwa odprawiana pięć razy dziennie w kierunku Mekki), *zakat* (jałmużna przeznaczana na rzecz potrzebujących w wysokości określonej przez prawo), *saum* (post w miesiącu Ramadan, który obowiązuje codziennie od wschodu do zachodu słońca i obejmuje powstrzymanie się od jedzenia, picia, stosunków seksualnych oraz nieodpowiednich zachowań) oraz *hadżdż* (pielgrzymka do Mekki, którą każdy muzułmanin powinien odbyć przynajmniej raz w życiu, jeśli jest to dla niego możliwe). Wszystkie te praktyki mają wymiar religijny i publiczny, przy czym *szahada* i *salat* związane są szczególnie z czcią jedyne Boga, *hadżdż* i *zakat* w większym stopniu mają wymiar społeczny w znaczeniu troski o wspólnotę i umocnienie więzi ze współwyznawcami, a *saum* uczy także panowania nad sobą. Dobór wątków w NA 3 został jednak dokonany z perspektywy tego, co jest ważne i zrozumiałe dla chrześcijan – dlatego z „filarów” pozostały te trzy elementy, o których jest mowa w Kazaniu na Górze, w Mt 6. Chodziło więc o zrównoważenie tego, co wydaje się ważne i bliskie dla obu stron, by zachować perspektywę dialogiczną.

Na koniec omówienia pierwszego akapitu NA 3 warto jeszcze wspomnieć o zagadnieniach, których w nim nie podjęto. Po pierwsze, nie przedstawiono systematycznego opisu islamu ani pogłębionej oceny teologicznej jego statusu jako religii. Kwestie teologiczne, takie jak obraz Boga i stosunek islamu do Objawienia, zostały jedynie zaryso-

wane, a z cech charakterystycznych islamu wspomniano tylko o tych, które są zrozumiałe dla chrześcijan i mogą stanowić płaszczyznę porozumienia. Celem Deklaracji, podobnie jak w przypadku pozostałych religii, nie było jednak podanie ogólnego fenomenologicznego opisu islamu ani zaproponowanie szczegółowej dyskusji teologicznej, na którą zresztą przy ówczesnym stanie badań byłoby za wcześnie. Oba aspekty zostaną rozwinięte dopiero po Soborze – dialog teologiczny prowadzony przez specjalistów będzie się odbywał w różnych ośrodkach badań, a praktyczne wskazówki dla dialogu oraz realistyczny, niewykrzywiony obraz islamu dla katolików zostanie przedstawiony w odpowiednim dokumencie Papieskiej Rady ds. Dialogu Międzyreligijnego, zawierającym wytyczne dla dialogu między chrześcijanami i muzułmanami (o tym jednak wspomnimy dopiero w rozdziale piątym).

Po drugie – i zdaniem niektórych nad tym należy ubolewać – w NA 3a brakuje wzmianki o Muhammadzie jako postaci kluczowej dla wyznawców islamu, który uważany jest za ostatniego z proroków i darzony przez nich wielkim szacunkiem. Z jednej strony, biorąc pod uwagę napięcia między różnymi grupami na auli soborowej oraz długą historię przedstawiania Muhammada w negatywnym świetle w tradycji chrześcijańskiej, skutkować mogłoby to kolejnym skomplikowaniem dyskusji nad Deklaracją, której opublikowanie kilkakrotnie było zagrożone. Autorzy NA 3 szukali wątków, które mogłyby stać się punktami stycznymi dla dialogu, a postać Muhammada w ówczesnym klimacie intelektualnym raczej do nich nie należała. Z drugiej strony, właśnie dlatego czymś znaczącym dla dialogu-chrześcijańsko-muzułmańskiego mogło być odrzucenie przez Sobór oczerniających i nedorzecznych opinii na temat Muhammada wypowiedianych czasami przez katolików w analogicznej formie, którą – jak zobaczymy – przyjęto w odniesieniu do krzywdzących przekonań na temat wyznawców judaizmu. Także ten wątek został jednak rozwinięty dopiero po Soborze.

## Zachęta do wzajemnego zrozumienia oraz troski o pokój (3b)

Drugi akapit NA 3 można nazwać „częścią konstruktywną”, ponieważ stanowi apel i zaproszenie do zrozumienia i współpracy<sup>137</sup>. Jest ukierunkowany bardziej praktycznie i zawiera mniej treści szczegółowych, dlatego można go zacytować w całości:

Nawet jeżeli w ciągu wieków powstawało między chrześcijanami i muzułmanami wiele sporów i wrogości, święty Sobór zachęca wszystkich, aby zapominając o tym, co było, czynili szczerze wysiłki zmierzające do wzajemnego porozumienia i dla dobra wszystkich ludzi dbali wspólnie o sprawiedliwość społeczną, dobro moralne, a także o pokój i wolność oraz je wspierali.

Jak zauważa Joseph Ellul, Sobór przyjmuje tu trójstopniową strategię: najpierw rozpoczyna od uznania, że spory i konflikty między chrześcijanami i muzułmanami rzeczywiście miały miejsce i zachęca do wymazania z pamięci owych wydarzeń. W tym przypadku nie chodzi jednak o zwykłe zapomnienie, lecz raczej o przezwycięzenie trudnych doświadczeń. Jak pokaże rozwój posoborowy, poza dobrą wolą są do tego potrzebne także rzetelne badania historyczne, które, szczególnie w odniesieniu do krucjat, zostaną podjęte m.in. przy okazji przygotowań do Wielkiego Jubileuszu 2000 r. przez Komisję Historyczną powołaną przez Jana Pawła II w celu zbadania grzechów popełnionych w ciągu dziejów przez ludzi Kościoła. Drugim krokiem w NA 3b jest zachęta do szczerego wysiłku na rzecz wzajemnego porozumienia, które mogłoby zastąpić wrogość. Sobór podchodzi tu do sprawy dość pragmatycznie – jest oczywiste, że w dialogu chrześcijańsko-muzułmańskim nie należy się spodziewać konsensusu w pewnych kluczowych zagadnieniach doktrynalnych, dlatego trzeba się skupić na tym, co chrześcijanie i muzułmanie mogą urzeczywistnić wspólnie. Trzecim krokiem jest określenie takich przestrzeni, które są

---

<sup>137</sup> Zob. R. Vázquez Jiménez, *Comentario al declaración „Nostra aetate”*, s. 718–719.

ważne zarówno dla chrześcijan, jak i dla muzułmanów, i w które ci mogą się realnie zaangażować – należy do nich troska o sprawiedliwość społeczną, dobro moralne, pokój i wolność<sup>138</sup>. Te wątki zostaną rozwinięte w okresie posoborowym, szczególnie w ostatnich latach w nauczaniu papieża Franciszka – przykładem może być *Dokument o ludzkim braterstwie dla pokoju światowego i współistnienia* (2019) z Abu Dhabi, który również omówimy w rozdziale piątym.

Z analizy NA 3 wynika, że podczas redagowania Deklaracji podjęto wszelkie starania, by uwzględnić wrażliwość zarówno chrześcijańską, jak i muzułmańską i by jednocześnie wskazać możliwe kierunki dla dialogu. Mogłoby się wydawać, że fragment mówi bardzo mało, szczególnie pod kątem doktrynalnym. Jego zasadnicza wartość polega jednak na tym, że podobnie jak w przypadku innych religii, pierwszy raz w historii wydano oficjalny tekst na temat relacji Kościoła do islamu, rozprawiono się – przynajmniej na poziomie teorii – z naleciałościami z przeszłości oraz wyznaczono podstawowe punkty styeczne między oboma tradycjami.

#### 4.5. O RELIGII ŻYDOWSKIEJ (4)

Czwarty punkt deklaracji *Nostra aetate* stanowi centrum dokumentu i jest jedyną jego częścią, której ewolucję można śledzić od samego początku, nawet w „prehistorii” dokumentu. Zasadniczy temat pojawił się już w *dossier* przekazanym przez Julesa Isaaca Janowi XXIII oraz w pierwszym szkicu *De Iudaeis*, który nie trafił na aulę soborową. Ze względu na to NA 4 jest punktem najdłuższym – obejmuje bowiem aż 1/3 deklaracji – a jednocześnie najbardziej dopracowanym teologicznie, zawierającym najwięcej odniesień do fragmentów Pisma Świętego i obrazów biblijnych. Nad tekstem pracowała podkomisja Sekretariatu ds. promowania jedności chrześcijan pod przewod-

<sup>138</sup> Por. J. Ellul, *The Issue of Muslim-Christian Dialogue „Nostra Aetate” Revisited*, s. 380.

nictwem opata klasztoru *Dormitio* w Jerozolimie Leo von Rudloffa, w skład której na początku weszli John Oesterreicher, Gregory Baum i George Tavard<sup>139</sup>. Na późniejszych etapach w pracach uczestniczyli także inni członkowie sekretariatu i *periti*, m.in. Emiel-Jozef De Smedt, Johannes Willebrands, Henry Francis Davis, Charles Moeller i Yves Congar (który mocno nawiązywał do przedsoborowej twórczości teologa Charlesa Journeta na temat relacji Kościoła i Izraela)<sup>140</sup>.

Jak zobaczyliśmy w rozdziale drugim poświęconym genezie Deklaracji, na ostateczny kształt dokumentu wpłynęły m.in. kwestie dyplomatyczne oraz w szczególności sprzeciw biskupów z krajów na Bliskim Wschodzie motywowany obawami o polityczną interpretację tekstu na temat stosunku Kościoła do Żydów, która ze względu na napiętą sytuację wokół Państwa Izrael mogłaby doprowadzić do prześladowania chrześcijan w krajach arabskich. Świadectwem tego rozwoju była ewolucja tytułu punktu – na początku tekst nazywał się po prostu *De Iudaeis*, w *Declaratio altera* z września 1964 r. pojawił się tytuł *De communi patrimonio Christianorum cum Iudaeis* („O wspólnym dziedzictwie chrześcijan i Żydów”)<sup>141</sup>, a następnie w trzeciej redakcji tekstu znowu użyto tytułu *De Iudaeis*<sup>142</sup>. W końcu w finalnej wersji zmieniono tytuł na *De religione iudaica* („O religii żydowskiej”)<sup>143</sup>, choć ojcowie w poprawkach sugerowali zamianę na *De Iudaismo* – „O judaizmie” (Oesterreicher później ubolewał nad tym, że komisja nie przyjęła wersji *De Iudaismo*, gdyż „religii żydowskiej” nie da się

<sup>139</sup> Zob. J. Borelli, *Nostra Aetate, Non-Christian Religions, and Interfaith Relations*, Springer International Publishing, Cham 2021, s. 18.

<sup>140</sup> Zob. M. Gronchi, P. Trianni, *Nostra aetate. Introduzione e commento*, s. 549–548.

<sup>141</sup> Zob. *Acta synodalia. Volumen III: Periodus tertia. Pars II: Congregationes generales LXXXIII–LXXXIX*, s. 327.

<sup>142</sup> Zob. *Acta synodalia. Volumen III: Periodus tertia. Pars VIII: Congregationes generales CXXIII–CXXVII*, s. 639.

<sup>143</sup> Zob. *Acta synodalia. Volumen IV: Periodus quarta. Pars IV: Congregationes generales CXLVI–CL*, s. 693.

rozważać oddzielnie od ludu Izraela i takie sformułowanie jest abstrakcją – tytuły punktów jednak ostatecznie usunięto z promulgowanej wersji tekstu<sup>144</sup>). Motywacją tej zmiany było podkreślenie religijnego charakteru Deklaracji i wykluczenie jakiegokolwiek możliwości interpretacji politycznej, jak wspomniał Bea w swoim *Relatio* podczas prezentacji ostatecznego schematu<sup>145</sup>.

Kwestie dyplomatyczne i strategiczne wpłynęły także na ogólny ton i język NA 4, albowiem, jak zauważył René Laurentin, który bezpośrednio uczestniczył w Soborze jako *peritus*, w ostatecznej wersji osłabiono wydźwięk niektórych sformułowań wcześniej aprobowanego tekstu, by znaleźć kompromis między skrajnymi stanowiskami wśród ojców. Laurentin wspomina, że zapisał sobie taką notatkę na temat zmian dokonanych podczas ostatecznej redakcji:

Właśnie ponownie przeczytałem tekst takim, jaki jest, próbując zapomnieć, jaki był. I nie wypieram się mojego osądu z zeszłego roku. Tekst jest nadal piękny, jak kobiety zaczynające się starzeć, o których znajomi mówią cichym głosem: „Gdybyście tylko wiedzieli, jaka ona kiedyś była piękna...”. W chwili wyjątkowej łaski wciąż pozostało coś sztywnego w owym szczerym uśmiechu Kościoła względem ludu, z którego ów się wywodzi... Niektórzy ludzie ten skurcz boleśnie odczuwają... Jednak na pierwszy rzut oka nie zostałby on zauważony<sup>146</sup>.

Według wyjaśnień Bei ostateczna wersja NA 4 pomimo zmian wyraża innymi słowami to samo, co zostało przegłosowane w schemacie III (choć nie wszyscy taką interpretację uważali za słuszną)<sup>147</sup>. Dla

<sup>144</sup> Zob. J.M. Oesterreicher, *Declaration on the Relationship of the Church to Non-Christian Religions*, s. 123.

<sup>145</sup> Zob. *Acta synodalia. Volumen IV: Periodus quarta. Pars IV: Congregationes generales CXLVI–CL*, s. 723.

<sup>146</sup> R. Laurentin, J. Neuner, *Declaration on the Relation of the Church to Non-Christian Religions*, s. 54.

<sup>147</sup> Zob. *Acta synodalia. Volumen IV: Periodus quarta. Pars IV: Congregationes generales CXLVI–CL*, s. 724; por. R. Laurentin, J. Neuner, *Declaration on the Relation of the Church to Non-Christian Religions*, s. 45–46.

zrozumienia intencji autorów w przypadku niektórych sformułowań ważne jest zatem odniesienie także do określeń z poprzedniej redakcji – choć nie weszły one do tekstu promulgowanego, stanowią ważny kontekst dla właściwej interpretacji jego treści. W związku z tym w analizie szczegółowej NA 4 odnosimy się ostatecznie do treści III schematu, a poprzednie wersje tekstu w dużej mierze pomijamy, gdyż ich geneza została szczegółowo omówiona w rozdziale drugim.

### Więź Kościoła z „potomstwem Abrahama” (4a)

Punkt 4 rozpoczyna się od zwięzłego zdania wprowadzającego w temat całego punktu, które zostało dodane na etapie trzeciej redakcji:

Zgłębiając tajemnicę Kościoła, ten święty Sobór pamięta o więzi, jaką został duchowo złączony lud Nowego Przymierza z potomstwem Abrahama.

Już w pierwszym zdaniu wyznaczony jest fundament całej refleksji na temat „religii żydowskiej”: punktem wyjścia dla odkrycia więzi z „potomstwem Abrahama” jest rozważanie tajemnicy Kościoła. Komentarz do zmian dokonanych w trzeciej redakcji tekstu wyjaśnia zresztą, że owo zdanie zostało dodane, by „powiedzieć, że Kościół zajmuje się Żydami nie z powodów zewnętrznych, lecz w celu wyjaśnienia tajemnicy samego Kościoła”<sup>148</sup>. Cały punkt jest od samego początku ustawiony w perspektywie eklezjologicznej, w związku z czym jeszcze bardziej niż w przypadku innych fragmentów *Nostra aetate* ważny kontekst stanowi tu odpowiedni fragment *Lumen gentium*.

Punkt 16 Konstytucji mówi o Żydach wprost jako o „narodzie (*populus*), który otrzymał przymierze i obietnice, a z którego narodził się Chrystus według ciała (por. Rz 9, 4n)”. W odróżnieniu od *Nostra aetate* Żydzi – i tylko Żydzi – są w Konstytucji o Kościele nazwani narodem, przy czym podkreślono szczególny związek Chrystusa z lu-

<sup>148</sup> *Acta synodalia. Volumen III: Periodus tertia. Pars VIII: Congregationes generales CXXXIII–CXXVII*, s. 647.

dem, z którego On pochodził, i na dodatek podkreślono wagę tego stwierdzenia poprzez odnośnik do Listu do Rzymian. LG 16 kontynuuje ten wątek, zaznaczając, że ów lud jest dzięki wybraniu „szczególnie umiłowany ze względu na praojców” i – nawiązując do Rz 11, 28n – że „Bóg nie żałuje swoich darów i wezwania”. Jeśli *Nostra aetate* określa raczej stosunek, który chrześcijanie winni przyjąć wobec Żydów, *Lumen gentium* przedstawia racje teologiczne będące u podstaw podejścia zarysowanego w NA 4: Żydzi są przedstawieni jako *lud*, na dodatek lud, który jest szczególnie umiłowany i otrzymał przymierze, obietnice i dary, które są nieodwołalne, przy czym szczególnym darem jest wcielenie Chrystusa w narodzie żydowskim. Sformułowania LG 16 wskazują na to, że Żydzi zajmują wyjątkowe miejsce pośród innych niechrześcijan i dialogu z judaizmem nie można stawiać na tej samej płaszczyźnie. Odzwierciedla to także „wędrówka” tekstu o Żydach, którego miejsce najpierw miało być w schemacie o ekumenizmie, a dopiero na etapie *Declaratio altera* uznano, że pojęcie ekumenizmu powinno być zarezerwowane tylko dla relacji między chrześcijanami i że wątek dotyczący judaizmu powinien się znaleźć w dodatku<sup>149</sup>. Rozłam między Izraelem a Kościołem przez niektórych był traktowany raczej jako „proto-schizma” – jak nazywał to Congar – która zostanie zakończona wtedy, gdy cały Lud Boży zostanie zjednoczony i uzdrowiony, jak przewiduje to Paweł w Rz 11<sup>150</sup>. Dialog z wyznawcami judaizmu pozostał w kompetencjach Sekretariatu ds. promowania jedności chrześcijan nawet po utworzeniu Sekretariatu ds. Niechrześcijan, a Komisja ds. Stosunków Religijnych z Judaizmem powołana została w 1974 r. właśnie w ramach pierwszego ze wspomnianych sekretariatów.

<sup>149</sup> *Acta synodalia. Volumen III: Periodus tertia. Pars II: Congregationes generales LXXXIII-LXXXIX*, s. 562.

<sup>150</sup> Por. R. Laurentin, J. Neuner, *Declaration on the Relation of the Church to Non-Christian Religions*, s. 21.

Zdanie wprowadzające NA 4 zamiast mówić o „ludzie” nazywa Żydów opisowo „potomstwem Abrahama”, przy czym w ostatecznym schemacie dodano, że jest ono związane z ludem Nowego Przymierza „duchowo”. Takie sformułowania oddają troskę autorów, by podkreślić religijny charakter Deklaracji i wykluczyć interpretacje polityczne (bez owego „duchowo” można byłoby – wbrew intencji Soboru – dezinterpretować tekst w taki sposób, jakby Kościół był związany z Izraelem jako narodem we współczesnym znaczeniu, ze swoim terytorium i strukturami, co w kontekście ówczesnie rozwijającego się konfliktu izraelsko-palestyńskiego byłoby bardzo niefortunnym posunięciem). Postacią przywołaną dla określenia tożsamości wyznawców judaizmu jest Abraham, którego także chrześcijanie uważają za wzór wiary (por. Rz 4), a relacja Kościoła do „potomstwa Abrahama” określona jest jako „więź” (*vinculum*) oraz „złączenie” (użyte jest słowo *coniuncti* – choć nie należy doszukiwać się tu znaczenia zamierzonego w *Lumen gentium*, gdzie ze względu na ramy pojęciowe „złączenie” zostało zarezerwowane dla chrześcijan, ów termin sugeruje szczególną bliskość i wspólne pochodzenie).

Fragment 4a wskazuje zatem, po pierwsze, na wyjątkowy charakter relacji Kościoła do Żydów, a po drugie, na motywację, którą jest w tym przypadku nie tylko dialog z „innymi”, lecz również odkrywanie wspólnych korzeni z wyznawcami judaizmu, a w konsekwencji pogłębienie samorozumienia Kościoła jako Ludu Bożego. Punkt NA 4 ma zatem szczególne znaczenie eklezjologiczne.

### Wspólne początki (4b)

Drugi, najdłuższy akapit NA 4 mówi o żydowskich korzeniach Kościoła i wymienia obrazy i postacie świadczące o owym wspólnym pochodzeniu chrześcijaństwa i judaizmu. Ostateczna forma fragmentu pochodzi w przeważającej mierze ze schematu III – w wersji finalnej naniesiono tylko kilka drobnych, choć ważnych zmian – a znaczna część jego treści pojawiła się już w poprzednich redakcjach tekstu

i sięga aż do pierwotnego szkicu *De Iudaeis* przygotowanego przez Sekretariat. W akapicie pojawiają się następujące wątki<sup>151</sup>:

1. „Początki wiary i wybrania” Kościoła znajdują się już u „patriarchów, Mojżesza i proroków”, stosownie do „zbawczego misterium Boga”. Odniesienie do Mojżesza zostało dodane w trzeciej redakcji na życzenie jednego z ojców. Ten szczegół ma znaczenie dla właściwego spojrzenia na samookreślenie tradycji żydowskiej, albowiem wiara w to, że Mojżesz jest największym z proroków, stanowi siódmą z trzynastu zasad określonych przez średniowiecznego myśliciela Maimonidesa, które według jego opinii ma uznawać każdy Żyd i które dziś stanowią punkt odniesienia dla wielu wyznawców judaizmu (w owych regułach nie mówi się natomiast nic o Abrahamie i patriarchach)<sup>152</sup>. Można powiedzieć, że Deklaracja w ten sposób, po pierwsze, wyraża poszanowanie dla tych aspektów judaizmu, które są kluczowe dla samych wyznawców, a po drugie, rozpoznaje historię Narodu Wybranego jako element swojej własnej, specjalnej historii zbawienia i objawienia, która wyodrębnia się na tle historii ogólnej i której szczyt Kościół rozpoznaje w Chrystusie.

2. *Wszyscy wierzący w Chrystusa są „synami Abrahama w porządku wiary” i są objęci jego powołaniem, a zbawienie Kościoła zostało „mystycznie wyobrażone (mystice praesignari) w wyjściu narodu wybranego z ziemi niewoli*”. Wątek dotyczący wyjścia z Egiptu wpisuje się w starożytną koncepcję „figury” – czyli zapowiedzi na kartach Starego Testamentu tego, co później spełniło się w Nowym Testamencie – która pojawia się na przykład u Melitona z Sardes. Z kolei związek chrześcijan z patriarchą Abrahamem Deklaracja wyjaśnia przez odwołanie do Ga 3, 7, gdzie czytamy, że „ci, którzy polegają na wierze, ci są synami Abrahama”. Augustin Bea w swoim komentarzu do treści NA 4 stawia

<sup>151</sup> Istotne treści z poszczególnych fragmentów przedstawione są na zasadzie parafrazy, z zaznaczeniem przez cudzysłów cytatów dosłownych.

<sup>152</sup> Por. M.M. Kellner, *Rabbi Isaac Abravanel on Maimonides' Principles of Faith*, „Tradition: A Journal of Orthodox Thought” 1980, t. 18, nr 4, s. 343–356.

pytanie, jak to jest możliwe, że chrześcijanie uczestniczą w obietnicy, która została uczyniona osobiście samemu Abrahamowi. Według Bei odpowiedzią jest teologia św. Pawła, w szczególności werset Ga 3, 16, w którym Paweł stwierdza, że obietnica jest dla „Abrahama i jego potomstwa” – nie dla „potomków”, lecz dla jednego potomka, którym jest Chrystus. Dziedzicem obietnicy nie są chrześcijanie jako grupa wyznawców określonej religii, lecz, zdaniem Bei, ochrzczeni uczestniczą w owej obietnicy tylko dlatego, że przez wiarę tworzą z Chrystusem jakby „jedną mistyczną osobę”<sup>153</sup> (ta interpretacja będzie miała znaczenie zwłaszcza w kontekście odrzucenia „teologii zastąpienia” dotyczącej relacji Izraela i Kościoła).

3. *Bóg zechciał zawrzeć ze swoim ludem „Dawne Przymierze” (Antiquum Foedus), a Kościół przez ów lud „otrzymał Objawienie Starego Testamentu” (Revelationem Veteri Testamenti)*. Fragment zaznacza, że Kościół owo Objawienie otrzymał „przez ów lud”, co podkreśla Boskie pochodzenie Objawienia, którego „ów lud” jest tylko przekazicielem<sup>154</sup>. Kluczowa jest w tym fragmencie jednak wzmianka o przymierzu, które Bóg zawarł z Ludem Wybranym. Takie sformułowanie można byłoby interpretować w kluczu „teologii zastąpienia”, która, jak widzieliśmy w rozdziale pierwszym, obecna była w Kościele już od czasów patrystycznych i wywodziła się m.in. z interpretacji Listu do Hebrajczyków, przeciwstawiającej nowe przymierze staremu i pokazującej przymierze z Izraelem jako przestarzałe<sup>155</sup>. Egzegeza owych tekstów pokazuje jednak, że były one – podobnie jak późniejsze katechezy patrystyczne – skierowane nie do Żydów, lecz do judaizujących chrześcijan, a ich celem była przede wszystkim zachęta do przyłgnięcia do Chrystusa (a niekoniecznie ustanowienie kontrastu między

<sup>153</sup> Por. A. Bea, *The Church and the Jewish People*, s. 56.

<sup>154</sup> Wersja przed poprawką stwierdzała, że objawienie otrzymano „od ludu”, co zmieniono z uzasadnieniem, że Stary Testament pochodzi nie od ludzi, lecz od Boga – zob. *Acta synodalia. Volumen IV: Periodus quarta. Pars IV: Congregationes generales CXLVI–CL*, s. 707.

<sup>155</sup> Por. Hbr 8, 7–13; 9, 13; 12, 24; 13, 20.

Starym a Nowym Testamentem)<sup>156</sup>. Bea zauważa, że właściwym kontekstem dla właściwej interpretacji tego wątku jest Konstytucja dogmatyczna o Objawieniu Bożym *Dei verbum*, która podkreśla, że przez przymierze zawarte z Abrahamem i przez Mojżesza Bóg dał rzeczywiście Izraelowi poznać swoje zamiary, że księgi Starego Testamentu na zawsze zachowują swoje znaczenie i zostały napisane także dla pouczenia chrześcijan, zawierają „zbawienną mądrość” i powstały z tego samego natchnienia Bożego, co księgi Nowego Testamentu (DV 14–16)<sup>157</sup>. „Dawne Przymierze” nie należy zatem rozumieć w znaczeniu przymierza przestarzałego, nieaktualnego, w opozycji do Nowego Testamentu. Choć *Nostra aetate* przynajmniej na poziomie języka zawiera ślady „teorii zastąpienia”, jej zamiarem jest podkreślenie bliskiej więzi między chrześcijaństwem i judaizmem oraz skierowania jednej tradycji ku drugiej (tu ujawnia się analogiczny klucz jak w przypadku pozostałych religii)<sup>158</sup>.

4. *Kościół czerpie pokarm z „korzenia szlachetnej oliwki, w którą wszczepione są gałązki oliwnej dziczki pogan”*. Obraz „szlachetnej oliwki” z Rz 11, 16–24, o którym wspomniano już w rozdziale 1.8, pojawił się w tekście na etapie trzeciej redakcji tekstu zamiast stwierdzenia, że Kościół jest „kontynuacją owego ludu”, które zostało użyte w *Declaratio altera* i było obecne już w pierwotnym szkicu *De Iudaeis* z 1961 roku<sup>159</sup>. Ostateczna wersja tekstu w opisie relacji nowego i dawnego przymierza słowa „kontynuacja” konsekwentnie unika, by nie przyćmić wyjątkowości wydarzenia Chrystusa<sup>160</sup>, a relację między Kościołem i Izraelem stara się wyrazić opisowo, za pośrednictwem odniesień i obrazów biblijnych. W historii obraz „szlachetnej oliwki” nierzadko

<sup>156</sup> Zob. R. Vázquez Jiménez, *Comentario al declaración „Nostra aetate”*, s. 728–729.

<sup>157</sup> Por. A. Bea, *The Church and the Jewish People*, s. 59–60.

<sup>158</sup> Zob. R. Vázquez Jiménez, *Comentario al declaración „Nostra aetate”*, s. 729.

<sup>159</sup> Por. *Acta synodalia. Volumen III: Periodus tertia. Pars VIII: Congregationes generales CXXIII–CXXVII*, s. 640, 647.

<sup>160</sup> Zob. R. Vázquez Jiménez, *Comentario al declaración „Nostra aetate”*, s. 729.

interpretowano w znaczeniu wykluczającym – skupiano się na wątku o „odciętych gałęziach” i zaszczepionych „dziczkach oliwnych” oraz wnioskowano z tego, że chodzi o odrzucenie całego narodu żydowskiego. Teraz zaś zaakcentowano aspekt pozytywny: Kościół karmi się bogactwem obietnic i łask, które otrzymał Lud Wybrany i które – jeśli podążamy za metaforą – należy uznać za życiodajne i wciąż aktualne. Wybranie i Objawienie są darem Bożym, który – jak zobaczyliśmy podczas omówienia poprzedniego fragmentu – chrześcijanie nie otrzymali *od* ludu Izraela, lecz *poprzez* ów lud<sup>161</sup>. Obraz drzewa oliwnego zatem zastosowano nie po to, by powiedzieć, że wyznawców Dawnego Przymierza zastąpili chrześcijanie, lecz by zaznaczyć, że Kościół wciąż czerpie z dawnego dziedzictwa i w objawieniu Starego Testamentu wciąż odczytuje zbawcze zamiary Boga wobec ludzi. Świadczy o tym także odrzucenie propozycji jednej poprawki, która sugerowała, by sformułowanie „[Kościół] czerpie pokarm (*nutriri*) z korzenia...” zastąpić przez „wschodzi z (*oriri ex*) korzenia”, z uzasadnieniem, że Kościół otrzymuje pokarm przez Chrystusa od Boga, a nie od ludzi (korzeń jest najwyraźniej przez autorów poprawki rozumiany jako symbol dawnego Ludu Wybranego). Jednak w komentarzu komisji stwierdzono, że należy zachować *nutriri*, albowiem Stary Testament pozostaje źródłem życia dla Kościoła, czego przykładem jest modlitwa psalmami w liturgii<sup>162</sup>. Chociaż więc NA 4 korzysta z analogicznych obrazów, które wcześniej używano dla uzasadnienia „teologii zastąpienia”, rozumie je w kluczu pozytywnym, niewyłączającym.

5. *Chrystus, „nasz Pokój”, przez krzyż pojednał Żydów i pogan oraz uczynił ich w sobie jednością.* Ów wątek nawiązujący do Ef 2, 14–16, który pojawił się już w pierwszej redakcji tekstu i zniknął z *Declaratio altera*, został na wyraźne życzenie ojców przywrócony z analogicznych powodów, dla których zawarto obraz drzewa oliwnego. NA 4 unika

<sup>161</sup> Por. A. Bea, *The Church and the Jewish People*, s. 63.

<sup>162</sup> Zob. *Acta synodalia. Volumen IV: Periodus quarta. Pars IV: Congregationes generales CXLVI–CL*, s. 707.

mówienia o „kontynuacji” między Kościołem i Izraelem, ale jednocześnie stara się pokazać szczególną bliskość – jeśli ów pierwotny rozłam między Kościołem a ludem Dawnego Przymierza można rozumieć jako „proto-schizmę”, zdanie o „Chrystusie-Pokoju”, w języku teologii biblijnej, przypomina ogólną perspektywę Deklaracji, którą jest zjednoczenie wszystkich ludzi w Bogu. Chrystusowe dzieło odkupienia, jak będzie później podkreślał szczególnie Jan Paweł II, dotyczy każdego człowieka i potencjalnie stanowi zwornik jedności – w tym przypadku dla Żydów i pogan, ale ostatecznie całej ludzkości. Znaczące jest, że Chrystus został tu nazwany „naszym Pokojem”. Z jednej strony, jest to określenie, które w tradycji żydowskiej ma wiele konotacji, albowiem „pokój” (*szalom*) w Talmudzie jest jednym z imion Boga i kojarzy się z miłością, sprawiedliwością, harmonią oraz ostatecznym, eschatologicznym pojednaniem całego stworzenia<sup>163</sup> – Deklaracja chce zatem powiedzieć, że dla chrześcijan tym wszystkim jest Chrystus. Z drugiej strony, użycie takiego tytułu kolejny raz odnosi do ogólnych celów *Nostra aetate*, do których należy budowanie pokoju między ludźmi.

Na zakończenie analizy tego akapitu trzeba jeszcze wspomnieć o tym, czego w nim nie ma. Po pierwsze, warto zaznaczyć, że NA 4b odnosi się do wspólnych korzeni, czyli do dziedzictwa patriarchów i proroków, lecz nie wypowiada się wprost na temat oceny współczesnego judaizmu jako religii. Deklaracja także nie rozstrzyga, jak należy rozumieć relację Dawnego Przymierza do Nowego – jeśli zakładamy, że jedno nie zastąpiło drugie i że Dawne Przymierze zachowuje ważność, można zadać pytanie, czy chodzi o ciągłość jednego przymierza w drugim, gdzie dawne wypełniło się w nowym, czy jednak o ważność równoległą dwóch przymierzy. Te kwestie w nauczaniu Soboru pozostają otwarte i zostaną wyraźnie podjęte dopiero w refleksji posoborowej<sup>164</sup>.

<sup>163</sup> Zob. G.S. Rosenthal, „...And All Its Paths Are Peace”, *Journal of Ecumenical Studies* 2018, t. 53, nr 1, s. 46–68.

<sup>164</sup> Por. R. Vázquez Jiménez, *Comentario al declaración „Nostra aetate”*, s. 731.

Po drugie, z ostatecznej wersji NA 4b usunięto wtrącenie *grato animo* („w duchu wdzięczności”) z pierwszego zdania, które rozpoczyna się od słów „Kościół Chrystusowy [w duchu wdzięczności] uznaje, że początki jego wiary...”. Uzasadnieniem poprawki wykreślającej owo *grato animo* była obawa ojców, że takie sformułowanie można zrozumieć tak, że wdzięczność należałaby się współczesnym Żydom, a Kościół jednak łaski i obietnice zawdzięcza dawnym patriarchom<sup>165</sup>. Według Oesterreichera ta uwaga wynikała z przekonania, że jeśli w kolejnych częściach Deklaracji odrzucono odpowiedzialność współczesnych Żydów za zło wyrządzone przez niektórych członków narodu żydowskiego w przeszłości, nie można im też przypisać przeszłych zasług. Oesterreicher zauważa jednak, że takie spojrzenie wynika z braku rozróżnienia między winą zbiorową a zwykłą solidarnością między członkami wspólnoty oraz z braku opracowania właściwego rozumienia biblijnego nauczania na temat więzi łączącej patriarchów z ich potomstwem. W duchu refleksji Oesterreichera można się zresztą zastanawiać, czy katolik nie może być wdzięczny współczesnym Żydom nawet za dary, co do których nie można stwierdzić ich bezpośredniej zasługi, jeżeli i tak uznajemy, że wszystkie dary ostatecznie pochodzą od Boga. Oesterreicher w każdym razie uważa, że wykreślenie owego *grato animo* i związane z nim osłabienie ciepłego i serdecznego tonu wypowiedzi godne są pożałowania<sup>166</sup>. Oprócz powodów opisanych w uzasadnieniu poprawki, można jednak zakładać, że owa ostrożność związana była także z kwestiami dyplomatycznymi – wyrażenie wdzięczności dla narodu żydowskiego w kontekście narastającego napięcia izraelsko-palestyńskiego mogło okazać się kłopotliwe.

---

<sup>165</sup> Zob. *Acta synodalia. Volumen IV: Periodus quarta. Pars IV: Congregationes generales CXLVI–CL*, s. 707.

<sup>166</sup> Por. J.M. Oesterreicher, *Declaration on the Relationship of the Church to Non-Christian Religions*, s. 123–124.

## Żydowskie korzenie Chrystusa i Apostołów (4c)

Kolejny akapit NA 4 w ostatecznym brzmieniu również pochodzi z trzeciej redakcji tekstu, choć jego korzenie sięgają aż do pierwotnego szkicu *De Iudaeis*. Rozpoczyna się od zdania zawierającego cytaz z Rz 9, 4n, w którym Paweł mówi o swoich rodakach, „do których należą przybrane synostwo i chwała, przymierza i nadanie Prawa, pełnienie służby Bożej i obietnice. Do nich należą praojcowie, z nich również jest Chrystus według ciała”. Tekst również wspomina, że Chrystus jest „Synem Maryi Dziewicy”, co w tym kontekście oznacza podkreślenie żydowskiego pochodzenia Matki Jezusa. Zaznaczono wreszcie, że z narodu żydowskiego wywodzili się „Apostołowie, filary i fundamenty Kościoła” oraz liczni „pierwsi uczniowie, którzy głosili światu Ewangelię Chrystusa”.

Treścią NA 4c jest zatem najpierw uznanie, że Bóg narodowi żydowskiemu udzielił szczególnych darów i obietnic, przy czym wymienione zostały właśnie te elementy, które wskazują na duchową łączność między Kościołem i Izraelem, mianowicie: wybranie i synostwo, przymierza, Prawo, kult oraz obietnice<sup>167</sup>. Te wszystkie aspekty w świetle Ewangelii traktowane są jako zapowiedzi rzeczywistości, która znajdzie wypełnienie w Kościele. Drugim celem owego fragmentu jest podkreślenie żydowskiego pochodzenia patriarchów, Apostołów wraz ze św. Pawłem, pierwszych głosicieli Ewangelii i w szczególności samego Jezusa i Jego Matki.

Z perspektywy współczesnej refleksji teologicznej te sprawy mogą się wydawać oczywiste, niemniej przez długi czas unikano mówienia o przynależności Jezusa, Maryi i w ogóle postaci pierwotnego Kościoła do narodu żydowskiego. Nawet w dzisiejszych czasach w popularnej narracji katolickiej można się czasami spotkać z oburzeniem, kiedy ktoś zwróci uwagę, że Święta Rodzina była rodziną żydowską i że dla zrozumienia postaci Jezusa i Ewangelii bezwzględnie koniecz-

<sup>167</sup> Por. R. Vázquez Jiménez, *Comentario al declaración „Nostra aetate”*, s. 733.

ne jest poznanie Jego żydowskiego kontekstu. Ów wątek odkrywania żydowskich korzeni Jezusa rozwinął się szczególnie w okresie posoborowym, na etapie tzw. „trzeciego poszukiwania” Jezusa historycznego (*Third Quest*), które rozpoczęło się w latach osiemdziesiątych XX wieku i którego celem jest właśnie zbadanie żydowskiego kontekstu życia Jezusa i pierwotnej wspólnoty<sup>168</sup>.

### Trwałość obietnic Izraela i eschatologiczna nadzieja Kościoła (4d)

Celem niniejszego akapitu było wyrażenie eschatologicznej nadziei Kościoła w taki sposób, by uniknąć wszelkich form prozelityzmu i by w jakiś sposób odnieść się do nadziei chrześcijańskiej, która ostatecznie dotyczy wszystkich narodów<sup>169</sup>. W ostatecznej redakcji tekstu wzmocniono fragment, który mówi o odrzuceniu Jezusa przez Żydów. NA 4d, podobnie jak kolejne akapity, stanowi świadectwo napięć między rozbieżnymi – czasami skrajnie rozbieżnymi – opiniami ojców Soboru. Jak zobaczyliśmy w rozdziale drugim, część ojców pragnęła zachowania jak najbardziej życzliwego i pozytywnego tonu Deklaracji, a część ojców o bardziej konserwatywnym lub, w niektórych przypadkach, nawet antyżydowskim nastawieniu zabiegała o wprowadzenie bardziej surowej oceny Narodu Wybranego ze względu na odrzucenie Jezusa lub nawet usunięcie całego schematu o Żydach.

Próbując wyjść naprzeciw, autorzy Deklaracji ostatecznie rozpoczęli ten akapit od zdania stwierdzającego za Łk 19, 44, że „Jerozolima nie rozpoznała czasu swego nawiedzenia” i że „Żydzi w dużej części nie przyjęli Ewangelii, a nawet wielu przeciwstawiło się jej rozpowszechnianiu” (tu Deklaracja nawiązuje do Rz 11, 28: „gdy chodzi

<sup>168</sup> Zob. T. Holmén, *A Theologically Disinterested Quest? On the Origins of the „Third Quest” for the Historical Jesus*, „Studia Theologica – Nordic Journal of Theology” 2001, t. 55, nr 2, s. 175–197.

<sup>169</sup> Por. *Acta synodalia. Volumen III: Periodus tertia. Pars VIII: Congregationes generales CXXIII–CXXVII*, s. 648.

o Ewangelię – są oni nieprzyjaciółmi [Boga] ze względu na wasze dobro”). Jest to właściwie jedyna negatywna wypowiedź na temat konkretnej religii w całej Deklaracji (w przypadku pozostałych tradycji, które zostały wyraźnie wspomniane, pojawiają się tylko elementy oceniane jako pozytywne i stanowiące punkt wyjścia dla dialogu). Cytat z Łk 19, 44 został dodany dopiero w ostatecznej wersji tekstu, a niektórzy ojcowie pragnęli wzmocnić wydźwięk tego zdania, na przykład, przez użycie „w większości [nie przyjęli Ewangelii]”, zamiast „w dużej części”. Ostatecznie jednak przyjęto, że w NA 4 należy dążyć do zachowania tonu powściągliwego, lecz trzeźwego i oddającego rzeczywistość historyczną<sup>170</sup>.

Kolejna część akapitu NA 4d zawiera jeden z kluczowych wątków dotyczących relacji Kościoła do Żydów, mianowicie rozprawienie się z przekonaniem, że Żydzi, którzy nie przyjęli Chrystusa, są przeklęci i odrzuceni przez Boga. W rozdziale pierwszym zobaczyliśmy, że ten pogląd powtarzany był w Kościele przez wiele wieków, czasami z uzasadnieniami historiozoficznymi odnoszącymi się do zburzenia Świątyni, i dotyczył go jeden z postulatów Julesa Isaaca przedstawionych Janowi XXIII. Po owym pierwszym zdaniu, odnoszącym się do zerwania między Kościołem a Izraelem, Deklaracja podkreśla, że „pomimo tego” Żydzi „według Apostoła, ze względu na swych praojców pozostają umiłowani przez Boga, który nie żałuje swych darów i wezwania” (w tym miejscu pojawia się odnośnik do Rz 11, 28n i LG 16). Owo stwierdzenie zawiera trzy ważne wątki: Po pierwsze, w spojrzeniu Kościoła katolickiego Żydzi nie są narodem przeklętym – co długo pojawiało się w katolickiej teologii i przepowiadaniu – lecz umiłowanym przez Boga, który ich nie odrzucił, a w konsekwencji każdą opinię, która twierdzi coś przeciwnego, należy traktować jako opinię błędną. Po drugie, Bóg nie cofnął swoich darów, ale ze względu na praojców pozostaje wierny wezwaniu, którym obdarzył Naród Wybrany (warto

<sup>170</sup> Por. *Acta synodalia. Volumen IV: Periodus quarta. Pars IV: Congregationes generales CXLVI–CL*, s. 707.

jednak zauważyć, że w porównaniu do LG 16, które stwierdza, że ów lud jest „szczególnie umiłowany” przez Boga, NA 4 zachowuje ton bardziej powściągliwy). Po trzecie, owo „według Apostoła” oznacza, że fundament nauczania Deklaracji są źródła natchnione. Podobnie jak w przypadku poprzednich kwestii także tu nie rozstrzygnięto, jak należy ujmować trwałość owych darów i wezwań Bożych dla Izraela oraz jak patrzeć na drogi zbawienia w przypadku współczesnych wyznawców judaizmu – także te pytania zostaną podjęte w dokumentach posoborowych.

Ostatnie zdanie fragmentu NA 4d skupia się na sprawach eschatologicznych – stwierdza się w nim, że Kościół wraz z „prorokami i tymże Apostołem” oczekuje dnia, w którym „wszystkie ludy jednym głosem będą wzywać Pana i «służyć mu jednomyślnie»”. Dosłowny cytat w tekście pochodzi z wersetu So 3, 9, wpisującego się w ów uniwersalistyczny nurt obecny w teologii Starego Testamentu, o którym wspomniano w rozdziale pierwszym. W przypisie jednak pojawiają się odniesienia do Iz 66, 23 (w czasach przyszłych „przyjdzie każdy człowiek, by [Panu] oddać pokłon”), do Ps 66, 4 („niech całą ziemię Cię wielbi... niech imię Twoje opiewa”) oraz do tekstu Rz 11, 11–32, do którego już Deklaracja kilkakrotnie nawiązywała i który mówi o rozłamie i ostatecznym pojednaniu Izraela. Znaczące jest, że ów fragment przekracza już obszar dialogu chrześcijańsko-żydowskiego i odnosi się do szerszego horyzontu deklaracji *Nostra aetate*, której punktem wyjścia i fundamentem teologicznym jest przekonanie o wspólnym początku i wspólnym celu całej ludzkości. Relacja Kościoła do Żydów, choć wyjątkowa, powinna zatem stanowić modelowy przykład dla wszystkich innych przestrzeni dialogu z „innymi”.

### Zachęta do wzajemnego poznawania, dialogu i szacunku (4e)

W akapicie NA 4e Deklaracja przedstawia pierwszy „praktyczny” fragment poświęcony konsekwencjom wcześniejszych rozważań teologicznych. W wersji ostatecznej pojawił się w trzeciej redakcji tekstu,

niemniej jego zasadnicza treść była obecna już w schemacie I, z 1963 r. Rozpoczyna się od stwierdzenia, że „chrześcijanie i Żydzi mają wspólne tak wielkie duchowe dziedzictwo”, przy czym odrzucono wszystkie poprawki sugerujące osłabienie owego sformułowania lub w ogóle usunięcie całego fragmentu jako powtórzenia treści, które pojawiają się w NA 5. W komentarzach wyjaśniono, że wspólne dziedzictwo Kościoła i Synagogi ma wyjątkowy charakter i że osobne podjęcie tego wątku w punkcie poświęconym relacji Kościoła do Żydów jest konieczne, ponieważ poprzedza postulat odrzucenia antysemityzmu, który z niego wynika.

Z owego wspólnego dziedzictwa wypływają konkretne wnioski – NA 4e stwierdza, że Sobór „pragnie poprzeć i zaleca wzajemne poznawanie się i odnoszenie się z szacunkiem”, co jest osiąganym zwłaszcza poprzez „studia biblijne i teologiczne oraz braterskie rozmowy”. Zachęta do wzajemnego poznawania się i szacunku jest echem ostatniego akapitu NA 2 i harmonizuje z treściami zakończenia Deklaracji (właśnie dlatego niektórzy z ojców proponowali jej usunięcie). Ze względu na wspólne dziedzictwo obu tradycji wyjątkowy charakter ma także droga, którą należy w relacjach chrześcijańsko-żydowskich podążać: szczególne znaczenie mają tu studia biblijne, a dialog jest określony przymiotnikiem „braterski”, co sugeruje szczególną bliskość obu religii. W chrześcijaństwie i judaizmie różne jest, co prawda, podejście do Biblii: dla Żydów regułą życia i wiary jest *Tanach* (skrót dla Pięcioksięgu, Proroków i Pism) interpretowany poprzez tradycję talmudyczną, dla chrześcijan zaś ten sam korpus tekstów nazywany Starym Testamentem znajduje właściwą interpretację w świetle Ewangelii Chrystusowej<sup>171</sup>. Pomimo różnic, owo wspólne dziedzictwo jednak w szczególny sposób umożliwia wspólne studium świętych ksiąg, które są punktem odniesienia dla obu religii, oraz pogłębiony dialog teologiczny.

---

<sup>171</sup> Zob. M. Gronchi, P. Trianni, *Nostra aetate. Introduzione e commento*, s. 553.

Jak zauważają Gronchi i Trianni, próby wspólnych chrześcijańsko-żydowskich studiów biblijnych podejmowane były już przed Soborem – na przykład, dominikanin Bruno Hussar, który był jednym z *periti* Soboru i na etapie pracy nad schematem III został dołączony do komisji zajmującej się NA 4<sup>172</sup>, już wcześniej prowadził *Dom Świętego Izajasza* w Jerozolimie, który stał się ośrodkiem badań biblijnych oraz historycznego i teologicznego studium relacji żydowsko-chrześcijańskich<sup>173</sup>. Także ten wątek został jednak szerzej rozwinięty dopiero w okresie posoborowym – wart uwagi jest, na przykład, dokument Papieskiej Komisji Biblijnej *The Jewish People and their Sacred Scriptures in the Christian Bible* (2001) lub odpowiedni fragment encykliki *Evangelii gaudium* (2013) papieża Franciszka, czym jednak zajmiemy się dopiero w rozdziale piątym.

### Odrzucenie błędnych przekonań na temat Żydów (4f)

Szósty akapit NA 4 zajmuje się kolejną z fundamentalnych kwestii, które stanowiły punkt wyjścia dla rozpoczęcia prac nad szkicem *De Iudaeis*. Tematem tego fragmentu jest określenie i odrzucenie błędnych i krzywdzących poglądów na temat Żydów, które utrzymywano przez wiele wieków w ciągu historii, często wraz z odpowiednim uzasadnieniem biblijno-teologicznym. Opinie te wciąż pojawiały się jeszcze w czasach przed- i okosoborowych, o czym zresztą świadczą anonimowe antyżydowskie pamflety, które rozprowadzano pośród ojców soborowych. Ów wątek był najbardziej dyskutowany, a pewne grupy ojców w różnych momentach dążyły do osłabienia jego wydźwięku lub w ogóle usunięcia Deklaracji z programu obrad. W propozycjach poprawek widać, że tendencja do przypisywania odpowiedzialności zbiorowej za śmierć Chrystusa wszystkim Żydom lub przypisywanie współczesnym Żydom grzechu ze względu na nieprzyjęcie Ewangelii

<sup>172</sup> Zob. J.M. Oesterreicher, *Declaration on the Relationship of the Church to Non-Christian Religions*, s. 96.

<sup>173</sup> Zob. M. Gronchi, P. Trianni, *Nostra aetate. Introduzione e commento*, s. 553.

była w pewnych środowiskach wciąż mocno obecna. Jak widzieliśmy w rozdziale drugim poświęconym genezie tekstu, kluczową kwestią sporną było pojęcie „bogobójstwa” (*deicidium*), któremu poświęcono prawdopodobnie najwięcej uwagi podczas dyskusji.

Ostateczna wersja tekstu zaczyna się od stwierdzenia, że „przywódcy Żydów wraz ze swymi zwolennikami usilnie domagali się śmierci Chrystusa” (przypis odsyła do wersetu J 19, 6 opisującego scenę, w której arcykapłani i śludzy domagają się od Piłata ukrzyżowania Jezusa). Zdanie to zostało dodane podczas ostatniej redakcji tekstu i miało stanowić odpowiedź na życzenie niektórych ojców, by w Deklaracji zawrzeć odniesienia biblijne wskazujące na jakąś wspólną winę narodu żydowskiego za śmierć Chrystusa<sup>174</sup>. Sekretariat jednak zaznaczył, że obarczenie winą całego narodu i także Żydów współczesnych jest teologicznie błędne i niezgodne z właściwą egzegezą tekstów biblijnych, co, jak widzieliśmy w rozdziale drugim, wykazano już w początkowych etapach genezy tekstu i do czego powracano w trakcie dyskusji w auli. Dlatego zaznaczono, że należy nie wychodzić poza dane Ewangelii i ograniczyć się do stwierdzenia, że udział w winie za śmierć Chrystusa można przypisać ówczesnym przywódcom żydowskim<sup>175</sup>.

W Deklaracji nie zawarto również innych wątków, których uwzględnienia domagała się część ojców, w szczególności przywołania odpowiedzialności za krew Chrystusa, która miałaby paść na przywódców żydowskich i ich potomstwo (zob. Mk 15, 6; Łk 23, 21; Mt 27, 25). Przy właściwej egzegezie tych tekstów nie można owych słów odczytać jako świadectwo przekleństwa, które ciąży na całym ludzie. Tłum (*ochlos*) u Marka, który domaga się śmierci Jezusa, można sobie wyobrazić jako niezbyt liczne skupisko przypadkowych osób podburzonych przez władze żydowskie. Co do tekstu Mateusza, któ-

<sup>174</sup> Por. *Acta synodalia. Volumen IV: Periodus quarta. Pars IV: Congregationes generales CXLVI–CL*, s. 714.

<sup>175</sup> Por. *Acta synodalia. Volumen IV: Periodus quarta. Pars IV: Congregationes generales CXLVI–CL*, s. 715.

ry zamiast tłumy mówi o „ludzie” (*populus*), wielu egzegetów wątpi w jego autentyczność, gdyż może chodzić o zabieg łączący wydarzenia męki ze zburzeniem Świątyni i Jerozolimy, które „lud” dotknęły. Jak później wyjaśniał Joseph Ratzinger/Benedykt XVI w swojej książce *Jezus z Nazaretu*, „chrześcijanin powinien pamiętać, że krew Jezusa mówi innym językiem niż krew Abła (zob. Hbr 12, 24). Nie woła o pomstę i karę, ale jest pojednaniem”<sup>176</sup>. Zatem tych tekstów biblijnych nie można zastosować dla uzasadnienia jakiejś zbiorowej winy całego narodu żydowskiego. Mocniejsze niż słowa tłumy są zresztą słowa samego Jezusa: „Ojczy, przebacz im...”, wypowiedziane w czasie męki, która przez krew Jezusa włącza wszystkich ludzi w odkupieńczą ofiarę krzyża<sup>177</sup>.

Z tych przyczyn Deklaracja zaznacza, że „tym, co wydarzyło się w czasie męki [Chrystusa], nie można obciążać ani (*nec*) wszystkich bez różnicy Żydów, którzy żyli, ani (*nec*) Żydów dzisiejszych”. Sekretariat podkreślił wykluczenie wszelkiej winy zbiorowej Żydów za śmierć Jezusa poprzez owo *nec... nec...* zmieniające poprzednie brzmienie „...nie może zostać przypisane całemu ludowi, a tym mniej ludziom dzisiejszym”, które pozostawiało pewien margines dla błędnych interpretacji<sup>178</sup>. Zdanie to według wyjaśnienia Sekretariatu zastępuje fragment dotyczący odrzucenia idei „bogobójstwa” (*deicidium*) obecnej w trzeciej redakcji tekstu. Choć, jak widzieliśmy w rozdziale drugim, wielu z ojców opowiadało się za zachowaniem sformułowania z wyraźnym użyciem tego terminu, według Sekretariatu ostateczna wersja tekstu wystarczająco oddaje prawdę historyczną i w sposób opisowy wyraża tę samą treść, co redakcja poprzednia. Zgodnie z wyjaśnieniem Sekretariatu ds. promowania jedności chrześcijan samo pojęcie „bo-

<sup>176</sup> J. Ratzinger/Benedykt XVI, *Jezus z Nazaretu* (t. 2), Jedność, Kielce 2011, s. 202.

<sup>177</sup> Por. R. Vázquez Jiménez, *Comentario al declaración „Nostra aetate”*, s. 746.

<sup>178</sup> Por. *Acta synodalia. Volumen IV: Periodus quarta. Pars IV: Congregationes generales CXLVI–CL*, s. 715.

gobójstwa” skłania do fałszywych teologicznych interpretacji – także w praktyce duszpasterskiej – i brzmi nienawistnie w jakimkolwiek kontekście, dlatego należy je całkowicie wymazać ze słownika terminologii chrześcijańskiej<sup>179</sup>. Pomimo niezadowolenia części ojców z powodu usunięcia terminu, o który spierano się właściwie od początku prac nad Deklaracją, trzeba przyznać, że ostateczne rozwiązanie osiąga zamierzony skutek – odrzucenie przypisania Żydom zbiorowej odpowiedzialności za śmierć Jezusa – a jednocześnie przez przemilczenie owego *deicidium* pozwala na to, by owo krzywdzące pojęcie odeszło w niepamięć.

Kolejny fragment odnosi się do „teologii zastąpienia” i stwierdza, że choć „Kościół jest nowym Ludem Bożym”, Żydów nie można przedstawiać „ani jako odrzuconych przez Boga, ani jako przeklętych”, jakby to wynikało z Pisma Świętego. W sposób pozytywny ta treść została sformułowana już w NA 4d w kontekście nieodwołalności Bożych darów i obietnic, teraz zaś wyraźnie zaznaczono, że idea zastąpienia Narodu Wybranego lub przekleństwa ciężącego na nim jest nie do przyjęcia. Kościół jest określony jako „nowy Lud Boży”, ale nie w kluczu zastąpienia (choć sprawę dokładnej relacji Kościoła do Izraela kolejny raz pozostawiono otwartą).

Ostatnie zdanie NA 4f stanowi praktyczny postulat głoszący, że wszyscy mają się zatroszczyć o to, by ani w katechezie, ani w przepowiadaniu nie nauczać niczego, co nie zgadza się z prawdą Ewangelii i duchem Chrystusowym. Ten wątek także jest opisowym odrzuceniem idei „bogobójstwa” i przekleństwa narodu żydowskiego, ale jego zakres jest szerszy: rozprawia się także z różnymi formami pobożności lub popularnymi opowieściami, które jeszcze w czasach Soboru czasami krążyły na temat Żydów (wspomnijmy o „micie” dotyczącym mordów rytualnych dokonywanych przez Żydów lub o lokalnych kulturach rzekomych dziecięcych męczenników, którzy mieli być ofiarami

<sup>179</sup> Por. *Acta synodalia. Volumen IV: Periodus quarta. Pars IV: Congregationes generales CXLVI–CL*, s. 715,

owych praktyk rytualnych). Ten temat także był obecny właściwie od początku prac nad tekstem Deklaracji oraz nawet w jego „prehistorii”, na przykład w postulatach z konferencji w Seelisbergu przytoczonych w rozdziale pierwszym, gdzie tezy nr 5–10 opisują idee i sformułowania, których należy unikać w mówieniu o Żydach. Niniejszy fragment stanowi zatem gwarancję magisterialną, że jakiegokolwiek wypowiedzi oczerniające wyznawców judaizmu oraz próbujące wykorzystać teksty biblijne do uzasadnienia antysemityzmu należy uznać za niezgodne z nauczaniem Kościoła.

### Odrzucenie prześladowania oraz antysemityzmu (4g)

W siódmym akapicie Kościół odrzuca prześladowania i antysemityzm. Treść tego fragmentu była obecna już w pierwszej redakcji tekstu i należy do jednego z kluczowych tematów Deklaracji, niemniej jednak konkretne sformułowania oraz zastosowane pojęcia zmieniały się w poszczególnych schematach. W ostatecznej wersji znajdujemy stwierdzenia, że Kościół „wyraża dezaprobatę (*reprobat*) wobec wszelkich prześladowań (*persecutiones*) jakichkolwiek ludzi, pamiętając o wspólnym dziedzictwie z Żydami”<sup>180</sup> oraz „ubolewa (*deplorat*) nad wszelkimi aktami nienawiści, prześladowaniami, przejawami antysemityzmu (*odia, persecutiones, antisemitismi, manifestatio*), które kiedykolwiek i przez kogokolwiek kierowane były przeciw Żydom”. W tekście ostatecznie użyto pojęcia *persecutiones* zamiast *vexatio* („dręczenie”), które pojawiło się w *Declaratio altera*.

Jak zauważa Laurentin, choć *vexatio* ma w łacinie mocniejszy wydźwięk, Sobór w takich sytuacjach zwykle wybierał słowo bardziej współczesne, dlatego ojcowie opowiedzieli się za bardziej zrozumia-

---

<sup>180</sup> Choć polskie przekłady *Nostra aetate* zwykle tłumaczą *reprobat* jako „potępia”, w tym kontekście bardziej odpowiednim tłumaczeniem wydaje się „wyrażają dezaprobatę” lub „odrzucają”, ponieważ „potępiac” bardziej odpowiada łacińskiemu *damnare* usuniętemu w ostatniej redakcji.

łym *persecutio*<sup>181</sup>. Jak jednak widzieliśmy w rozdziale drugim, dyskusje nad tym fragmentem toczyły się szczególnie w kontekście zamiany *deplorat ut damnat* (Kościół „ubolewa i potępia”) na *reprobat i deplorat* („odrzuca” i „ubolewa”) w ostatecznej redakcji tekstu. Ta zmiana wraz z kilkoma innymi drobnymi ingerencjami osłabiła nieco ton owego fragmentu. Uzasadnieniem propozycji poprawki wniesionej przez niektórych ojców była obawa, by poprzez mocniejsze sformułowanie nie wyróżniać Żydów spośród wszystkich innych ludzi<sup>182</sup>. Bardziej merytorycznym wytłumaczeniem jednak były, po pierwsze, komentarz Bei, który zaznaczył, że potępia się herezje, nie grzechy i przewinienia, oraz po drugie, wyjaśnienie Sekretariatu, zgodnie z którym nie należy używać w Deklaracji *damnata*, ponieważ intencją Soboru nie było dokonywanie potępień<sup>183</sup>. Wyraźne potępienie wszelkich form ludobójstwa oraz ideologii rasistowskich, które do nich prowadzą, pojawi się później w okresie posoborowym, w dokumencie *Pamiętamy: Refleksje nad Szoah* (1998) Komisji ds. Kontaktów Religijnych z Żydami<sup>184</sup>. Ponadto, w Deklaracji wyrażono tylko dezaprobatę dla niesprawiedliwości i prześladowań z przeszłości, ale nie ma w niej wyraźnego uznania win popełnionych względem Żydów przez ludzi Kościoła – na przyjęcie odpowiedzialności także w wymiarze strukturalnym oraz na prośbę o przebaczenie za grzechy przeszłości trzeba będzie poczekać dopiero na słowa i gesty Jana Pawła II związane z jubileuszowym „rachunkiem sumienia” Kościoła w 2000 r.

---

<sup>181</sup> Zob. R. Laurentin, J. Neuner, *Declaration on the Relation of the Church to Non-Christian Religions*, s. 32.

<sup>182</sup> Zob. *Acta synodalia. Volumen IV: Periodus quarta. Pars IV: Congregationes generales CXLVI–CL*, s. 710.

<sup>183</sup> Zob. *Acta synodalia. Volumen IV: Periodus quarta. Pars IV: Congregationes generales CXLVI–CL*, s. 710; por. R. Laurentin, J. Neuner, *Declaration on the Relation of the Church to Non-Christian Religions*, s. 43.

<sup>184</sup> Zob. Komisja ds. Kontaktów Religijnych z Żydami, *Pamiętamy: Refleksje nad Szoah*, [https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WR/komisje\\_pontyfikalne/judaizm/pamietamy\\_19031998.html](https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WR/komisje_pontyfikalne/judaizm/pamietamy_19031998.html) (dostęp: 05.07.2025).

Pierwotny sens tekstu jednak został zachowany poprzez wprowadzenie do ostatecznej redakcji wyraźnej wzmianki o odrzuceniu antysemityzmu, której brakowało w poprzednich wersjach. Ten szczegół uzasadnia, dlaczego temat dezaprobaty wobec prześladowań podjęty jest osobno w NA 4, nawet jeśli pojawia się później w podsumowaniu w NA 5, które także mówi o odrzuceniu prześladowań wszystkich ludzi. Szczególne uwzględnienie niezgody na antysemityzm wynika z podkreślenia wspólnego dziedzictwa Kościoła z Żydami, które nawiązuje do poprzednich fragmentów. Pojęcie „antysemityzmu” ostatecznie zostało ujęte w znaczeniu jak najszerszym, bez rozróżnień na nienawiść o charakterze religijnym lub rasowym. Niektórzy autorzy uważają, że bardziej odpowiednie byłoby wyjaśnienie w NA 4 różnicy między antysemityzmem na tle rasowym – tym bardziej, że semitami nie są tylko Żydzi, ale również Arabowie – a teologicznym antyjudajzmem o chrześcijańskich korzeniach, który w historii sprzyjał rozwojowi antyżydowskich nastrojów w Kościele i przeciw któremu tak naprawdę był skierowany tekst, który miał na początku w zamyśle Jan XXIII<sup>185</sup>. Ostateczne ukierunkowanie deklaracji *Nostra aetate* dąży jednak do wspierania powszechnego braterstwa między ludźmi oraz do dialogu i współpracy między ludźmi różnych kultur i religii, w związku z czym zastosowanie pojęcia ogólnego, odnoszącego się do wszelkich form nienawiści wobec Żydów, jest tu jak najbardziej uzasadnione<sup>186</sup>.

W ostatecznej redakcji tekstu dodano jeszcze jedno wtrącenie, mianowicie: „[Kościół wyraża dezaprobatę...] nie ze względów politycznych, ale pod wpływem bogobojnej miłości ewangelicznej (*religiosa caritate evangelica*)”. Ten dodatek miał kolejny raz podkreślić, że Deklaracja nie ma charakteru politycznego i że dezaprobatą wo-

---

<sup>185</sup> Por R. Vázquez Jiménez, *Comentario al declaración „Nostra aetate”*, s. 756–757.

<sup>186</sup> Zob. R. Vázquez Jiménez, *Comentario al declaración „Nostra aetate”*, s. 758; por. *Acta synodalia. Volumen IV: Periodus quarta. Pars IV: Congregationes generales CXLVI–CL*, s. 711 (odpowiedź 77, b–c).

bec wszelkiego antysemityzmu – zarówno o charakterze religijnym, jak i rasowym – wynika z ewangelicznej miłości chrześcijańskiej<sup>187</sup>. W konsekwencji odrzucenie nienawiści względem Żydów oraz względem ich religii nie jest tylko wyrazem jakichś teoretycznych poglądów, lecz obowiązkiem każdego katolika, który wypływa z przykazania miłości Boga i bliźniego.

### Obowiązek głoszenia krzyża Chrystusowego (4h)

Ostatni akapit NA 4 głosi, że jest „obowiązkiem Kościoła głoszącego (*Ecclesia praedicantis*) głosić krzyż Chrystusa jako znak powszechnej miłości Boga i źródło wszelkiej łaski”. Ów obowiązek wynika z niezmiennego nauczania Kościoła, zgodnie z którym „Chrystus podjął dobrowolnie i z niezmierzonej miłości swoją mękę i śmierć z powodu grzechów wszystkich ludzi, aby wszyscy dostąpili zbawienia”. Ów fragment także w przeważającej części pochodzi z trzeciej redakcji tekstu, w której następował bezpośrednio po zdaniu stwierdzającym, że tego, co dokonało się podczas Męki, nie można przypisać całemu ludowi żydowskiemu. W komentarzu Sekretariatu wyjaśniono, że sens tego tekstu polega na odróżnieniu poziomu historycznego, w którym podkreśla się właśnie brak odpowiedzialności zbiorowej całego narodu żydowskiego za ukrzyżowanie Chrystusa, a poziomu teologicznego, gdzie śmierć Pana należy interpretować jako źródło zbawienia i miłosierdzia<sup>188</sup>. Wtrącenie „aby wszyscy dostąpili zbawienia” dodano w końcowej redakcji, by uniknąć wszelkich niejasności w odniesieniu do określenia przyczyny sprawczej i celowej Męki, czyli by jasno wskazać, że ostatecznie śmierć Chrystusa dokonała się ze względu na zbawienie wszystkich ludzi<sup>189</sup>.

<sup>187</sup> Zob. *Acta synodalia. Volumen IV: Periodus quarta. Pars IV: Congregationes generales CXLVI–CL*, s. 711 (odpowiedź 77, a).

<sup>188</sup> Zob. *Acta synodalia. Volumen III: Periodus tertia. Pars VIII: Congregationes generales CXXIII–CXXVII*, s. 648.

<sup>189</sup> Zob. *Acta synodalia. Volumen IV: Periodus quarta. Pars IV: Congregationes generales CXLVI–CL*, s. 716.

Fragment dotyka zatem delikatnej kwestii przepowiadania Ewangelii względem Żydów. Z jednej strony, ze względu na istotę Dobrej Nowiny, którą jest zaproszenie do udziału w zbawieniu przez Jezusa Chrystusa, oraz na misyjną naturę Kościoła, która z owej treści wynika, Kościół nie może zrezygnować z głoszenia krzyża jako znaku miłości – nie dla wprowadzania podziałów między ludźmi, ale dlatego, że całkowite przemilczenie owej nadziei byłoby sprzeczne z podstawowym samorozumieniem Kościoła jako powszechnego sakramentu zbawienia. Z drugiej strony, choć NA 4h znajduje się w punkcie poświęconym relacjom chrześcijańsko-żydowskim, wprost nie jest tu powiedziane nic o działalności misyjnej względem Żydów – po stuleciach prześladowań, prozelityzmu i czasami przymusowych konwersji wyznawców judaizmu na chrześcijaństwo byłoby to nieadekwatne. Ponadto, Deklaracja nie określa kwestii środków zbawczych w przypadku wyznawców judaizmu – czy i jeśli tak, to w jaki sposób różni się rola ich religii w drodze do zbawienia w porównaniu do innych religii niechrześcijańskich – oraz nie wypowiada się na temat konsekwencji praktycznych.

W oficjalnym nauczaniu refleksja nad tymi sprawami zostanie podjęta dopiero w czasach posoborowych, w szczególności w dokumencie „*Bo dary łaski i wezwanie Boże są nieodwołalne*” (Rz 11, 29) Komisji ds. Kontaktów Religijnych z Judaizmem z 2015 r. Pewne wnioski można jednak wyprowadzić już na poziomie samego nauczania Soboru. Po pierwsze, istnieje jedna ekonomia zbawcza, misterium paschalne dotyczy całej ludzkości i Chrystus przyjął mękę i śmierć z powodu wszystkich ludzi. W ujęciu Soboru nie ma zbawienia bez odniesienia do Chrystusa – nawet jeśli kwestia roli samych religii w owym dziele pozostaje otwarta – a z tej perspektywy nie są wyjęci także wyznawcy judaizmu. Po drugie, jak zobaczyliśmy już przy okazji analizy NA 2a, jako pierwszą drogę oddziaływania misyjnego Kościoła wskazano świadectwo wiary i życia chrześcijańskiego – Kościół ma być najpierw dla wszystkich znakiem zbawienia, a głoszenie stanowi dopiero następstwo

owej fundamentalnej rzeczywistości. W związku z tym, jak zobaczymy w rozdziale piątym poświęconym recepcji, w relacjach chrześcijańsko-żydowskich środkiem oddziaływania Kościoła i realizacją jego podstawowego zadania będzie przede wszystkim dialog.

\* \* \*

Chociaż, jak wspomniano, czwarty punkt *Nostra aetate* jest najbardziej teologicznie dopracowanym i najlepiej biblijnie uzasadnionym fragmentem Deklaracji, przedstawia on tylko ogólne ramy nauczania na temat relacji Kościoła do Żydów i zarys właściwej interpretacji odpowiednich tekstów biblijnych oraz rozprawia się z krzywdzącymi i teologicznie błędnymi poglądami, które przez długi czas warunkowały przepowiadanie i praktykę Kościoła. Nauczanie zawarte w NA, podobnie jak pozostałe treści Deklaracji dotyczące religii niechrześcijańskich w ogóle, ma jednak charakter przełomowy. Chyba najbardziej trafnym komentarzem na temat znaczenia deklaracji *Nostra aetate* dla relacji chrześcijańsko-żydowskich są słowa papieża Franciszka wypowiedziane podczas audiencji generalnej 28 października 2015 r., przy okazji pięćdziesięciolecia promulgowania *Nostra aetate*:

Szczególna wdzięczność należy się Bogu za autentyczne przeobrażenie, jakie dokonało się w ciągu tych pięćdziesięciu lat w stosunkach między chrześcijanami i Żydami... Z wrogów i obcych staliśmy się przyjaciółmi i braćmi. Sobór, poprzez deklarację *Nostra aetate*, wytyczył drogę: «tak» dla odkrywania na nowo żydowskich korzeni chrześcijaństwa; «nie» dla wszelkich form antysemityzmu i potępienie wszelkich obelg, dyskryminacji i prześladowań, które z niego wynikają<sup>190</sup>.

---

<sup>190</sup> Franciszek, *Audiencja generalna (28.10.2015)*, [https://www.vatican.va/content/francesco/pl/audiences/2015/documents/papa-francesco\\_20151028\\_udienza-generale.html](https://www.vatican.va/content/francesco/pl/audiences/2015/documents/papa-francesco_20151028_udienza-generale.html) (dostęp: 15.07.2025).

## 4.6. O POWSZECHNYM BRATERSTWIE, WYKLUCZAJĄCYM WSZELKĄ Dyskryminację (5)

Ostatni, piąty punkt deklaracji *Nostra aetate* stanowi podsumowanie całego dokumentu i w połączeniu z treściami *proemium* nadaje całej Deklaracji strukturę, można powiedzieć kolokwialnie, „kanapkową”. Po opisie religii w ogóle oraz czterech tradycji wymienionych wprost czytelnikom dostarczono już wystarczająco dużo argumentów, by wprowadzić *codę* całego tekstu, którą jest podkreślenie powszechnego braterstwa między ludźmi i odrzucenie dyskryminacji. Składający się z trzech akapitów tekst NA 5 jest mniej gęsty pod kątem odniesień teologicznych niż poprzednie fragmenty, lecz jego tezy mają ważne konsekwencje praktyczne. Dotykają one kwestii pokojowego współistnienia ludzi z różnych kultur i religii, będącej jednym z kluczowych aspektów praktyki dialogu międzyreligijnego w Kościele katolickim oraz ruchów międzyreligijnych i ekumenicznych w ogóle. Istotna część punktu pochodzi od pierwotnej grupy roboczej, która była odpowiedzialna za treści dotyczące relacji do Żydów<sup>191</sup>. Kluczowe treści NA 5 obecne były w poszczególnych schematach właściwie już od początku redagowania tekstu, a z czasem jedynie je poszerzano i zmieniano ich miejsce. W podsumowaniu pierwotnego tekstu *De Iudaeis*, który nie trafił na aulę, pojawia się ostre potępienie „krzywd wyrządzanych niewinnym ludziom, gdziekolwiek się znajdują” jako uzasadnienie odrzucenia prześladowania Żydów<sup>192</sup>. W schemacie I, czyli *De catholicorum*

<sup>191</sup> Zob. J. Borelli, *Nostra Aetate: Origin, History, and Vatican II Context* [w:] *The Future of Interreligious Dialogue: A Multireligious Conversation on Nostra Aetate*, C.L. Cohen (ed.), Orbis Books, Maryknoll (NY) 2017, s. 39.

<sup>192</sup> Zob. *Acta et Documenta Concilio Oecumenico Vaticano II Apparando. Series II (Praeparatoria). Volumen III: Acta Commissionum et Secretariatuum Praeparatoriorum Concilii Oecumenici Vaticani II. Pars II: De sacra liturgia, De studiis et seminariis, De Ecclesiis orientalibus, De missionibus, De apostolatu laicorum. Secretariatatus: De scriptis prelo edendis et de spectaculis moderandis, ad christianorum unitatem fovendam*, s. 458.

*habitudine...* z listopada 1963 r., który miał być czwartym rozdziałem Dekretu o ekumenizmie, temat nie został podjęty, gdyż cały piąty rozdział, który później stał się deklaracją *Dignitatis humanae*, miał być poświęcony sprawie wolności religijnej i jej konsekwencjom. W drugiej redakcji, czyli *Declaratio altera*, zarys późniejszego NA 5 pojawia się w nr 33, który wprowadza nagłówek „Wszyscy ludzie mają Boga za Ojca”, oraz w nr 34, którego nagłówek brzmi „Potępiana jest każda forma dyskryminacji”<sup>193</sup>. Treści owych dwóch fragmentów zostały w końcu dostosowane i przekształcone w punkt 5 trzeciego schematu zaprezentowanego ojcom w listopadzie 1964 r., którego zasadniczy kształt z drobnymi poprawkami przetrwał aż do wersji ostatecznej. Choć w metodologii zastosowanej podczas opracowania NA 5 dostrzegalny jest wpływ personalizmu i antropologii teologicznej, argumentacja poparta jest źródłami biblijnymi. W porównaniu do wersji z *Declaratio altera* po krytyce ojców nawiązania biblijne mocno ograniczono, wykreślono te, które dotyczą tylko relacji do Żydów lub między chrześcijanami, a zachowano te, które rzeczywiście mają charakter uniwersalistyczny i odnoszą się do wszystkich ludzi<sup>194</sup>.

Jednym z czynników, które wpłynęły na powstanie odrębnego punktu na temat odrzucenia dyskryminacji, paradoksalnie, były zastrzeżenia ojców z Bliskiego Wschodu, że w schemacie wyszczególnia się jedną religię i potępia się tylko krzywdy popełnione względem Żydów, a pomija się cierpienie wielu innych ludzi, szczególnie wschodnich chrześcijan, dla których na dodatek promulgowanie do-

<sup>193</sup> Zob. *Acta synodalia. Volumen III: Periodus tertia. Pars II: Congregationes generales LXXXIII–LXXXIX*, s. 328–329.

<sup>194</sup> Por. sprawozdanie z poprawek: *Acta synodalia. Volumen III: Periodus tertia. Pars VIII: Congregationes generales CXXIII–CXXVII*, s. 648, oraz odpowiedni fragment *Declaratio altera: Acta synodalia. Volumen III: Periodus tertia. Pars VIII: Congregationes generales CXXIII–CXXVII*, s. 641 – w tekście były, na przykład, odniesienia do Rz 2, 11; Ef 6, 9; Kol 3, 25 oraz 1 Pt 1, 17. Ten wątek poruszono podczas dyskusji po prezentacji *Declaratio altera* w wrześniu 1964 r., szczególnie w przemówieniu Laurentiusa Satoshi Nagae – zob. rozdział 2.

kumentu o Żydach przez Kościół katolicki mogłoby się wiązać z kolejnymi prześladowaniami<sup>195</sup>. Choć część ojców ze Wschodu dążyła do odrzucenia całego schematu, Sobór w końcu poszedł inną drogą – w porównaniu do pierwszego schematu dodano i później poszerzono część poświęconą religiom w ogóle i wzmiankę o islamie oraz, poza odrzuceniem antysemityzmu, dodano treści potępiające każdy rodzaj prześladowania i dyskryminacji.

### Stworzenie człowieka przez Boga jako fundament powszechnego braterstwa (5a)

Pierwszy akapit NA 5 stanowi uzasadnienie teologiczne i antropologiczne postulatu powszechnego braterstwa i stanowi kontynuację treści *proemium*, dla którego punktem wyjścia są zacieśniające się więzy w globalnej wspólnotcie ludzkiej (punkty NA 1 i NA 5 mogłyby zatem być tak naprawdę rozważane razem). NA 5 rozpoczyna się od stwierdzenia, że nie możemy „wzywać Boga jako Ojca wszystkich, jeśli wobec niektórych ludzi, stworzonych na obraz Boży, nie chcemy postępować po bratersku”. Owa myśl stanowi logiczny wniosek z NA 2b, w którym zaznaczono, że wszystkie narody tworzą jedną wspólnotę i cały rodzaj ludzki ma wspólny początek i cel ostateczny w Bogu. Charakterystyczną cechą NA 5, i w konsekwencji całej Deklaracji, jest uniwersalizm – na pytanie, kto jest moim bliźnim, *Nostra aetate* odpowiada, że każdy człowiek. Fundamentem takiego podejścia jest fakt stworzenia (każdego) człowieka na obraz Boga. Choć nie ma tu wyraźnego odnośnika, chodzi oczywiście o nawiązanie do Rdz 1, 26–27 oraz pośrednio o potwierdzenie przekonania, że wszyscy ludzie bez wyjątku mają początek w akcie stwórczym Boga i ma się w nich ujawnić Jego obraz i podobieństwo. Współcześnie może się takie zapewnienie wydawać zbędne, niemniej jednak warto pamiętać

---

<sup>195</sup> Zob. C. Stackaruk., *Retrieving MENA Catholics' Contributions to Nostra Aetate* (rozprawa doktorska), University of St. Michael's College (University of Toronto), Toronto 2022, s. 166–206.

o tym, że w historii były momenty, kiedy poddawano pod wątpliwość człowieczeństwo ludów z podbitych terenów w okresie odkryć geograficznych lub przynajmniej traktowano ich jako istoty niższego rzędu. Jeszcze w XIX wieku nawet w środowiskach akademickich trwały dyskusje na temat możliwości uzasadnienia różnorodności ras między tymi, którzy uważali, że ludzkość ma wspólny początek i cechuje się „jednością krwi” – przy czym te poglądy nierzadko uzasadniano biblijnie – a „dywersytarianami” zakładającymi (całkowicie) różne pochodzenie poszczególnych ludzkich ras<sup>196</sup>.

Bardziej znaczące w NA 5a jest jednak odniesienie do powszechnego ojcostwa Boga. W rozdziale drugim opisaliśmy już dyskusję w auli soborowej na ten temat, kiedy bp Bernhard Stein podniósł problem różnych sensów Bożego ojcostwa. Stein zarzucił, że w Biblii nie znajdziemy cytatu, który uzasadniałby sformułowanie z nr 33 *Declaratio altera* głoszące, że „Jezus wyraźnie potwierdził, iż Bóg jest Ojcem wszystkich ludzi” oraz przypomniał, że ojcostwo Boga można rozumieć na trzech poziomach: ojcostwo w sensie ścisłym, które dotyczy tylko Jezusa, ojcostwo odnoszące się w sensie analogicznym do chrześcijan jako przybranych dzieci oraz ojcostwo w sensie metaforycznym, które dotyczy wszystkich ludzi i wynika z faktu stworzenia. Wzmiankę o Bogu jako Ojcu wszystkich ludzi, jednak w przekształconej formie, zachowano także w kolejnych wersjach tekstu, można więc wnioskować, że chodzi tu o ojcostwo w sensie najbardziej ogólnym, wynikające z tego, że Bóg jest Stwórcą i Panem całego stworzenia i każdy człowiek jest Jego obrazem. Ponadto, sformułowanie użyte ostatecznie w Deklaracji jest na tyle ogólne, że może być przystępne także dla odbiorców spośród niechrześcijan, gdyż określenie Bóstwa za pomocą metafor ojcowskich (lub w ogóle rodzicielskich) pojawia się w wielu tradycjach religijnych.

---

<sup>196</sup> F. Barth, A. Gingrich, R. Parkin, S. Silverman (red.), *Antropologia. Jedna dyscyplina, cztery tradycje: brytyjska, niemiecka, francuska i amerykańska*, Wydawnictwo UJ, Kraków 2007, s. 15.

Kolejne zdanie NA 5a wynika z tezy poprzedniego, stwierdza bowiem, że „[s]tosunek człowieka do Boga jako Ojca i stosunek do ludzi jako braci są do tego stopnia wzajemnie powiązane, że Pismo Święte mówi: «Kto nie miłuje, nie zna Boga»”. W tym miejscu pojawia się odnośnik do 1 J 4, 8: „Kto nie miłuje, nie zna Boga, bo Bóg jest miłością”. Uzasadnieniem braterskiego odniesienia do wszystkich ludzi jest zatem miłość względem Boga – NA 5 podkreśla, że miłość w wymiarze „horyzontalnym”, międzyludzkim ściśle jest związana z „wertrykalnym” aspektem miłości między Bogiem i człowiekiem. Dla chrześcijan przesłanie Deklaracji jest zatem proste: jeśli ktoś twierdzi, że kocha Boga i czci Go jako Ojca, nie może odrzucić drugiego człowieka, bez względu na jego tożsamość kulturową lub religijną. Joseph Neuner skomentował ów fragment w taki sposób:

[N]ie możemy wykluczyć z naszej miłości nikogo z tych, którzy są lub mają być włączeni do wspólnoty Jego dzieci. Miłość bliźniego jest praktycznym sprawdzianem naszej miłości do Boga<sup>197</sup>.

Z tej perspektywy kluczową kategorią pierwszego akapitu NA 5 jest braterstwo. Vázquez Jiménez przedstawia w tym kontekście trzy wnioski, które można na temat braterstwa z NA 5a wyprowadzić: po pierwsze, fundamentem braterstwa ludzi jest godność każdego człowieka wynikająca z faktu stworzenia na obraz Boży (choć samo pojęcie godności zostanie zastosowane dopiero w kolejnym akapicie). Po drugie, jeśli tak rozumiany jest fundament ludzkiej godności, idei powszechnego braterstwa nie można ujmować tylko w aspekcie „horyzontalnym”, w sensie oświeceniowych zasad wolności, równości i braterstwa. Ludzkie braterstwo stanowi odbicie wertrykalności ojcostwa Boga, nie chodzi zatem o „świeckie braterstwo”, lecz o „braterstwo teologiczne”. A po trzecie, fakt uniwersalności ojcostwa Boga zasadniczo nadaje uniwersalny charakter ludzkiemu braterstwu – do-

---

<sup>197</sup> R. Laurentin, J. Neuner SJ, *Declaration on the Relation of the Church to Non-Christian Religions of Vatican Council II: Commentary*, s. 96.

tyczy to także wyznawców innych religii, ponieważ z tej perspektywy nie ma nikogo, kto nie byłby moim bliźnim<sup>198</sup>. Współcześnie zresztą w niektórych środowiskach „dialogistów” pojawiają się postulaty, by termin „religie niechrześcijańskie” lub „inne religie” zastąpić, w języku angielskim, określeniem *neighbouring religions* (*neighbour* po angielsku oznacza zarówno „sąsiad”, jak i „bliźni”). Analogiczne ujęcie przedstawia także konstytucja *Gaudium et spes* w rozdziale zatytułowanym „Wspólnota ludzka” – czytamy w nim, że „Bóg, który wszystko otacza ojcowską opieką, zechciał, by wszyscy ludzie tworzyli jedną rodzinę i odnosili się do siebie nawzajem w duchu braterstwa” (GS 24). Powszechne braterstwo w nauczaniu soborowym wynika zatem z powszechnego ojcostwa Boga względem ludzi.

### Odrzucenie wszelkiej dyskryminacji (5b i 5c)

Akapit NA 5b stanowi właściwie tylko jedno zdanie będące łącznikiem między określeniem fundamentów teologicznych punktu 5 a zaleceniami praktycznymi, dlatego obie części punktu omówimy razem. NA 5b w nawiązaniu do wcześniejszych treści stwierdza, że usunięta zostaje „wszelka podstawa wszelkiej teorii lub praktyki, która pomiędzy człowiekiem i człowiekiem, pomiędzy narodem i narodem wprowadza różnice co do godności ludzkiej i wypływających stąd praw”. W tym miejscu pojawia się pojęcie godności ludzkiej oraz praw człowieka, co oznacza subtelny zmianę języka i sieci odniesień. Jeśli poprzedni akapit opierał się przede wszystkim o argumentację z zakresu antropologii teologicznej, ten fragment bliski jest ujęciu deklaracji *Dignitatis humanae* (przez jakiś czas zresztą oba dokumenty odbywały wspólną drogę podczas obrad soborowych), która z kolei w temacie godności osoby ludzkiej czerpie z encyklik Jana XXIII *Pacem in terris* i *Mater et magistra*. Widać tu wyraźny akcent personalistyczny, ale także wpływ treści *Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka*

<sup>198</sup> Por. R. Vázquez Jiménez, *Comentario al declaración „Nostra aetate”*, s. 765–767.

ONZ, która odnosi się do danego tematu w taki sposób: „Wszystkie istoty ludzkie rodzą się wolne i równe w godności i prawach. Są one obdarzone rozumem i sumieniem oraz powinny postępować w stosunku do siebie wzajemnie w duchu braterstwa”<sup>199</sup>. Choć zatem teoretyczne fundamenty praktyki Kościoła uzasadnione są teologicznie, ich konsekwencje opisane są w sposób uniwersalistyczny i rozumiały dla każdego.

W konsekwencji w NA 5c spotykamy stwierdzenie, że „Kościół odrzuca (*reprobat*) jako obcą duchowi Chrystusowemu wszelką dyskryminację bądź prześladowanie ludzi dokonywane z powodu pochodzenia lub koloru skóry, położenia społecznego albo religii (*stirpis vel coloris, condicionis vel religionis*)”. Deklaracja wymienia cztery aspekty dyskryminacji, która zostaje tu wykluczona, mianowicie aspekt etniczno-kulturowy, rasowy, ekonomiczno-społeczny i religijny. Jest znaczące, że owa postawa nie jest sformułowana tylko jako zachęta dla katolików – ta pojawi się w kolejnym zdaniu – lecz jako określenie właściwego, obowiązującego podejścia Kościoła. Zawarto tu także drugą wyraźną wzmiankę o Chrystusie w Deklaracji poza NA 4, co nam w tym kontekście przypomina o eklezjologicznym wymiarze *Nostra aetate* i jego powiązaniu z LG 16. Owo nawiązanie do autorytetu Kościoła i Chrystusa zostało dodane na życzenie ojców, by w tekście wzmocnić odrzucenie dyskryminacji. Choć Deklaracja na ogół zachowuje ton neutralny, uniwersalistyczny, tu argument eklezjologiczny i chrystologiczny jest na miejscu, gdyż, jak wynika z kolejnego zdania, fragment NA 5a jest przede wszystkim apelem do chrześcijan. NA 5 zatem mówi jasno, że katolik nie może być rasistą, nie może traktować bez szacunku i z pogardą ludzi jakiegokolwiek pochodzenia lub statusu społecznego – logicznie więc ten postulat rozciąga się na migrantów, zmarginalizowanych, ubogich i wykluczonych społecznie –

---

<sup>199</sup> Organizacja Narodów Zjednoczonych, *Powszechna Deklaracja Praw Człowieka* (10.12.1948), <https://libr.sejm.gov.pl/tek01/txt/onz/1948.html> (dostęp: 13.07.2025).

oraz nie może być fundamentalistą religijnym dręczącym wyznawców innych religii. Pośrednio ze sformułowania wynika jednak dezaprobatą dla każdego rodzaju dyskryminacji podejmowanej przez kogokolwiek, a więc także, na przykład, prześladowanie chrześcijan (rozwińnięcie tego wątku szerzej nie było konieczne, gdyż ogólne odrzucenie dyskryminacji pojawia się w deklaracji *Dignitatis humanae* (DH 6)).

Ostatnie zdanie odwołuje się do autorytetu apostołów Piotra i Pawła i stwierdza, że „Sobór... gorąco prosi chrześcijan (*Christifideles*), aby «postępując dobrze wśród pogan» (1 P 2, 12)... cieszyli się pokojem ze wszystkimi ludźmi, tak by prawdziwie byli dziećmi Ojca, który jest w niebie”. W tym miejscu pojawia się odnośnik do Rz 12, 18 („Jeżeli to jest możliwe, o ile to od was zależy, życie w zgodzie ze wszystkimi ludźmi!”) oraz do Mt 5, 45 („Tak będziecie synami Ojca waszego, który jest w niebie...”). Komisja zachowała ten ostatni fragment, pomimo wspomnianych już uwag na temat Bożego ojcostwa zgłoszonych przez Bernharda Steina, który interpretował Mt 5, 45 jako mowę skierowaną tylko do wiernych – w tym miejscu bowiem Deklaracja zwraca się nie do wszystkich ludzi, lecz wprost do chrześcijan. Jeśli dla *Nostra aetate* punktem wyjścia było podkreślenie wspólnego początku wszystkich ludzi w Bogu, teraz Deklaracja zachęca wyznawców Chrystusa do praktycznej realizacji synostwa Bożego, które w ich przypadku ma szczególny charakter.

Owo ostatnie zdanie stanowi zatem podsumowanie, a zarazem apel, by podjąć praktyczne działania na rzecz pokoju i dialogu międzyreligijnego, skierowany do chrześcijan żyjących w społeczeństwach pluralistycznych. Jak zauważają Gronchi i Trianni, z tej perspektywy nie ma wątpliwości, że istnieje ścisły związek między pokojem i dialogiem religijnym. Wynika z tego, że promulgowanie Deklaracji otworzyło w nauczaniu Kościoła nową orientację względem religii, także poprzez zaproponowanie ogólnych kryteriów, które mogą być inspiracją zarówno dla chrześcijan, jak i dla wyznawców innych religii. Wspólna akceptacja owych wskazówek ma potencjał przekształce-

nia konfliktowego pluralizmu naszych czasów w inicjatywy na rzecz utrwalenia jedności i pokoju między narodami<sup>200</sup>. W szczególności może to dotyczyć wyznawców wielkich religii monoteistycznych, którzy, „choć w różny sposób”, oddają cześć jednemu Bogu.

\* \* \*

Na podstawie analizy tekstu *Nostra aetate* można stwierdzić, że ostateczny kształt Deklaracji stanowi zwieńczenie długiego i skomplikowanego rozwoju refleksji teologicznej na temat niechrześcijan w Kościele katolickim, a jednocześnie jest wynikiem wielu czynników społeczno-historycznych, takich jak kolonializm, wojny światowe, doświadczenie Zagłady lub napięcia na Bliskim Wschodzie, które stały się katalizatorami zmian i wpłynęły na debaty soborowe<sup>201</sup>. Z perspektywy współczesnej Deklaracja wydaje się mówić niewiele, niemniej jednak jej głównym celem było przedstawienie pewnych ukierunkowań, a jako pierwszy dokument w historii *Magisterium* poświęcony w całości religiom niechrześcijańskim ma ważne znaczenie symboliczne. Choć, jak wielokrotnie zaznaczono, Deklaracja ma charakter przede wszystkim praktyczny, jest ona ściśle powiązana ze współczesną refleksją z dziedziny teologii religii, której fundamenty doktrynalne zostały określone w szczególności w LG 16.

Pomimo swojej zwięzłości, deklaracja *Nostra aetate* wywarła wpływ na różne dziedziny refleksji teologicznej i praktyki Kościoła katolickiego. W kontekście recepcji należy wspomnieć zwłaszcza o dialogu międzyreligijnym i chrześcijańsko-żydowskim oraz – w powiązaniu z nauczaniem LG 16 – o rozwoju teologii religii, ale także

<sup>200</sup> Por. M. Gronchi, P. Trianni, *Nostra aetate. Introduzione e commento*, s. 567.

<sup>201</sup> Celowo nie wchodziliśmy w szczegółowe dyskusje na temat ciągłości lub nieciągłości w rozwoju doktryny w odniesieniu do nauczania Soboru na temat religii niechrześcijańskich – to domagałoby się znacznie szerszego opracowania treści dokumentów soborowych, zwłaszcza *Lumen gentium*, co wykracza poza zakres tej książki. Dla pogłębionego studium tego tematu zob. G. D’Costa, *Vatican II: Catholic Doctrines on Jews and Muslims*, s. 10–58.

o nauczaniu na temat powszechnego braterstwa. Ten ostatni obszar został szerzej rozwinięty właściwie dopiero niedawno, w nauczaniu papieża Franciszka – szczególnie w *Dokumencie o ludzkim braterstwie dla pokoju światowego i współistnienia* z Abu Dhabi (2019) oraz w encyklice *Fratelli tutti* (2020)<sup>202</sup>. W *Nostra aetate* tylko zarysowano temat powszechnego braterstwa, odnosząc go do faktu stworzenia człowieka na obraz Boga i do obowiązku miłości bliźniego, który z tego wynika. Franciszek zaś w swoim nauczaniu bardziej wydobyl także wymiar chrystologiczny i relacyjny:

Kościół docenia działanie Boga w innych religiach i „nie odrzuca niczego, co w tych religiach jest prawdziwe i święte...” Jednakże, jako chrześcijanie nie możemy ukrywać faktu, że „jeżeli muzyka Ewangelii przestanie rozbrzmiewać w naszym wnętrzu... to słuchamy melodii, która pobudzała nas do walki o godność każdego człowieka”. Inni czerpią z odmiennych źródeł. Dla nas tym źródłem ludzkiej godności i braterstwa jest Ewangelia Jezusa Chrystusa<sup>203</sup>.

Aktualne zaakcentowanie tematu powszechnego braterstwa oraz najogólniej pojętych działań na rzecz pokoju jest więc kolejnym – niezamierzonym na początku – efektem oddziaływania *Nostra aetate* w okresie posoborowym. Główne obszary recepcji stanowi jednak pole dialogu międzyreligijnego w sensie ścisłym oraz dialogu z wyznawcami judaizmu, czym zajmiemy się w następnym, ostatnim rozdziale tej książki.

---

<sup>202</sup> Zob. Franciszek, *Encyklika „Fratelli tutti”* (03.09.2020), [https://www.vatican.va/content/francesco/pl/encyclicals/documents/papa-francesco\\_20201003\\_enciclica-fratelli-tutti.html](https://www.vatican.va/content/francesco/pl/encyclicals/documents/papa-francesco_20201003_enciclica-fratelli-tutti.html) (dostęp: 13.07.2025); Franciszek, Ahmad Al-Tayyeb, *Dokument o ludzkim braterstwie dla pokoju światowego i współistnienia* (04.02.2019), [https://www.vatican.va/content/francesco/pl/travels/2019/outside/documents/papa-francesco\\_20190204\\_documento-fratellanza-umana.html](https://www.vatican.va/content/francesco/pl/travels/2019/outside/documents/papa-francesco_20190204_documento-fratellanza-umana.html) (dostęp: 15.06.2025).

<sup>203</sup> Franciszek, Encyklika *Fratelli tutti*, nr 277.



## ROZDZIAŁ V

### RECEPCJA I PERSPEKTYWY

Jak zobaczyliśmy w poprzednich rozdziałach, poprzez promulgowanie deklaracji *Nostra aetate* dopełniła się pewna linia rozwoju refleksji na temat relacji do Żydów i niechrześcijan w ogóle. Dokument stał się pewnego rodzaju „punktem asekuracyjnym” dla przyszłego rozwoju: podobnie jak podczas wspinaczki taki punkt zamyka pewien etap i stanowi odniesienie dla kolejnego odcinka, także w tym przypadku ogłoszenie Deklaracji rozpoczęło nowy etap zarówno w refleksji, jak i w praktyce Kościoła w odniesieniu do religii niechrześcijańskich. Recepcja *Nostra aetate* rozwijała się w dwóch paralelnych liniach, tak że cytowany już we wstępie Reid Locklin mógł stwierdzić, że chodzi o „jeden tekst, ale dwie deklaracje”. Niektórzy interpretatorzy rozumieli tekst zgodnie z pierwotnym założeniem jako dokument określający przede wszystkim relację do Żydów, inni, w kontekście nauczania LG 16, jako kamień milowy w relacji do religii niechrześcijańskich w ogóle<sup>1</sup>. To znalazło wyraz także w posoborowej aktywności Magisterium Kościoła – zajęto się zarówno kwestiami dialogu międzyreligijnego i teologią religii, jak i dialogiem chrześcijańsko-żydowskim jako odrębnym, wyjątkowym rodzajem dialogu.

---

<sup>1</sup> Zob. R. Locklin, *One Text, Two Declarations*, s. 49–71.

Odpowiada temu także struktura niniejszego rozdziału: w pierwszej części omawiamy rozwój podejścia do dialogu międzyreligijnego i religii po Soborze, a w drugiej części osobno poświęcamy uwagę posoborowej praktyce dialogu z judaizmem. Ze względu na spory zakres oddziaływania nauczania Soboru na temat religii ograniczamy pole zainteresowania tylko do recepcji w ramach Magisterium oraz w oficjalnych dokumentach (pomijamy refleksje „dialogistów”, którzy wpłynęli na kształtowanie całego dyskursu, takich jak na przykład Abraham J. Heschel). W trzeciej części przedstawiamy parę uwag na temat perspektyw przyszłego rozwoju. Celem tego rozdziału jest zaproponowanie czytelnikowi pewnego rodzaju „mapy” dla orientacji w barwnym krajobrazie wydarzeń i oficjalnych wypowiedzi po Soborze Watykańskim II.

## **1. DIALOG MIĘDZYRELIGIJNY I RELIGIE NIECHRZEŚCIJAŃSKIE W POSOBOROWYM NAUCZANIU KOŚCIOŁA**

W niniejszym punkcie staramy się wydobyc i syntetycznie zaprezentować zarówno teksty, jak i gesty będące przejawem recepcji myśli soborowej na temat dialogu międzyreligijnego oraz religii niechrześcijańskich w nauczaniu papieży od Pawła VI do Leona XIV oraz w odpowiednich dokumentach opublikowanych podczas ich pontyfikatów. W osobnym punkcie opisana została działalność Dykasterii ds. Dialogu Międzyreligijnego i wskazania w zakresie dialogu wydane przez ową instytucję.

### **1.1. PONTYFIKAT PAWŁA VI (1963–1978)**

Wspomnieliśmy już o inicjatywach Pawła VI, które poprzedziły ogłoszenie deklaracji *Nostra aetate*. Zasadnicze znaczenie miało utworzenie Sekretariatu ds. Niechrześcijan w maju 1964 r. oraz opubliko-

wanie encykliki *Ecclesiam suam* w sierpniu tegoż roku, warte uwagi było także przemówienie papieża do przedstawicieli religii niechrześcijańskich z 3 grudnia 1964 r. podczas podróży do Bombaju. Te, na ówczesną wrażliwość, odważne gesty wyznaczyły kierunek dla późniejszej recepcji nauczania soborowego o religiach. Kluczową rolę odegrał tu właśnie nowo utworzony Sekretariat, jego działalnością zajmiemy się jednak w osobnym punkcie.

Wyraźne odniesienia do deklaracji *Nostra aetate* w dokumentach Pawła VI nie są częste i pojawiają się raczej przy okazji lub w wystąpieniach podczas podróży lub różnych spotkań<sup>2</sup>. Szczególnym przykładem może być przemówienie do członków delegacji Rady Religii Wietnamu z 5 października 1966 r., podczas którego papież wyraził uznanie dla inicjatyw Rady na rzecz jedności i pokoju i które właściwie ułożone jest z treści NA 1–2. Papież wspominał o wspólnym początku i celu ludzkości, podkreślił, że Kościół nie odrzuca nic, co jest „prawdziwe i dobre” w religiach (choć nie użył określenia „święte”, które pojawia się w *Nostra aetate*), oraz nawiązał do wątku o szukaniu oświecenia z fragmentu o buddyzmie z NA 2b<sup>3</sup>. Z kolei w przemówieniu wygłoszonym na lotnisku w Dżakarcie 3 grudnia 1970 r. Paweł VI wyraził szacunek dla przedstawicieli religii niechrześcijańskich wymienionych w konstytucji państwa Indonezji, mianowicie islamu, buddyzmu, hinduizmu i konfucjanizmu (znaczące jest, że konfucjanizm został tu określony wprost jako religia, czego nie uwzględniono w *Nostra aetate*). Papież przytoczył tu także wątek z NA 2 o „promieniu Prawdy” oświecającej każdego człowieka oraz przypomniał o ele-

<sup>2</sup> Zob. np. wzmiankę o praktykach pokutnych w religiach niechrześcijańskich w nawiązaniu do NA 2: Paweł VI, *Konstytucja apostołska „Paenitemini”* (17.02.1966), [https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/pawel\\_vi/konstytucje/paenitemini\\_17021966](https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/pawel_vi/konstytucje/paenitemini_17021966) (dostęp: 30.06.2025).

<sup>3</sup> Paul VI, *Appel aux membres de délégations du Conseil des Religions du Vietnam*, [https://www.vatican.va/content/paul-vi/fr/speeches/1966/documents/hf\\_p-vi\\_spe\\_19661005\\_consiglio-religioni.html](https://www.vatican.va/content/paul-vi/fr/speeches/1966/documents/hf_p-vi_spe_19661005_consiglio-religioni.html) (dostęp: 30.06.2025).

mentach dotyczących poszczególnych religii pokazanych w *Nostra aetate* jako punkt wyjścia dla dialogu<sup>4</sup>.

Pontyfikat Pawła VI rozwijał się po linii postulatów dialogicznych zarysowanych w „programowej” encyklice *Ecclesiam suam* (dlatego też Paweł VI bywa nazywany „papieżem dialogu”). W temacie relacji Kościoła do niechrześcijan przejawiało się to zwłaszcza w dwóch aspektach, mianowicie w zachętach do budowania globalnego pokoju i współpracy oraz w kontekście działalności misyjnej. Przykład pierwszego obszaru stanowi encyklika *Populorum progressio* (1967) o popieraniu rozwoju ludów. Papież nie odnosi się w niej bezpośrednio do *Nostra aetate*, ale w nr 43 nawiązuje do przemówienia z Bombaju, podkreślając znaczenie przyjaźni i wzajemnego zrozumienia ze względu na wspólną odpowiedzialność za przyszłość wszystkich ludzi<sup>5</sup>. Perspektywa, która stała się fundamentem deklaracji *Nostra aetate*, została tu przez Pawła VI użyta jako punkt wyjścia do uzasadnienia potrzeby wspólnego wysiłku dla rozwoju ludzkości. Już od pontyfikatu Pawła VI naturalne miejsce dla kwestii dialogu i współpracy z wyznawcami innych religii znajduje się więc w kontekście działań na rzecz pokoju i budowania więzi między narodami.

Ważnym świadectwem podejścia Pawła VI do niechrześcijan w kontekście misji jest adhortacja *Evangelii nuntiandi* (1975). Stanowi ona przede wszystkim recepcję nauczania dekretu *Ad gentes divinitus* i z „imienia i nazwiska” wymienia jako swój fundament także konstytucje *Lumen gentium* i *Gaudium et spes*<sup>6</sup>, niemniej jednak

---

<sup>4</sup> Paul VI, *Address from the Welcome Ceremony at the Airport in Jakarta* (03.12.1970), [https://www.vatican.va/content/paul-vi/en/speeches/1970/documents/hf\\_p-vi\\_spe\\_19701203\\_arrivo-indonesia.html](https://www.vatican.va/content/paul-vi/en/speeches/1970/documents/hf_p-vi_spe_19701203_arrivo-indonesia.html) (dostęp: 30.06.2025).

<sup>5</sup> Zob. Paweł VI, *Encyklika „Populorum progressio” o popieraniu rozwoju ludów* (26.03.1967), nr 43, [https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/pawel\\_vi/encykliki/populorum\\_progressio\\_26031967](https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/pawel_vi/encykliki/populorum_progressio_26031967) (dostęp: 30.06.2025).

<sup>6</sup> Zob. Paweł VI, *Adhortacja apostolska „Evangelii nuntiandi” o ewangelizacji w świecie współczesnym* (08.12.1975), nr 17, [https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/pawel\\_vi/adhortacje/evangelii\\_nuntiandi.html](https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/pawel_vi/adhortacje/evangelii_nuntiandi.html) (dostęp: 12.06.2025).

pośrednio odnosi się również do treści wyrażonych w *Nostra aetate*. Adhortacja nawiązuje do soborowego postulatku dla wolności religijnej i w konsekwencji podejmuje refleksję nad drogami ewangelizacji właściwymi dla Kościoła w świecie współczesnym, zaznaczając, że pierwszym środkiem misji jest świadectwo (tu łatwo można skojarzyć fragment NA 2e, zgodnie z którym dialogowi z wyznawcami innych religii winno towarzyszyć „świadectwo wiary i życia chrześcijańskiego”)<sup>7</sup>. Adhortacja podkreśla powszechność misji Kościoła, która skierowana jest do całej ludzkości i ze względu na powszechność propozycji zbawienia nie może się ograniczać tylko do jakiejś wybranej kultury lub klasy osób<sup>8</sup>.

W kontekście relacji do wyznawców innych religii kluczowe znaczenie ma nr 53 *Evangelii nuntiandi*, w którym Paweł VI rozwija soborową teologię „ziaren Słowa” i „przygotowania do Ewangelii”, nawiązując już nie tylko do Euzebiusza z Cezarei, ale także do Justyna Męczennika i Klemensa Aleksandryjskiego. Religie zostały tu nazwane „znamiennym wyrazem ducha bardzo wielu grup ludzkich” oraz przejawem „echa głosów tych, którzy przez tysiące lat szukali Boga” w sposób niedoskonały, ale „szczerze i należycie”. Jednocześnie papież podkreśla obowiązek głoszenia Ewangelii, ponieważ w Chrystusie znajduje się w pełni „wszystko to, czego [ludzkość] szuka jakby po omacku odnośnie do Boga, do człowieka i jego przyszłego losu, do życia i śmierci i do prawdy”. Z tymi treściami możemy, z jednej strony, skojarzyć „pytania egzystencjalne”, które w odniesieniu do religii przedstawiono w NA 1c. Z drugiej strony, wydaje się, że Paweł VI traktuje religie niechrześcijańskie jako (tylko) owoc ludzkiego wysiłku. W kolejnym fragmencie wyraźnie powiedziano, że tylko „religia [chrześcijańska] rzeczywiście tworzy prawdziwe i żywe obcowanie z Bogiem, jakiego inne religie dać nie mogą, chociażby... wyciągały swe ramiona do nieba”. W nauczaniu Pawła VI widać zatem ostry po-

<sup>7</sup> Zob. Paweł VI, *Adhortacja apostolska „Evangelii nuntiandi”*, nr 39, 41, por. 21.

<sup>8</sup> Por. Paweł VI, *Adhortacja apostolska „Evangelii nuntiandi”*, nr 50.

dział między „religiami naturalnymi” a „religią Jezusa”, który wpisuje się w perspektywę „teologii wypełnienia” – według Pawła VI religie pozostają godnym szacunku przygotowaniem do Ewangelii, niemniej jednak stanowią efekt aktywności człowieka, a ustanowienie autentycznej relacji z Bogiem możliwe jest tylko przez głoszenie Ewangelii (jak zobaczymy, Jan Paweł II pójdzie w interpretacji nauczania Soboru krok dalej).

Dialogiczne podejście Pawła VI wyrażało się także – a może szczególnie – w konkretnych gestach i spotkaniach z ludźmi. Przykładem takiego otwarcia może być spotkanie Pawła VI z przedstawicielami buddyzmu japońskiego, które miało miejsce 7 listopada 1966 r. Papież mówił wtedy, że „sobór pragnął nawiązać skuteczny kontakt ze wszystkimi religiami, aby atmosfera tolerancji i wzajemnego szacunku, z konsekwentną braterską współpracą i współdziałaniem, mogła rozkwitnąć”, podkreślając wkład religii w dobro człowieka oraz rozwój kultury<sup>9</sup>. W podobnym duchu wypowiedział się w temacie buddyzmu przy wielu okazjach, m.in. w przemówieniu do przedstawicieli z Tajlandii z 5 czerwca 1972 r., w którym odniósł się do doświadczenia radykalnej niewystarczalności przemijalnego świata i o poszukiwaniu wyzwolenia oraz wyraził uznanie dla duchowych, moralnych i społeczno-kulturalnych skarbów buddyjskiej tradycji (tu można dostrzec wyraźne nawiązanie do treści zawartych w nr 2 deklaracji *Nostra aetate*)<sup>10</sup>. Warte uwagi jest także przemówienie Pawła VI do wyznawców islamu wygłoszone podczas podróży do Ugandy w 1969 r., w którym zachęcił wszystkich mieszkańców Afryki do połączenia się w modlitwie do Boga Wszechmogącego oraz wspominał z uznaniem

---

<sup>9</sup> Paul VI, *Address to the Representatives of Japanese Buddhism* (07.11.1966), [https://www.vatican.va/content/paul-vi/en/speeches/1966/documents/hf\\_p-vi\\_spe\\_19661107\\_buddisti-giappone.html](https://www.vatican.va/content/paul-vi/en/speeches/1966/documents/hf_p-vi_spe_19661107_buddisti-giappone.html) (dostęp: 13.06.2025).

<sup>10</sup> Zob. Paul VI, *Address to a Group of Buddhist Leaders from Thailand* (05.05.1972), [https://www.vatican.va/content/paul-vi/en/speeches/1972/june/documents/hf\\_p-vi\\_spe\\_19720605\\_monaci-buddisti.html](https://www.vatican.va/content/paul-vi/en/speeches/1972/june/documents/hf_p-vi_spe_19720605_monaci-buddisti.html) (dostęp: 30.06.2025).

o muzułmańskich wyznawcach, którzy ponieśli śmierć, bo odmówili porzucenia swojej religii<sup>11</sup>.

Podejście Pawła VI stanowiło zatem kontynuację nauczania Soboru po linii podkreślającej ewangelizacyjne zadanie Kościoła. W nauczaniu „papieża dialogu” religie pozostają niedoskonałym „przygotowaniem do Ewangelii” i owocem wysiłku człowieka, niemniej jednak jego gesty i wypowiedzi świadczą o głębokim szacunku dla tradycji niechrześcijańskich, co zostanie podtrzymane i rozwinięte podczas pontyfikatu Jana Pawła II.

## 1.2. PONTYFIKAT JANA PAWŁA II (1978–2005)

Pontyfikat Jana Pawła II przyniósł dynamiczny rozwój dialogu międzyreligijnego oraz także kontynuację refleksji na temat religii niechrześcijańskich. Rozwinięcie nauczania soborowego na temat niechrześcijan pojawiło się zarówno w ramach własnych inicjatyw papieża, jak i w działalności odpowiednich instytucji centralnych.

### Własne dokumenty i inicjatywy Jana Pawła II

Wkład Jana Pawła II można dostrzec zarówno w tekstach i wypowiedziach, jak i na poziomie gestów. Znacząca jest w tym kontekście perspektywa antropologiczna i pneumatologiczna, obecna w jego nauczaniu. Zasadniczym tematem „programowej” encykliki *Redemptor hominis* (1979) jest refleksja nad misją Kościoła względem wszystkich ludzi odkupionych przez Chrystusa, także wyznawców innych religii i niewierzących. Papież – nawiązując do nr 22 konstytucji *Gaudium et spes* – podkreślił, że Chrystus przez wcielenie zjednoczył się w jakiś sposób z każdym człowiekiem, dlatego jest On drogą do każdego

---

<sup>11</sup> Zob. Paul VI, *Address to the Dignitaries and Representatives of Islam* (01.08.1969), [https://www.vatican.va/content/paul-vi/en/speeches/1969/august/documents/hf\\_p-vi\\_spe\\_19690801\\_comunita-islamiche.html](https://www.vatican.va/content/paul-vi/en/speeches/1969/august/documents/hf_p-vi_spe_19690801_comunita-islamiche.html) (dostęp: 30.06.2025).

człowieka, a jednocześnie każdy człowiek jest drogą Kościoła<sup>12</sup>. Z kolei w encyklice *Dominum et vivificantem* (1986), będącej dopełnieniem nauczania soborowego w obszarze pneumatologii, Jan Paweł II zaznacza – także za GS 22 – że obecność Ducha Świętego nie ogranicza się do czasów po wcieleniu i że łaska w niewidzialny sposób działa w sercach wszystkich ludzi dobrej woli. Choć Duch Święty zawsze jest Duchem Jezusa, Jego „działanie w całości, wszędzie i zawsze, w każdym człowieku, dokonywało się według odwiecznego planu zbawienia”, od początku i także „poza” widzialnymi granicami Kościoła<sup>13</sup>.

Powyższe wątki stanowią tło teologiczne inicjatyw Jana Pawła II dotyczących religii niechrześcijańskich. Papież wielokrotnie odwoływał się do wskazań Soboru, podkreślając stałą aktualność deklaracji *Nostra aetate*. W tym kontekście wart uwagi jest szczególnie fragment wspomnianej już encykliki *Redemptor hominis*, w którym papież przytacza soborową teologię „ziaren Słowa” oraz treści *Nostra aetate* odnoszące się do judaizmu i islamu. Znaczące jest, że Jan Paweł II uznaje tu religię za powszechne zjawisko towarzyszące ludzkości od początku, które w historii rozwinęło się najpierw w formie religii pozachrześcijańskich, a następnie chrześcijaństwa, które w Chrystusie najpełniej objawiło ludzkości tajemnicę Boga i człowieka. Klasyczny wątek „teologii wypełnienia” został tu zatem rozwinęty w kluczu antropologicznym (w Chrystusie wyjaśnia się tajemnica człowieka), a w religiach zaakcentowano ich wymiar „ludzki” i społeczny<sup>14</sup>. W podobnym duchu Jan Paweł II wypowiedział się podczas audiencji generalnej z 9 września 1998 r., która właściwie w całości stanowi komentarz do treści *Nostra aetate*, tym razem jednak w kluczu pneumatologicznym.

<sup>12</sup> Por. Jan Paweł II, *Encyklika „Redemptor hominis”* (04.03.1979), nr 13–14, [https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pl/encyclicals/documents/hf\\_jp-ii\\_enc\\_04031979\\_redemptor-hominis.html](https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pl/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_04031979_redemptor-hominis.html) (dostęp: 13.06.2025).

<sup>13</sup> Por. Jan Paweł II, *Encyklika „Dominum et vivificantem”* (18.05.1986), nr 53, [https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pl/encyclicals/documents/hf\\_jp-ii\\_enc\\_18051986\\_dominum-et-vivificantem.html](https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pl/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_18051986_dominum-et-vivificantem.html) (dostęp: 13.06.2025)

<sup>14</sup> Zob. Jan Paweł II, *Encyklika „Redemptor hominis”*, nr 12.

Papież wyraził w niej przekonanie, że każde ludzkie poszukiwanie prawdy i dobra – a ostatecznie Boga – jest inspirowane przez Ducha Świętego i że religie powstały właśnie z pierwotnej ludzkiej otwartości na Boga. Według Jana Pawła II Duch Święty obecny jest w innych religiach w autentycznych wyrazach modlitwy, ale także w wymiarze społecznym i kulturowym<sup>15</sup>.

Nauczanie przedstawione podczas owej audiencji jest owocem refleksji wyrażonej w encyklice Jana Pawła II *Redemptoris missio* (1990), która, w porównaniu do perspektywy Soboru i Pawła VI, mocno akcentuje właśnie wątek pneumatologiczny. Dla spojrzenia na religie pozachrześcijańskie kluczowy jest fragment z nr 28, w którym czytamy, że „[o]becność i działanie Ducha nie dotyczą tylko jednostek, ale społeczeństwa i historii, narodów, kultur, religii”. Według papieża Duch znajduje się „u źródła szlachetnych ideałów i skierowanych ku dobru inicjatyw ludzkości” oraz „zasiewa «ziarna Słowa», obecne w obrzędach i w kulturach”, otwierając je na dojrzałość w Chrystusie<sup>16</sup>. W tym ujęciu religie są przedstawione już nie tylko jako wysiłek człowieka skierowanego „w górę” ku Bogu, ale jako następstwo ukrytego działania Ducha w rzeczywistości ludzkiej, które przejawia się tak na poziomie jednostek, jak i społeczeństw (wydaje się, że takie podejście jest otwarte również na wielokrotnie już wspomnianą interpretację po „linii Rahnera”<sup>17</sup>).

<sup>15</sup> Zob. Giovanni Paolo II, *Udienza generale (09.09.1998)*, [https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/audiences/1998/documents/hf\\_jp-ii\\_aud\\_09091998.html](https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/audiences/1998/documents/hf_jp-ii_aud_09091998.html) (dostęp: 30.06.2025).

<sup>16</sup> Zob. Jan Paweł II, *Encyklika „Redemptoris missio” (07.12.1990)*, nr 28, [https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pl/encyclicals/documents/hf\\_jp-ii\\_enc\\_07121990\\_redemptoris-missio.html](https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pl/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_07121990_redemptoris-missio.html) (dostęp: 30.06.2025).

<sup>17</sup> Niektórzy komentatorzy zwracają uwagę na to, że w innych tekstach Jan Paweł II nadal mówi o religijnych poszukiwaniach ludzkości jako o „szukaniu Boga po omacku” i owocu wysiłku człowieka, niemniej te perspektywy nie wykluczają się, lecz raczej są komplementarne. Kiedy, na przykład, w nr. 6 listu apostołskiego *Tertio millennio adveniente* Jan Paweł II mówi, że „Słowo Wcielone, jest spełnieniem tęsknoty obecnej we wszystkich religiach ludzkości” i że „Chrystus jest spełnieniem

*Redemptoris missio* zawiera cały rozdział poświęcony relacji misji i dialogu<sup>18</sup>. Papież w nim wskazał, że „dialog międzyreligijny należy do misji ewangelizacyjnej Kościoła” i że nie ma sprzeczności między dialogiem i głoszeniem Chrystusa, oba elementy zachowują bowiem swoją więź i odrębność, dlatego nie należy ich mieszać ani nimi manipulować<sup>19</sup>. Dialog nie zwalnia z działalności misyjnej i winna mu towarzyszyć świadomość, że zwyczajną drogą zbawienia jest Kościół. Niemniej, prawdziwy dialog według papieża nie rodzi się z taktyki i wyrachowania, lecz z głębokiego szacunku względem tego, co w sercu człowieka „zasiał” Duch Święty, i zmierza ku owemu oczyszczeniu i nawróceniu wewnętrznemu<sup>20</sup> (które, w domyśle, dotyczy także chrześcijan). Papież zaznacza, że dialog w różnym stopniu jest zadaniem wszystkich wiernych i wspólnot chrześcijańskich i wskazuje jego środki (ten wątek został szerzej rozwinięty w dokumencie *Dialog i głoszenie*, o którym wspomniemy później).

Weryfikacją takiej perspektywy były konkretne gesty papieża oraz słowa odnoszące się do religii niechrześcijańskich wyrażone w adhortacjach i przy okazji podróży apostołskich. Szczególnym echem odbił się Światowy Dzień Modlitwy o Pokój w Asyżu 27 października 1986 r. Na zaproszenie papieża przedstawiciele 13 religii oraz różnych wyznań chrześcijańskich wzięli razem udział w modlitwie o pokój. Z jednej strony, wydarzenie to stanowiło żywą realizację dążeń *Nostra aetate*, czyli troski o wzajemny szacunek i szukanie wspólnego dobra ponad podziałami religijnymi. Z drugiej strony, ów gest można interpretować na tle własnego nauczania Jana Pawła II o Duchu Świętym, którego działanie jest źródłem każdej autentycznej modlitwy, także

---

pragnień wszystkich religii świata”, nie ma przeszkód, by jego nauczanie interpretować w kluczu teorii ogólnej i specjalnej historii zbawienia, w którą wpisuje się także Rahner i zgodnie z którą wcielenie Chrystusa jest szczytem jedynej, ogólnej historii objawienia i zbawienia.

<sup>18</sup> Zob. Jan Paweł II, *Encyklika „Redemptoris missio”*, nr 55–57.

<sup>19</sup> Zob. Jan Paweł II, *Encyklika „Redemptoris missio”*, nr 55.

<sup>20</sup> Zob. Jan Paweł II, *Encyklika „Redemptoris missio”*, nr 56.

u niechrześcijan. Papież zwrócił się do wyznawców różnych religii słowami:

Mamy nadzieję, że ta pielgrzymka do Asyżu nauczyła nas na nowo być świadomymi wspólnego pochodzenia i wspólnego przeznaczenia ludzkości. Zobaczmy w niej antycypację tego, czym Bóg chciałby, aby była rozwijająca się historia ludzkości: braterska podróż, w której towarzyszymy sobie nawzajem w dążeniu do transcendentnego celu, który nam wyznacza<sup>21</sup>.

Ten i kolejne Światowe Dni Modlitwy o Pokój Krystian Kałuża nazwał bezprecedensowymi wydarzeniami w historii chrześcijaństwa. Na marginesie warto dodać, że ze względu na nie wiele osób krytykowało papieża, przy czym szczególnie dyskutowano kwestię, czy można tu mówić o wspólnej modlitwie z niechrześcijanami, czy tylko o modlitwie odbywającej się w tym samym miejscu<sup>22</sup>. Sam Jan Paweł II jednak zaznaczył, że owo spotkanie nie było synkretyzmem religijnym, lecz „szczerą postawą modlitwy do Boga w duchu wzajemnego szacunku” – nie chodziło oczywiście o „modlenie się razem” w znaczeniu odmawiania wspólnych modlitw, lecz o „bycie razem na modlitwie” i okazanie „szacunku dla modlitwy innych i dla ich postawy wobec Boskości”<sup>23</sup>.

---

<sup>21</sup> John Paul II, *Address to the Representatives of the Christian Churches and Ecclesial Communities and of the World Religions* (27.10.1986), [https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/speeches/1986/october/documents/hf\\_jp-ii\\_spe\\_19861027\\_prayer-peace-assisi-final.html](https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/speeches/1986/october/documents/hf_jp-ii_spe_19861027_prayer-peace-assisi-final.html) (dostęp: 13.06.2025).

<sup>22</sup> Zob. K. Kałuża, *Wkład św. Jana Pawła II w dialog międzyreligijny* [w:] *Pontyfikat odnowy. Jak Jan Paweł II zmieniał Kościół*, D. Wąsek, M. Gilski, Ł. Piórkowski (red.), Muzeum Dom Rodzinny Ojca Świętego Jana Pawła II w Wadowicach/Wydawnictwo «scriptum», Wadowice–Kraków 2024: 323–390, s. 343; por. K. Kałuża, *Das Multireligiöse Gebet als Wegweiser für den Dialog der Religionen*, „Roczniki Teologii Fundamentalnej i Religiologii” 2013, t. 50, nr 5: 117–138, s. 118.

<sup>23</sup> Por. Giovanni Paolo II, *Udienza generale* (22.11.1986), [https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/it/audiences/1986/documents/hf\\_jp-ii\\_aud\\_19861022.html](https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/it/audiences/1986/documents/hf_jp-ii_aud_19861022.html) (dostęp: 22.12.2024).

Wiele gestów Jana Pawła II dotyczyło przedstawicieli konkretnych religii niechrześcijańskich, w szczególności judaizmu, islamu i religii azjatyckich. W kwestii relacji chrześcijańsko-muzułmańskich można przytoczyć różne wydarzenia, niemniej w kontekście recepcji *Nostra aetate* trzeba wspomnieć w szczególności o wystąpieniu podczas spotkania z młodzieżą muzułmańską w Casablance 19 sierpnia 1985 r. Jan Paweł II podkreślił wtedy, że chrześcijanie i muzułmanie mają „wiele wspólnego jako wierzący i jako ludzie”. Przypomniał soborowe nauczanie z NA 3 na temat islamu, a w szczególności NA 5 dotyczące postulatu powszechnego braterstwa i szacunku dla wszystkich ludzi stworzonych na obraz Boga oraz zachęcające do budowania pokoju ponad podziałami. Papież zaznaczył wówczas, że wszyscy „wierzymy w tego samego Boga, jedynego Boga, Boga żywego, Boga, który stworzył świat i doprowadza swoje stworzenia do doskonałości”<sup>24</sup>, co później systematycznie powtarzał przy różnych okazjach<sup>25</sup>. Także te wypowiedzi papieża spotykały się z krytyką i prowokowały dyskusje, podobnie jak inne wydarzenia uznane przez niektórych za kontrowersyjne. Należał do nich m.in. gest z 14 maja 1999 r., gdy Jan Paweł II złożył pocałunek na księdze Koranu podarowanej przez islamskich duchownych, którzy przybyli do Rzymu wraz z patriarchą Raphaelem I, przywódcą Kościoła chaldejskiego w Iraku.

W tym kontekście nie sposób pominąć podróży do Damaszku, podczas której Jan Paweł II, prawdopodobnie jako pierwszy papież w historii, odwiedził meczet. Papież rozpoczął swoje przemówienie

---

<sup>24</sup> John Paul II, *Address to Young Muslims (19.08.1985)*, [https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/speeches/1985/august/documents/hf\\_jp-ii\\_spe\\_19850819\\_giovani-stadio-casablanca.html](https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/speeches/1985/august/documents/hf_jp-ii_spe_19850819_giovani-stadio-casablanca.html) (dostęp: 13.06.2025).

<sup>25</sup> Zob. np. Giovanni Paolo II, *Udienna generale (05.05.1999)* [https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/audiences/1999/documents/hf\\_jp-ii\\_aud\\_05051999.html](https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/audiences/1999/documents/hf_jp-ii_aud_05051999.html) (dostęp: 30.06.2025); dla pogłębionej dyskusji w kwestii „czci wobec tego samego Boga” u chrześcijan, Żydów i muzułmanów zob. R. Campbell, Ch. Gnanakan (eds.), *Do Christians, Muslims, and Jews Worship the Same God?: Four Views*, Zondervan Academic, Grand Rapids (MI) 2019.

w meczecie Omajjadów słowami „Drodzy muzułmańscy Przyjaciele” i następnie starał się pokazać to, co łączy chrześcijan i muzułmanów. Zwrócił uwagę na wspólny szacunek dla postaci Jana Chrzciciela i na troskę o miejsca modlitwy jako przestrzenie ważne dla formacji duchowej oraz zachęcił, by wspólnie prosić Boga o przebaczenie za krzywdy wyrządzone sobie wzajemnie w przeszłości. Podkreślił także znaczenie dialogu międzyreligijnego, zwłaszcza w zakresie zagadnień filozoficznych i teologicznych, gdyż tylko dzięki głębszemu zrozumieniu można budować trwałe i dojrzałe relacje<sup>26</sup>.

Co do konsekwencji praktycznych znacząca jest także treść nr 57 adhortacji *Ecclesia in Europa*, w której spotykamy realistyczne uznanie różnic między chrześcijaństwem i islamem oraz podkreślenie znaczenia konfrontacji z innością (wraz z zachętą do kształcenia kandydatów do stanu duchownego w tym względzie). Adhortacja jednocześnie wyraża zrozumienie dla frustracji niektórych chrześcijan ze względu na konieczność poszanowania rozwoju wspólnot muzułmańskich oraz ich miejsc kultu w Europie, podczas gdy w wielu krajach muzułmańskich chrześcijanie wciąż są prześladowani – adhortacja jednak przypomina w tym miejscu o znaczeniu wolności religijnej<sup>27</sup>.

W kontekście dialogu z religiami Azji warto wspomnieć o pielgrzymce Jana Pawła II do Indii w 1986 roku. Papież 1 lutego odwiedził Raj Ghat w Delhi, czyli miejsce upamiętniające kremację Mahatmy Gandhiego. Oddając hołd jego pamięci, papież złożył tradycyjny wieniec z kwiatów i – zgodnie z miejscowym zwyczajem – przeszedł boso wokół pomnika (okrażenie zgodnie ze wskazówkami zegara nazywane *parikrama* jest gestem wykonywanym w świątyniach wokół różnych obiektów czci). Papież nazwał Gandhiego apostołem pokoju

<sup>26</sup> Por. Jan Paweł II, *Przemówienie podczas wizyty w meczecie Ommajadów – Damaszek (6.05.2001)*, [https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan\\_pawel\\_ii/przemowienia/syria\\_ommajad\\_06052001.html](https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/przemowienia/syria_ommajad_06052001.html) (dostęp: 22.12.2024).

<sup>27</sup> Zob. Jan Paweł II, *Posynodalna adhortacja apostołska „Ecclesia in Europa” (28.06.2003)*, nr 57, [https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan\\_pawel\\_ii/adhortacje/europa\\_28062003.html](https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/adhortacje/europa_28062003.html) (dostęp: 30.07.2025).

oraz „bohaterem ludzkości”. Przywołał też słowa premiera Jawaharlala Nehru, według którego Gandhi był „światłem, które zajaśniało w tym kraju” i którego blask wciąż trwa w sercach milionów ludzi. W kontekście dialogu na rzecz pokoju papież podkreślił ideę *satyagrahy* („siły prawdy”) polegającej na dotrzymaniu wierności własnym przekonaniom bez stosowania przemocy, która pozwoliła Gandhiewi dążyć do odrzucenia dyskryminacji i zabiegać o równość i szacunek dla wszystkich. Zacytował tu słowa Gandhiego, który głosił, że „prawo miłości rządzi światem... prawda zwycięża nad kłamstwem, a miłość pokonuje nienawiść”. Jan Paweł II w związku z tym odniósł postać Gandhiego do ewangelicznych błogosławieństw oraz przypomniał, że prawdziwy pokój rodzi się w ludzkim sercu i że przemiana świata zaczyna się od przemiany człowieka<sup>28</sup>. Podczas podróży do Indii w 1999 r., która zbiegała się z hinduskim zimowym „świętem światła” Diwali, Jan Paweł II podczas celebracji Eucharystii na stadionie w New Delhi w homilii nawiązał do symboliki owego święta związanej ze zwycięstwem światła nad ciemnością<sup>29</sup>.

Jan Paweł II wypowiedział się wielokrotnie podczas różnych okoliczności na temat religii Azji w ogóle, zarówno w odniesieniu do hinduizmu, jak i buddyzmu oraz innych tradycji<sup>30</sup>. Interesującym

---

<sup>28</sup> Por. John Paul II, *Address on Occasion of the Visit to the Funerary Monument of Raj Ghat Dedicated to Mahatma Gandhi (01.02.1986)*, [https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/speeches/1986/february/documents/hf\\_jp-ii\\_spe\\_19860201\\_raj-ghat.html](https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/speeches/1986/february/documents/hf_jp-ii_spe_19860201_raj-ghat.html) (dostęp: 22.12.2024).

<sup>29</sup> Zob. John Paul II, *Homily (07.11.1999)*, [https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/homilies/1999/documents/hf\\_jp-ii\\_hom\\_19991107\\_new-delhi.html](https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/homilies/1999/documents/hf_jp-ii_hom_19991107_new-delhi.html) (dostęp: 30.06.2025); por. także przemówienie z Nowego Delhi, w którym papież wspominał wielkich przywódców z historii Indii: John Paul II, *Meeting with representatives of other Religions and other Christian Confessions (Vigyan Bhawan, 07.11.1999)*, [https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/speeches/1999/november/documents/hf\\_jp-ii\\_spe\\_19991107\\_religioni-new-delhi.html](https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/speeches/1999/november/documents/hf_jp-ii_spe_19991107_religioni-new-delhi.html) (dostęp: 30.06.2025).

<sup>30</sup> Zob. przykłady wypowiedzi Jana Pawła II w: Archdiocese of Indianapolis, *Buddhism, excerpts from Catholic Church Documents*, <https://www.archindy.com>

wydarzeniem była także wizyta delegacji shintoistów na audiencji generalnej 28 lutego 1979 roku. Papież podziękował wówczas Czcigodnemu Nijo, arcykapłanowi świątyni Ise, za obecność wyznawców shinto i wyraził uznanie dla owej tradycyjnej japońskiej religii. Podkreślił – nawiązując do treści *Nostra aetate* – że Kościół katolicki ceni wszystko, co w owej religii jest prawdziwe, dobre i szlachetne, i na zakończenie udzielił błogosławieństwa całemu narodowi japońskiemu. Papież w tym kontekście zwrócił uwagę na przekonanie shintoistów o równości wszystkich ludzi, na wrażliwość shintoistów na piękno i harmonię przyrody, która może prowadzić do odkrycia Bożej obecności, oraz na drogę oczyszczenia serca przez ascezę<sup>31</sup>.

Ważne są także treści adhortacji *Ecclesia in Africa* (1995), w której przedstawiono tradycyjne religie afrykańskie w perspektywie teologii „ziaren Słowa” i podkreślono, że należy traktować z szacunkiem ich wyznawców, unikając w wypowiedziach wszelkich wyrażen nieostownych czy lekceważących<sup>32</sup> (ów wątek jest o tyle znaczący, że wyrażonej wzmianki o religiach afrykańskich domagali się już niektórzy ojcowie podczas dyskusji soborowych nad punktem 2 *Nostra aetate*).

Na podstawie przedstawionych przykładów można stwierdzić, że Jan Paweł II w swoim nauczaniu systematycznie podkreślał w religiach obecność wartości podzielanych przez chrześcijan, które mogą stanowić fundament dialogu i przyczynić się do budowania pokoju i jedności. Szczególnym jego wkładem w refleksję na temat religii jest jednak zaakcentowanie wszechobecności łaski oraz działania Ducha

---

org/ecumenism/documents/Buddhism,%20excerpts%20from%20Catholic%20Church%20Documents.pdf (dostęp: 30.06.2025).

<sup>31</sup> Por. Giovanni Paolo II, *Udienza generale* (28.02.1979), [https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/it/audiences/1979/documents/hf\\_jp-ii\\_aud\\_19790228.html](https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/it/audiences/1979/documents/hf_jp-ii_aud_19790228.html) (dostęp: 22.12.2024).

<sup>32</sup> Zob. Jan Paweł II, *Postsynodalna adhortacja apostolska Ecclesia in Africa* (14.09.1995), nr 67, [https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pl/apost\\_exhortations/documents/hf\\_jp-ii\\_exh\\_14091995\\_ecclesia-in-africa.html](https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pl/apost_exhortations/documents/hf_jp-ii_exh_14091995_ecclesia-in-africa.html) (dostęp: 30.06.2025).

Świętego w doświadczeniu społeczeństw i jednostek, także pośród niechrześcijan.

### *Chrześcijaństwo i religie (1997) oraz Dominus Iesus (2000)*

Na marginesie inicjatyw Jana Pawła II i tekstów, które wyszły spod jego pióra, należy omówić jeszcze dwa ważne dokumenty, które zostały opublikowane podczas jego pontyfikatu przez odpowiednie instytucje centralne. Pierwszy z nich to *Chrześcijaństwo i religie (Christianity and the World Religions)*, wydany przez Międzynarodową Komisję Teologiczną w 1997 roku<sup>33</sup>. Choć nie jest to dokument *Magisterium* w sensie ścisłym, zawiera on syntezę ówczesnej refleksji teologicznej na temat miejsca religii niechrześcijańskich w zbawczym planie Boga. Kontekstem powstania były pewne ówczesne napięcia w dziedzinie refleksji teologicznej związane m.in. z rozwojem pluralistycznej teologii religii. Zgodnie ze słowami ówczesnego sekretarza Komisji Georgesa Cottiera celem autorów było przedstawienie kryteriów, na podstawie których można byłoby podjąć ważne pytania z dziedziny teologii religii. Choć Cottier nazwał dokument „nowym rozdziałem w teologii”, w tekście zostały przedstawione raczej ogólne wskazówki porządkujące dotychczasowy rozwój refleksji niż wątki oryginalne.

Kluczową metodologiczną zasadą przedstawioną w dokumencie jest założenie, że nie można mówić o religiach w sposób globalny,

---

<sup>33</sup> Zob. Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Chrześcijaństwo i religie (1997)*, [https://www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/cfaith/cti\\_documents/rc\\_cti\\_1997\\_cristianesimo-religioni\\_pl.html](https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_1997_cristianesimo-religioni_pl.html) (na stronie tłumaczenie tytułu przedstawione jest w tej formie); polskie wydanie dokumentu: *Chrześcijaństwo a religie: Dokument Międzynarodowej Komisji Teologicznej (tekst – komentarze – studia)*, I. Ledwoń, K. Pek (red.), Instytut Teologii Fundamentalnej KUL, Lublin/Warszawa 1999; polskie wydanie zawiera opracowania przedstawiające prezentację dokumentu, jego analizę i opracowanie ważnych zagadnień z nim związanych wraz z wprowadzeniem ówczesnego sekretarza Międzynarodowej Komisji Teologicznej Georgesa Cottiera OP.

ponieważ każda religia stawia specyficzne dla siebie pytania, dlatego konieczne jest rozeznanie i pogłębione studia nad ich treścią<sup>34</sup>. Punktem wyjścia dokumentu jest nauczanie Soboru Watykańskiego II, zwłaszcza deklaracji *Nostra aetate*, ale także *Lumen gentium*, *Ad gentes divinitus* i *Gaudium et spes*, które odwołuje się do teologii „ziaren Słowa” i powszechności działania Ducha Świętego przy jednoczesnym zachowaniu chrystocentrycznej perspektywy zbawienia. Według Cottiera dokument stara się zintegrować cztery kluczowe aspekty katolickiej nauki o zbawieniu: powszechność obietnicy zbawienia, jedyność zbawczego pośrednictwa Chrystusa, powszechność działania Ducha Świętego oraz rolę Kościoła jako szczególnego miejsca działania Ducha. Kluczową regułą, do której katolicka teologia religii winna się odnosić, jest zatem stwierdzenie, że wszyscy, którzy dostępują zbawienia, są zbawieni dzięki łasce Chrystusa<sup>35</sup>.

Dokument składa się z trzech części. W pierwszej przedstawiono ówczesny *status quaestionis* teologii religii, z zaznaczeniem, że owa młoda dziedzina refleksji nie posiada jeszcze określonego statusu epistemologicznego<sup>36</sup>. Drugą część poświęcono opracowaniu podstawowych przesłanek teologicznych, które mają stanowić punkt odniesienia dla refleksji katolickiej, uporządkowanych wokół wyżej wspomnianych czterech zagadnień soteriologicznych. Najbardziej wartościowym wkładem dokumentu jest jednak część trzecia zawierająca kilka wniosków dla teologii religii, które obejmują m.in. uwagi na temat pluralistycznej teologii religii oraz wskazówki dotyczące dialogu. W ocenie komentatorów znaczące jest zwłaszcza pytanie o rolę religii w zbawieniu wyznawców. Dokument zachowuje powściągliwy ton w tych sprawach, niemniej, odwołując się do nauczania Soboru,

<sup>34</sup> Zob. G. Cottier OP, *Wprowadzenie do polskiego wydania dokumentu Chrześcijaństwo a religie* [w:] *Chrześcijaństwo a religie*, I.S. Ledwoń, K. Pek (red.), 9–11, s. 9.

<sup>35</sup> Zob. G. Cottier OP, *Wprowadzenie do polskiego wydania...*, s. 10.

<sup>36</sup> Zob. Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Chrześcijaństwo i religie* (1997), nr 4.

zaznacza, że możliwość zbawienia poza Kościołem – lecz nie w oddzieleniu od Kościoła – ludzi żyjących zgodnie z sumieniem dziś już nie podlega dyskusji<sup>37</sup>. Dokument nie wydaje sądu na temat roli samych religii, jednak w formie negatywnej stwierdza, że na podstawie „tak wyraźnego uznania obecności Ducha Chrystusowego w religiach nie można wykluczyć możliwości, iż religie... jako takie pełnią funkcję zbawczą, czyli mimo swej niejednoznaczności pomagają ludziom w osiągnięciu swego ostatecznego celu”<sup>38</sup>. Jednocześnie dokument podkreśla, że zbawienie otrzymywane jest dzięki darowi Boga w Chrystusie i że uznanie obecności elementów zbawczych w religiach nie zakłada samo w sobie obecności takich elementów w każdej konkretnej religii<sup>39</sup>. Warte uwagi jest także uznanie możliwości istnienia w religiach elementów prawdziwego poznania Boga, albowiem, w opinii autorów, tam, gdzie „występują elementy łaski i zbawienia”, nie może być całkowicie nieobecny wymiar poznawczy<sup>40</sup>.

Jak zauważa Marian Rusecki, w dokumencie *Chrześcijaństwo i religie* szczególnie należy docenić uznanie jednej ekonomii zbawienia, w opozycji do różnych propozycji pluralistycznych zakładających istnienie różnych ekonomii równoległych<sup>41</sup>. Rusecki kojarzy perspektywę dokumentu z teorią ogólnej i szczególnej historii zbawienia, w którą wpisuje się między innymi podejście Karla Rahnera i zgodnie z którą zjawisko religii w historii ludzkości powiązane jest z jedną jedyną ogólną historią zbawienia i objawienia, która jednak

---

<sup>37</sup> Zob. Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Chrześcijaństwo i religie* (1997), nr 81.

<sup>38</sup> Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Chrześcijaństwo i religie* (1997), nr 84.

<sup>39</sup> Zob. Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Chrześcijaństwo i religie* (1997), nr 86, 87.

<sup>40</sup> Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Chrześcijaństwo i religie* (1997), nr 90.

<sup>41</sup> Zob. M. Rusecki, *Chrześcijaństwo a religie: Analiza krytyczna* [w:] *Chrześcijaństwo a religie*, I. Ledwoń, K. Pek (red.), s. 74; por. Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Chrześcijaństwo i religie* (1997), nr 49.

swój szczyt i pełnię znajduje w Chrystusie<sup>42</sup>. Takie spojrzenie pozwala na interpretację nauczania Soboru przekraczającą klasyczną linię „teologii wypełnienia” i otwierającą na rozważenie innych ujęć (o ile zachowane zostają kryteria chrystologiczne, opisane w drugiej części dokumentu).

Dokument *Chrześcijaństwo i religie* wciąż pozostaje dosyć ogólny, zgodnie z założeniami nie wychodzi zasadniczo poza perspektywę dotychczasowego oficjalnego nauczania, a zawiera też pewne niedopowiedzenia (Rusecki, na przykład, zauważa, że w tekście jest mowa o obecności „ducha zła” w religiach, a brakuje wyjaśnienia, jak to się ma do uznania w nich obecności „tego samego Ducha, który kieruje Kościołem”<sup>43</sup>). Wartość dokumentu spoczywa przede wszystkim w syntetycznym przedstawieniu *status quaestionis* katolickiej refleksji nad religiami na końcu drugiego tysiąclecia oraz w wyznaczeniu jej granic.

Drugim ważnym dokumentem jest *Deklaracja „Dominus Iesus” o jedyności Chrystusa i Kościoła w dziele zbawienia*, opublikowana przez Kongregację Nauki Wiary w 2000 roku<sup>44</sup>. Dokument wywołał dyskusje zarówno wśród teologów katolickich, jak i między teologami innych wyznań chrześcijańskich oraz myślicielami zajmującymi się dialogiem ekumenicznym i międzyreligijnym. W wielu środowiskach jego odbiór był negatywny, przy czym na początku kontrowersje dotyczyły przede wszystkim poruszanych zagadnień ekumenicznych oraz interpretacji soborowego *subsistit in* w kontekście eklezjologii<sup>45</sup>. Jak jednak wyjaśniał ówczesny prefekt Kongregacji Joseph Ratzinger, z którego osobą geneza dokumentu bywa najbardziej kojarzona, kwestie eklezjologiczne i ekumeniczne stanowią tylko małą część do-

<sup>42</sup> Por. M. Rusecki, *Chrześcijaństwo a religie...*, s. 75.

<sup>43</sup> Por. M. Rusecki, *Chrześcijaństwo a religie...*, s. 78.

<sup>44</sup> Zob. Kongregacja Nauki Wiary, *Deklaracja „Dominus Iesus” o jedyności i powszechności zbawczej Jezusa Chrystusa i Kościoła (06.08.2000)*, TUM, Wrocław 2000.

<sup>45</sup> Zob. L.-J. Tan, *Things Are Not What They Seem: Dominus Iesus, Ecumenism, and Interreligious Dialogue*, „Journal of Ecumenical Studies” 2013, t. 48, nr 4, s. 530.

kumentu<sup>46</sup> – głównym tematem jest jedyność i powszechność zbawczego pośrednictwa Chrystusa oraz odrzucenie podejść sugerujących istnienie alternatywnych dróg zbawienia poza Chrystusem.

Dokument zaczyna się od wstępu, w którym stwierdza się, że przepowiadanie misyjne Kościoła jest dzisiaj zagrożone przez „teorie relatywistyczne” próbujące usprawiedliwić pluralizm religijny *de iure* (dokument nie wprowadza jednak żadnego zniuansowania różnych rodzajów stanowisk w tym względzie). Ów fragment możemy odczytać jako klucz interpretacyjny całego tekstu – chodzi o dokument deklaracyjny, kontekstualny, skierowany na sposób „syllabusa błędów” przeciwko określonym stanowiskom teologicznym (co tłumaczy po niekąd też jego suchy i prawniczy styl, nad którym ubolewali niektórzy krytycy). Po opublikowaniu *Dominus Iesus* m.in. skierowano notę wyjaśniającą wraz z komentarzem do katolickiego teologa Jacques’a Dupuis’a, ze względu na jego dzieło *Toward a Christian Theology of Religious Pluralism*, która na przyszłość musiała być dodawana do wszystkich wydań owej publikacji<sup>47</sup> (choć, jak zauważa Michael Barnes, podejście Dupuis nie wpisuje się w teocentryczny pluralizm w stylu Johna Hicka, lecz pozostaje w obrębie paradygmatu chrystocentrycznego, przy czym, w opinii Barnes’a, nieporozumienie związane było m.in. z użyciem terminu „pluralizm” w tytule książki)<sup>48</sup>.

Pierwszy rozdział podkreśla potwierdzenie ostatecznego charakteru objawienia w Chrystusie, a w drugim zawarto odrzucenie podejść mówiących o działaniu Ducha poza związkiem z wcielonym Chrystusem. W trzeciej sekcji zaznaczono, że Chrystus jest jedynym pośrednikiem zbawienia, a w czwartej powiązано owo pośrednictwo zbawcze

---

<sup>46</sup> Zob. J. Ratzinger, *Answers to Main Objections Against Dominus Iesus*, <https://www.ewtn.com/catholicism/library/answers-to-main-objections-against-dominus-iesus-10119> (dostęp: 30.06.2025).

<sup>47</sup> L.-J. Tan, *Things Are Not What They Seem...*, s. 533.

<sup>48</sup> Zob. M. Barnes SJ, *Catholic Theology and Other Religions* [w:] *The Oxford Handbook of Catholic Theology*, L. Ayer, M.A. Volpe (eds.), Oxford University Press, Oxford, 2015, s. 931–942.

z wyjątkową rolą Kościoła. Rozdział piąty dotyczy związku Królestwa Bożego z Kościołem katolickim, a szósty podkreśla niezbędność Kościoła, odrzucając inne religie jako alternatywne drogi do zbawienia.

Jak zauważa Francis X. Clooney, deklaracja, z jednej strony, zawiera wiele wartościowych elementów i aspektów, jak na przykład podkreślenie znaczenia zbawczego pośrednictwa Słowa wcielonego oraz odrzucenie pluralistycznego zniwelowania różnic między religiami i spłycenia przepowiadania Kościoła<sup>49</sup>. Z drugiej strony, jej język pozostawia wiele niejasności i nieuprawnionych uogólnień, a niektóre jej sformułowania mogą zostać odebrane wprost jako rażące. Dotyczy to szczególnie nr 22, w którym powiedziano, że jest „pewne, że «obiektywnie» [wyznawcy religii niechrześcijańskich] znajdują się w sytuacji bardzo niekorzystnej w porównaniu z tymi, którzy posiadają w Kościele pełnię środków zbawczych” (wart uwagi jest również przypis do tego fragmentu, w którym dokument odnosi się do encykliki *Mystici Corporis Christi* Piusa XII jako uzasadnienia, czyli do eklezjologii przedsoborowej)<sup>50</sup>. Clooney, który jest specjalistą w dziedzinie katolickiej teologii komparatywnej, stwierdza, że nie przedstawiono żadnego uzasadnienia ani nie podano przykładów, i wskazuje na niekonsekwencję.

Innym przykładem jest nr 7 dokumentu, w którym powiedziano, że stanowczo należy zachowywać rozróżnienie między „wiarą teologiczną” (*fides theologalis*) a wierzeniem w innych religiach (*credulitas*), które stanowi tylko owoc ludzkich przemyśleń i doświadczeń. Jeśli jednak „ludzie z innych tradycji religijnych”, mówi Clooney, „już działają w oparciu o relację z Bogiem i Absolutem, wydaje się trudne oddzielenie ich przekonań całkowicie od zgody na prawdę Bożą, któ-

---

<sup>49</sup> Zob. F.X. Clooney SJ, *Dominus Iesus and the New Millennium* (28.10.2000), <https://www.americamagazine.org/issue/386/article/dominus-iesus-and-new-millennium> (dostęp: 30.06.2025).

<sup>50</sup> Kongregacja Nauki Wiary, *Deklaracja „Dominus Iesus”*, nr 22.

ra stanowi wiarę”<sup>51</sup>. Deklaracja nie zawsze konsekwentnie oddziela oba terminy, a pojęcie „wierzeń” stosuje także do chrześcijan. Ponadto, jak zauważa Krystian Kałuża, jeśli zgodnie z nauczaniem soborowym i posoborowym uznajemy istnienie w religiach elementów religijności pochodzących od Ducha Świętego, trzeba zapytać, czym one właściwie są, jeśli nie można im przypisać nadprzyrodzonej genezy (i skąd wiemy, że nie można)<sup>52</sup>. W opinii Romana A. Siebenrocka takie ostre rozróżnienie między wiarą chrześcijańską i religiami niechrześcijańskimi bliskie jest ujęciu protestanckiego teologa Karla Bartha, w którym religia zawsze jest błędnym, ułomnym, ludzkim poszukiwaniem, a jedynym źródłem poznania Boga jest Objawienie w Jezusie Chrystusie<sup>53</sup>.

W opinii niektórych komentatorów deklaracja *Dominus Iesus* stała się krokiem wstecz w posoborowym rozwoju refleksji na temat religii niechrześcijańskich. Krytyka dotyczyła przede wszystkim stylu i języka, lecz można zauważyć też pewne kwestie merytoryczne. Według Zbigniewa Kubackiego w deklaracji – pomimo licznych cytatów z encykliki *Redemptoris missio* – przede wszystkim niewystarczająco podkreślono pozytywną rolę Ducha Świętego, który działa w kulturach i religiach<sup>54</sup>. Wydaje się zatem, że o ile dokument *Chrześcijaństwo i religie* stanowi syntetyczne, opisowe kompendium dotychczasowej refleksji teologiczno-religijnej, deklarację *Dominus Iesus* można uznać za dokument kontekstualny, odpowiadający na ówczesne problemy związane z twórczością niektórych teologów i jej interpretacją.

---

<sup>51</sup> F.X. Clooney SJ, *Dominus Iesus and the New Millennium*.

<sup>52</sup> Zob. K. Kałuża, *Między ekskluzywizmem a pluralizmem. Zarys chrześcijańskiej teologii religii*, „Studia Teologiczno-Historyczne Śląska Opolskiego” 2010, t. 30, s. 26.

<sup>53</sup> Por. R.A. Siebenrock, *Theologischer Kommentar zur Erklärung über die Haltung der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen Nostra aetate*, s. 670.

<sup>54</sup> Por. Z. Kubacki SJ, *Wprowadzenie do teologii religii*, s. 228.

### 1.3. PONTYFIKAT BENEDYKTA XVI (2005–2013)

Choć Benedykt XVI również zaangażował się w dialog, zdaniem Zbigniewa Kubackiego, jego podejście w porównaniu z poprzednim pontyfikatem cechowało się większą ostrożnością, a niektóre gesty i wypowiedzi zostały odebrane jako wręcz niefortunne. Modelowym przykładem jest słynny wykład papieża w Ratyzbonie z 12 września 2006 r. zatytułowany *Wiara, rozum i uniwersytet: wspomnienia i refleksje*. Podczas przemowy papież zacytował krytyczną opinię średniowiecznego cesarza Manuela II Paleologa sugerującą, że islam szerzony jest przymocą i jest niezgodny z rozumem<sup>55</sup>. Później Benedykt tłumaczył się, że został źle zrozumiany i zapewnił, że darzy islam szacunkiem, niemniej wielu muzułmanów odebrało owo przemówienie jako obraźliwe powtarzanie stereotypów na temat ich religii<sup>56</sup>. Paradoksalnie jednak ten incydent stał się impulsem do głębszego dialogu – powstała inicjatywa listu otwartego 138 uczonych muzułmańskich, który opublikowano w 2007 r. pod tytułem *A Common Word*, a Kościół katolicki w 2008 r. odpowiedział powołaniem *Forum Katolicko-Muzułmańskiego*<sup>57</sup>.

W kontekście recepcji *Nostra aetate* ważnym akcentem tego pontyfikatu była wypowiedź Benedykta XVI z encykliki *Caritas in veritate* z 2009 r. Papież zauważył w niej, że także różne kultury oraz religie niechrześcijańskie uczą braterstwa i pokoju i że dla rozwoju potrzebne są kultury i religie różnych narodów, choć więcej uwagi poświęcił negatywnym zjawiskom związanym z religijnością i zaznaczył, że nie

<sup>55</sup> Zob. Benedikt XVI, *Glaube, Vernunft und Universität. Erinnerungen und Reflexionen* (12.09.2006), [https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/de/speeches/2006/september/documents/hf\\_ben-xvi\\_spe\\_20060912\\_university-regensburg.html](https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/de/speeches/2006/september/documents/hf_ben-xvi_spe_20060912_university-regensburg.html) (dostęp: 30.06.2025).

<sup>56</sup> Por. Z. Kubacki SJ, *Geneza, treść, recepcja i perspektywy Deklaracji o stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich „Nostra aetate” Soboru Watykańskiego II*, s. 132.

<sup>57</sup> Por. *A Common Word between Us and You* (2007), <https://www.acommonword.com/the-acw-document/> (dostęp: 15.06.2025); Y.Y. Haddad, J.I. Smith, *The Quest for ‘A Common Word’: Initial Christian Responses to a Muslim Initiative*, „Islam and Christian–Muslim Relations” 2009, t. 20, nr 4, s. 369–388.

wszystkie religie mają taką samą wartość<sup>58</sup>. W adhortacji *Verbum Domini* (2010), która wskazuje m.in. na relacyjną naturę ludzkiej egzystencji w odniesieniu do Słowa Bożego<sup>59</sup>, Benedykt XVI przypomniał, że dialog międzyreligijny pozostaje istotnym elementem praktyki Kościoła. W dobie globalizacji kontakty między religiami stwarzają szansę na budowanie powszechnego braterstwa i wzmacnianie wartości moralnych opartych na wierze w Boga. Zdaniem Benedykta ważnym tematem w relacjach chrześcijańsko-muzułmańskich może być wspólne promowanie życia, godności człowieka oraz pokoju społecznego. Kościół ceni także duchowe tradycje innych religii (np. buddyzmu, hinduizmu, konfucjanizmu), dostrzegając w nich wartości bliskie chrześcijaństwu. Papież jednocześnie podkreślił, że prawdziwy dialog wymaga wolności religijnej i wzajemnego szacunku<sup>60</sup>.

Kolejnym dokumentem podejmującym temat religii była adhortacja *Africae munus* z 2011 roku. Papież dotykał tam relacji katolicyzmu z islamem oraz w szczególności rodzimymi religiami afrykańskimi, zachęcając, w nawiązaniu do punktu 2 *Nostra aetate*, do szacunku i rozwijania ich wartościowych elementów (choć jednocześnie w adhortacji ostrzeżono przed „podwójną przynależnością” religijną chrześcijan, a pewne praktyki związane z kulturą tradycyjną nazwano wprost „czarnoksięstwem”)<sup>61</sup>.

---

<sup>58</sup> Por. Benedykt XVI, *Encyklika „Caritas in Veritate” o integralnym rozwoju ludzkim w miłości i prawdzie* (29.06.2009), nr 55, [https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/pl/encyclicals/documents/hf\\_ben-xvi\\_enc\\_20090629\\_caritas-in-veritate.html](https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/pl/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20090629_caritas-in-veritate.html) (dostęp: 15.06.2025).

<sup>59</sup> Zob. Benedykt XVI, *Posynodalna adhortacja apostolska „Verbum Domini”* (30.09.2010), nr 22, <https://www.nmp-gdynia.pl/content/adhortacja-apostolska-verbum-domini.pdf> (dostęp: 30.07.2025).

<sup>60</sup> Por. Benedict XVI, *Posynodalna adhortacja apostolska „Verbum Domini”*, nr 117–120.

<sup>61</sup> Por. Benedykt XVI, *Posynodalna adhortacja „Africae munus” o Kościele w Afryce w służbie pojednania, sprawiedliwości i pokoju* (19.11.2011), [https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/pl/apost\\_exhortations/documents/hf\\_ben-xvi\\_exh\\_20111119\\_africae-munus.html](https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/pl/apost_exhortations/documents/hf_ben-xvi_exh_20111119_africae-munus.html) (dostęp: 21.06.2025).

Warto również wspomnieć o adhortacji *Ecclesia in Medio Oriente* z 2012 roku. Benedykt XVI zwrócił w niej uwagę na region zamieszkiwany przez wyznawców judaizmu, chrześcijaństwa i islamu, a więc trzech religii monoteistycznych wywodzących się z jednego źródła. Dialogowi międzyreligijnemu poświęcono tam aż dziesięć punktów (19–28). Papież zaznaczył, że chrześcijanie i Żydzi dzielą olbrzymie duchowe dziedzictwo – wspólną Biblię, wiarę przodków i tożsamość Jezusa, syna Izraela, a Kościół zachęca do ponownego odkrycia tych korzeni, które są źródłem duchowego życia. Wyraził przekonanie, że choć stosunki chrześcijańsko-żydowskie bywały naznaczone nieporozumieniami i prześladowaniami, to ich wzajemne oddziaływanie zaowocowało znaczącym rozwojem kultury judeochrześcijańskiej. Obie wspólnoty są dziś wezwane do wspólnej odpowiedzialności za siebie nawzajem. W odniesieniu do islamu papież podkreślił, że Kościół patrzy z szacunkiem na wyznawców tej religii, uznając wspólne elementy wiary, i dostrzegł znaczące społeczne i duchowe korzyści wynikające z ciągłego dialogu chrześcijan i muzułmanów na Bliskim Wschodzie<sup>62</sup>.

Choć Benedykt XVI bywa mniej kojarzony z dialogiem międzyreligijnym niż Jan Paweł II albo Franciszek, także podczas jego pontyfikatu obecne były gesty życzliwości względem wyznawców innych religii. W listopadzie 2006, niedługo po wrześnieowym wystąpieniu w Ratyzbonie i także w celu załagodzenia napięć, Benedykt XVI podczas podróży do Turcji wstąpił do Błękitnego Meczetu i modlił się chwilę w ciszy obok wielkiego muftiego Sztambułu (to był drugi przypadek w historii, gdy Biskup Rzymu publicznie odwiedził meczet). Kontynuując ideę Dni Modlitwy o Pokój, zaprosił przywódców religijnych do Asyżu 27 października 2011 roku, czyli w 25-lecie pierw-

---

<sup>62</sup> Por. Benedykt XVI, *Posynodalna adhortacja „Ecclesia in Medio Oriente” o Kościele na Bliskim Wschodzie, komunii i świadectwie (14.09.2012)*, [https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/pl/apost\\_exhortations/documents/hf\\_ben-xvi\\_exh\\_20120914\\_ecclesia-in-medio-oriente.html](https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/pl/apost_exhortations/documents/hf_ben-xvi_exh_20120914_ecclesia-in-medio-oriente.html) (dostęp: 21.06.2025).

szego spotkania. Mówił tam o konieczności przeciwstawiania się przemocy i ideologiom nienawiści oraz przypomniał, że prawdziwy pokój rodzi się ze wspólnej troski o godność człowieka, którą wyznawcy różnych religii mogą razem umacniać<sup>63</sup>. Różne gesty potwierdzające kontynuację dialogu były przez Benedykta XVI podejmowane także względem wyznawców judaizmu.

Podsumowując, można powiedzieć, że Benedykt XVI utrzymał ciągłość nauczania Kościoła opartego na *Nostra aetate*, choć jego pontyfikat pokazał, że dialog nie jest wolny od napięć i wymaga cierpliwości, wyjaśniania nieporozumień (przykład Ratyźbony) i nieustannego pogłębiania wzajemnego zrozumienia. Benedykt XVI podkreślał przede wszystkim wartość głoszenia Ewangelii i jedyność zbawczego pośrednictwa Chrystusa oraz ostrzegał przed indyferentyzmem, synkretyzmem i relatywizmem.

#### 1.4. PONTYFIKAT FRANCISZKA (2013–2025)

Zaangażowanie w dialog międzyreligijny stanowi jeden z istotnych rysów pontyfikatu papieża Franciszka zarówno na poziomie dokumentów, jak i konkretnych, ludzkich relacji z niechrześcijanami. Już w „programowej” adhortacji *Evangelii gaudium* papież poświęcił tematyce dialogu międzyreligijnego pięć punktów (znaczące jest, że temat relacji chrześcijańsko-żydowskich został w dokumencie wyodrębniony w osobnym fragmencie, którym zajmiemy się później)<sup>64</sup>. Czytamy tam, że dialog z wyznawcami religii niechrześcijańskich po-

<sup>63</sup> Por. Benedykt XVI, *Dzień refleksji, dialogu i modlitwy o pokój i sprawiedliwość w świecie* (27.10.2011), [https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/pl/speeches/2011/october/documents/hf\\_ben-xvi\\_spe\\_20111027\\_assisi.html](https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/pl/speeches/2011/october/documents/hf_ben-xvi_spe_20111027_assisi.html) (dostęp: 15.06.2025).

<sup>64</sup> Zob. Franciszek, *Adhortacja apostolska „Evangelii gaudium” o głoszeniu Ewangelii we współczesnym świecie* (24.11.2013), nr 250–254, [https://www.vatican.va/content/francesco/pl/apost\\_exhortations/documents/papa-francesco\\_esortazione-ap\\_20131124\\_evangelii-gaudium.html](https://www.vatican.va/content/francesco/pl/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20131124_evangelii-gaudium.html) (dostęp: 15.06.2025).

winien opierać się na otwartości, prawdzie i miłości, mimo trudności, takich jak fundamentalizmy po obu stronach. Dialog międzyreligijny według Franciszka jest przede wszystkim „rozmową o ludzkim życiu albo po prostu, jak proponują biskupi Indii, «postawą otwarcia wobec nich, dzieleniem ich radości i smutku»”<sup>65</sup>. Dialog jest zatem przedstawiony w kluczu spotkania i ma głęboko ludzki wymiar. Chodzi o proces, w którym przez „słuchanie drugiego obydwie strony znajdują oczyszczenie i ubogacenie”, dlatego dialog jest też przejawem miłości do prawdy. Franciszek zaznacza, że pojednawczy synkretyzm stałby się tak naprawdę totalitaryzmem, a w przeciwieństwie do tego „prawdziwe otwarcie zakłada pozostanie wiernym swoim najgłębszym przekonaniom” – jak nauczał Jan Paweł II, „dialog może wzbogacić każdego”<sup>66</sup>. Owe wątki świadczą o tym, że podejście Franciszka, z jednej strony, stanowi owoc dojrzałej refleksji posoborowej nad dialogiem międzyreligijnym, a z drugiej strony, zawiera oryginalnie „Franciszkowe” akcenty, takie jak słuchanie, dialog życia i spotkanie konkretnych osób.

Franciszek dalej zauważa, że szczególnego znaczenia nabiera relacja z wyznawcami islamu, zwłaszcza w krajach chrześcijańskich, gdzie muzułmanie są obecni i praktykują swoją wiarę. Papież wymienia elementy islamu, które pół wieku wcześniej zawarto także w *Nostra aetate* (wiara w jedyne, miłosiernego Boga, szacunek dla Abrahama, Jezusa i Maryi, głęboka religijność, modlitwa). Do dialogu z islamem potrzebna jest dobra formacja chrześcijan, by umieli jednocześnie bronić swojej tożsamości i rozumieć innych. Papież zachęcił do wzajemnego przyjmowania się z szacunkiem – chrześcijanie mają go okazywać muzułmańskim migrantom – ale także prosił, by w krajach islamskich zapewniono wolność religijną chrześcijanom. Jednocześnie

---

<sup>65</sup> Franciszek, *Adhortacja apostolska „Evangelii gaudium”*, nr 250 [kursywa autorska].

<sup>66</sup> Zob. Franciszek, *Adhortacja apostolska „Evangelii gaudium”*, nr 251, 252; por. Jan Paweł II, *Encyklika „Redemptoris missio”*, nr 56.

papież wzywał do odrzucania uogólnień i wrogości wobec muzułmanów z powodu działań fundamentalistów, ponieważ prawdziwy islam sprzeciwia się przemocy<sup>67</sup>.

W kontekście ogólnej refleksji nad religiami kluczowe są jednak treści zawarte w nr 254 *Evangelii gaudium*. Kolejny raz nawiązano w nim do nauczania *Gaudium et spes* 22 pokazującego niechrześcijan żyjących zgodnie z sumieniem jako „usprawiedliwionych przez łaskę” i „złączonych z Misterium Paschalnym”<sup>68</sup>. Istotne jest tu stwierdzenie, że u niechrześcijan „z powodu sakramentalnego wymiaru łaski uświęcającej działanie Boże... zmierza do stworzenia znaków, obrzędów, świętych form wyrazu, które zbliżają [ich] do wspólnotowego doświadczenia drogi prowadzącej do Boga”, przy czym z tego duchowego bogactwa innych tradycji mogą czerpać także chrześcijanie. Choć owe formy nie mają skuteczności sakramentów Chrystusa, mogą być „kanałami, które stwarza Duch” dla wyzwolenia od „ateistycznego immanentyzmu” lub doświadczenia czysto indywidualnego. Ów fragment jest o tyle interesujący, że wskazuje na możliwość interpretacji zjawiska pluralizmu religijnego po „linii Rahnera”, jako rzeczywistości *de iure*, która może być chciana przez Boga ze względu na społeczną naturę człowieka oraz wszechobecność działania łaski (co jednak nie przeczy chrystocentrycznej soteriologii ani nie podważa znaczenia misyjnego zadania Kościoła).

Franciszek podkreślił aktualność nauczania *Nostra aetate* m.in. podczas audiencji przy okazji 50-tej rocznicy promulgowania Deklaracji 28 października 2015 r., w której brali udział także przedstawiciele innych religii<sup>69</sup>. Papież przypomniał treści Deklaracji oraz wskazał kształt współczesnego dialogu między religiami: jego warunkiem

<sup>67</sup> Por. Franciszek, *Adhortacja apostołska „Evangelii gaudium”*, nr 252–253.

<sup>68</sup> Przepis odnosi do punktu 72 dokumentu *Chrześcijaństwo i religie*, który z kolei rozwija treści wspomnianego punktu Konstytucji.

<sup>69</sup> Por. Franciszek, *Audiencja generalna (28.10.2015)*, [https://www.vatican.va/content/francesco/pl/audiences/2015/documents/papa-francesco\\_20151028\\_udienza-generale.html](https://www.vatican.va/content/francesco/pl/audiences/2015/documents/papa-francesco_20151028_udienza-generale.html) (dostęp: 30.06.2025).

i zarazem celem jest szacunek dla wszystkich ludzi, a w kontekście Jubileuszu Miłosierdzia powinno mu w szczególności towarzyszyć zaangażowanie w działalność charytatywną oraz modlitwa. Znaczące jest, że według Franciszka ów dialog powinien obejmować także ludzi nie wyznających żadnej religii (sama *Nostra aetate* o niewierzących i areligijnych nie wspominała, a w nauczaniu Pawła VI obecna była jeszcze dość ostra granica między religią a „niereligią”).

Ważnym i szeroko dyskutowanym wydarzeniem była pielgrzymka Franciszka do Maroka i Zjednoczonych Emiratów Arabskich, która odbyła się w dniach 3–5 lutego 2019 r. Franciszek wielokrotnie akcentował tam braterstwo chrześcijańsko-muzułmańskie i w Abu Dhabi podpisał wraz z Ahmadem Al-Tayyebem, Wielkim Imamem z uniwersytetu al-Azhar, *Dokument o ludzkim braterstwie dla pokoju światowego i współistnienia*<sup>70</sup>. Z uwagi na dyskusje, które toczyły się na jego kanwie, przypomnijmy główne tezy, które zawiera ten tekst. Treść dokumentu wyrastała z przekonania, że wszyscy ludzie są braćmi, ponieważ zostali stworzeni przez Boga i żyją na tej samej ziemi, dzieląc wspólne nadzieje, cierpienia i odpowiedzialność za przyszłość świata. Dokument przede wszystkim wskazuje, że religie nie mogą stać się nigdy źródłem wojny czy podziału, lecz winny przyczyniać się do budowania pokoju i do ochrony życia ludzkiego. Jednym z najmocniejszych przesłań było jasne stwierdzenie, że za pomocą religii nie można usprawiedliwiać przemocy czy terroryzmu, a jej instrumentalne wykorzystywanie jest głębokim wypaczeniem wiary. Papież i imam zgodnie potępił fanatyzm, ekstremizm, nacjonalizm agresywny i każdą formę nienawiści wobec drugiego człowieka. Jednocześnie przypomnieli o nienaruszalnej godności każdego człowieka, bez względu na wyznanie, rasę, płeć czy status społeczny. Szczególnie

---

<sup>70</sup> Por. Francis, Ahmad Al-Tayyeb, *A Document on Human Fraternity for World Peace and Living Together* (04.02.2019), [https://www.vatican.va/content/francesco/en/travels/2019/outside/documents/papa-francesco\\_20190204\\_documento-fratellanza-umana.html](https://www.vatican.va/content/francesco/en/travels/2019/outside/documents/papa-francesco_20190204_documento-fratellanza-umana.html) (dostęp: 15.06.2025).

miejsce zajmuje w dokumencie obrona wolności religijnej i sumienia, uznanych za fundamentalne prawa człowieka. Ważnym tematem stała się także rodzina jako podstawowa komórka społeczeństwa, wymagająca wsparcia i ochrony. Wezwano do obrony życia od poczęcia do naturalnej śmierci, a także do troski o wychowanie młodego pokolenia w duchu szacunku, otwartości i współodpowiedzialności za świat. Dokument podkreśla, że edukacja jest narzędziem budowania pokoju, a jej celem powinno być wychowanie ludzi zdolnych do współpracy i dialogu.

W wielu środowiskach dokument ten został uznany za bezprecedensowy krok w dialogu, zarówno po stronie katolickiej, jak i w świecie muzułmańskim (przy interpretacji treści należy nie zapominać o tym, że jest to deklaracja *wspólna* i że jej treści mogą być tak samo uznane za rewolucyjne przez wyznawców islamu). Dokument na ogół przyjęto pozytywnie, niemniej pojawiły się również głosy krytyczne zarówno ze strony teologów katolickich, jak i części środowisk muzułmańskich czy świeckich analityków. Najwięcej dyskusji wywołało zdanie dokumentu: „Pluralizm i różnorodność religii, koloru skóry, płci, rasy i języka są wyrazem mądrej woli Bożej (ang. *willed by God in His wisdom*), z jaką Bóg stworzył istoty ludzkie”. Dla wielu było to twierdzenie zbyt daleko idące i Franciszkowi zarzucano, że sugeruje ono równość wszystkich religii jako tak samo ważnych i prawdziwych. W ocenie krytyków, jeśli religie byłyby równie chciane przez Boga jak różnorodność ras, płci lub języków, oznaczałoby to relatywizację chrześcijańskiego przesłania, które uznaje Jezusa Chrystusa za jedyne go pośrednika zbawienia<sup>71</sup>.

Franciszek odniósł się pośrednio do tej kwestii podczas audiencji generalnej 3 kwietnia 2019 r., nawiązując do scholastycznego pojęcia „woli dopuszczającej” (łac. *voluntas permissiva*). Według Francisz-

---

<sup>71</sup> Por. E. Pentin, *Does the New Catholic-Muslim Declaration Deviate From Catholic Teaching?*, <https://www.ncregister.com/news/does-the-new-catholic-muslim-declaration-deviate-from-catholic-teaching> (dostęp: 18.06.2025).

ka można stwierdzić, że różnorodność religii jest rzeczywistością, na którą Bóg pozwala – „niektóre [religie] – mówi papież – rodzą się z kultury, ale zawsze zwracają się ku niebu, patrzą ku Bogu”. Na pewno jednak wolą Bożą jest braterstwo między chrześcijanami i muzułmanami – dlatego nie należy bać się różnic i braterskiej współpracy<sup>72</sup>. Niektórzy w związku z tym komentarzem uznali, że intencją papieża było uznanie religii niechrześcijańskich tylko za „dopust Boży” w takim znaczeniu, że religie mogą zawierać pewne wartości i Bóg nawet może się nimi posłużyć, ale nie są przez Niego „chciane”<sup>73</sup>. Jak jednak zauważa Zbigniew Kubacki, to nie jest jedyne możliwe rozumienie wypowiedzi papieża i aktualnego nauczania Kościoła na temat religii niechrześcijańskich w ogóle. Według Kubackiego owe wypowiedzi są otwarte na interpretację po „linii Rahnera”, zgodnie z którą religie mogą pełnić pozytywną rolę w historii zbawienia (co nie przeczy jedynemu pośrednictwu Chrystusa i nie oznacza, że *wszystkie* elementy religii miałyby być chciane przez Boga i zgodne z jego wolą)<sup>74</sup>.

Warto jednak zauważyć, że Franciszek właściwie nie doprecyzował owej kwestii, albowiem, jak się wydaje, jego intencją było zaakcentowanie tego, że *różnorodność* jest chciana przez Boga, a nie określenie statusu religii niechrześcijańskich. Dla Franciszka kluczowa była idea powszechnego braterstwa, czyli wątek stanowiący fundament perspektywy numeru 5 *Nostra aetate*. Ów kierunek został rozwinięty w encyklice *Fratelli tutti* (2020), w której papież m.in. nawiązał

---

<sup>72</sup> Francis, *General Audience (03.04.2019)*, [https://www.vatican.va/content/francesco/en/audiences/2019/documents/papa-francesco\\_20190403\\_udienze-generale.html](https://www.vatican.va/content/francesco/en/audiences/2019/documents/papa-francesco_20190403_udienze-generale.html) (dostęp: 30.06.2025).

<sup>73</sup> Por. np. *Bishop Schneider wins clarification on “diversity of religions” from Pope Francis...* (11.03.2019), „Corrispondenza Romana”, <https://www.corrispondenza-romana.it/international-news/exclusive-bishop-schneider-wins-clarification-on-diversity-of-religions-from-pope-francis-brands-abuse-summit-a-failure/> (dostęp: 30.06.2025).

<sup>74</sup> Z. Kubacki SJ, *Religious Pluralism from the Catholic Point of View*, „Verbum vitae” 2021, t. 39, nr 2, s. 538.

do spotkania z Abu Dhabi i wskazał na wkład religii w budowanie braterstwa i obronę sprawiedliwości. Dla Franciszka dialog między religiami nie jest tylko kwestią dyplomacji i tolerancji, lecz okazją do budowania pokoju i przyjaźni i do dzielenia się doświadczeniem<sup>75</sup>.

Także Franciszek kontynuował wysiłki w celu budowania mostów z wyznawcami innych religii. Na przykład, podczas podróży do Iraku w 2021 r. odwiedził wielkiego ajatollaha Aliego as-Sistaniego w Nadżafie, co przez niektórych uznano za wydarzenie historyczne, a później modlił się o pokój podczas spotkania międzyreligijnego w Ur<sup>76</sup>. Uznanie dla religii niechrześcijańskich papież kolejny raz wyraził przy okazji spotkania międzyreligijnego z młodzieżą w Singapurze w wrześniu 2024 r., podczas którego powiedział:

Jedną z rzeczy, która najbardziej zaimponowała mi w was, młodych ludziach, jest zdolność do dialogu międzyreligijnego. I to jest bardzo ważne, ponieważ jeśli zaczynasz się kłócić: „Moja religia jest ważniejsza od twojej...”, „Moja jest prawdziwa, twoja nie jest prawdziwa...”. To dokąd to prowadzi? Dokąd? Niech ktoś odpowie, dokąd? [Ktoś odpowiada: „Do zniszczenia”]. Tak to jest. Wszystkie religie są drogami dojścia do Boga. Są – dokonuję porównania – jak różne języki, różne wyrażenia, aby tam dotrzeć. Ale Bóg jest Bogiem dla wszystkich. A ponieważ Bóg jest Bogiem dla wszystkich, wszyscy jesteśmy dziećmi Bożymi. „Ale mój Bóg jest ważniejszy niż twój!”. Czy to prawda? Jest tylko jeden Bóg, a my, nasze religie, są językami, ścieżkami prowadzącymi do Boga. Ktoś jest sikhem, ktoś muzułmaninem, ktoś hinduistą, ktoś chrześcijaninem, ale są to różne ścieżki<sup>77</sup>.

Także ta wypowiedź – a w szczególności wzmianka o religiach będących „drogami dojścia do Boga” – wzbudziła pewne kontrower-

<sup>75</sup> Por. Franciszek, *Encyklika „Fratelli tutti”*, nr 271, 285n.

<sup>76</sup> Por. Franciszek, *Spotkanie międzyreligijne w Ur (06.03.2021)*, [https://www.vatican.va/content/francesco/pl/speeches/2021/march/documents/papa-francesco\\_20210306\\_iraq-incontro-interreligioso.html](https://www.vatican.va/content/francesco/pl/speeches/2021/march/documents/papa-francesco_20210306_iraq-incontro-interreligioso.html) (dostęp: 19.06.2025).

<sup>77</sup> Franciszek, *Przemówienie podczas międzyreligijnego spotkania z młodzieżą w Singapurze (13.09.2024)*, <https://www.vatican.va/content/francesco/pl/speeches/2024/september/documents/20240913-singapore-giovani.html> (dostęp: 19.06.2025).

sje. Wydaje się jednak, że należy ją interpretować na tle pozostałych wypowiedzi Franciszka, w szczególności zaś *Evangelii gaudium*: religie mogą być „drogami dojścia do Boga” dla swoich wyznawców, ponieważ stanowią owoc działania łaski w sercu człowieka i ludzkich społecznościach i Bóg się nimi posługuje względem ludzi żyjących zgodnie z sumieniem. Za kluczowe wątki w nauczaniu Franciszka na temat religii i dialogu można więc uznać ideę powszechnego braterstwa, przekonanie o pozytywnej wartości pluralizmu kultur oraz docenienie różnorodności.

## 1.5. POCZĄTKI PONTYFIKATU LEONA XIV

Choć pontyfikat Leona XIV (2025–) w momencie wydania niniejszej publikacji trwa niecałe cztery miesiące, należy wspomnieć przynajmniej o jego przemówieniu do przedstawicieli Kościołów i wspólnot kościelnych oraz innych religii, wygłoszonym dzień po inauguracji pontyfikatu<sup>78</sup>. Najpierw papież skierował szczególne słowa wdzięczności i szacunku do przedstawicieli innych religii, dziękując za ich obecność i modlitwę, które określił jako źródło pociechy i umocnienia dla niego. Zasugerował kontynuację działań poprzednich papieży, zwłaszcza Franciszka, który znacząco rozwinął ideę powszechnego braterstwa oraz promował dialog religijny, oparty na relacjach międzyludzkich i wspólnym poszukiwaniu pokoju. Wspomniał encyklikę *Fratelli tutti* oraz *Dokument o ludzkim braterstwie* z Abu Dhabu jako wyrazy konkretnych działań Franciszka na rzecz budowania „kultury dialogu” i wzajemnego porozumienia, oraz także nawiązał do punktu 4 *Nostra aetate* dotyczącego dialogu z judaizmem. Docenił też aktywność Dykasterii ds. Dialogu Międzyreligijnego jako ważnego organu wspierającego spotkania i wymianę między religiami. Leon

<sup>78</sup> Por. Leon XIV, *Przemówienie do przedstawicieli Kościołów i wspólnot kościelnych oraz innych religii* (19.05.2025), <https://www.vatican.va/content/leo-xiv/pl/speeches/2025/may/documents/20250519-altre-religioni.html> (dostęp: 21.06.2025).

XIV szczególnie podkreślił znaczenie wolności sumienia i wspólnego działania na rzecz pokoju oraz ochrony stworzenia jako fundamentów wzajemnego zbliżenia i zachęcił do wspólnego świadectwa braterstwa poprzez gesty solidarności i dialogu, które mogą przyczynić się do bardziej pokojowego świata.

## 1.6. DYKASTERIA DS. DIALOGU MIĘDZYRELIGIJNEGO

Za kontakty Kościoła katolickiego z wyznawcami innych religii odpowiada wspomniana już wielokrotnie centralna struktura utworzona przez Pawła VI w 1964 r. jako Sekretariat ds. Niechrześcijan, którego powstanie zostało opisane w rozdziale drugim<sup>79</sup>. Sekretariat został w 1988 r. przekształcony w Papieską Radę ds. Dialogu Międzyreligijnego, a od 2022 r. funkcjonuje jako Dykasteria ds. Dialogu Międzyreligijnego. Według konstytucji apostolskiej *Praedicate Evangelium* zadaniem dykasterii jest kierowanie działaniami w zakresie stosunków z członkami i organizacjami religii niechrześcijańskich (z wyjątkiem judaizmu, który pozostaje w kompetencjach Dykasterii ds. Popierania Jedności Chrześcijan). Dykasteria ma czuwać nad tym, by dialog odbywał się w postawie słuchania i szacunku, i promować pokój, wolność, sprawiedliwość społeczną, bezpieczeństwo i ochronę stworzenia oraz wartości duchowe i moralne (tu możemy dostrzec echo treści punktu 2 *Nostra aetate*)<sup>80</sup>.

Już w 1966 r. Sekretariat zaczął wydawać czasopismo „Pro Dialogo” (wtedy pt. „Bulletin of the Secretariat for Non-Christians”, w którym publikowane są wypowiedzi papieży oraz teksty zarówno teolo-

---

<sup>79</sup> Na temat okoliczności powstania oraz pierwszej dekady działalności Sekretariatu ds. Niechrześcijan zob. E.I. Cassidy, *Ecumenism and Interreligious Dialogue: Unitatis Redintegratio, Nostra Aetate*, Paulist Press, New York 2005, s. 132–138.

<sup>80</sup> Zob. Franciszek, *Konstytucja apostolska „Praedicate Evangelium” o Kurii Rzymskiej i jej służbie Kościołowi w świecie (19.03.2022)*, art. 147-152, [https://www.vatican.va/content/francesco/pl/apost\\_constitutions/documents/20220319-costituzione-ap-praedicate-evangelium.html](https://www.vatican.va/content/francesco/pl/apost_constitutions/documents/20220319-costituzione-ap-praedicate-evangelium.html) (dostęp: 30.06.2025).

gów chrześcijańskich, jak i myślicieli pochodzących z innych tradycji religijnych). W 1974 r. w ramach Sekretariatu została ustanowiona Komisja ds. Kontaktów Religijnych z Muzułmanami<sup>81</sup>. Dykasteria na polu dialogu międzyreligijnego współpracuje także z organizacjami łączącymi inne wyznania chrześcijańskie, na przykład ze Światową Radą Kościołów oraz Światowym Aliansem Ewangelicznym, z którymi wspólnie opublikowała w 2011 r. dokument *Christian Witness in a Multi-Religious World: Recommendations for Conduct*. Dykasteria publikuje dokumenty dotyczące relacji do poszczególnych religii oraz informacje na temat ważnych wydarzeń, spotkań międzyreligijnych i konferencji poświęconych dialogowi międzyreligijnemu<sup>82</sup>.

Institucja ta przez dekady wypracowała szereg dokumentów programowych, kładących teologiczne podwaliny pod dialog w duchu deklaracji *Nostra aetate*. Pierwszym ważnym dokumentem Sekretariatu poświęconym ogólnie relacji dialogu i ewangelizacji był wydany 10 czerwca 1984 r. tekst zatytułowany *Postawa Kościoła wobec wyznawców innych religii: refleksje i orientacje na temat dialogu i misji* (znany też skrótowo jako *Dialog i misja*). Tekst powstał w dwudziestą rocznicę wydania encykliki *Ecclesiam suam*, niemniej rozpoczyna się od nawiązania do dziedzictwa Soboru, który według autorów „wytyczył nowy etap w relacjach Kościoła z wyznawcami wszelkich religii”, szczególnie poprzez opublikowanie *Nostra aetate*. W dokumencie *Dialog i misja* przypomniano, że Kościół podejmuje dialog międzyreligijny w ramach swojego podstawowego zadania misyjnego – nie obok niego, lecz jako jego integralnego aspektu, albowiem poprzez dialog ludzie mają wspólnie zmierzać ku prawdzie i dążyć do współpracy.

<sup>81</sup> Zob. *Commission for the Religious Relations with the Muslims*, <https://www.dicasteryinterreligious.va/structure/commission-religious-relations-muslims/> (dostęp: 30.06.2025).

<sup>82</sup> Zob. informację na oficjalnej stronie internetowej Dykasterii: *Dicasterly for Interreligious Dialogue*, <http://www.dicasteryinterreligious.va/> (dostęp: 23.03.2025); dokumenty Dykasterii opublikowane są także na watykańskiej stronie *Dicasterly for Interreligious Dialogue: Documents*, <https://www.vatican.va/content/romancuria/en/dicasteri/dicastero-dialogo-interreligioso/documenti.html> (dostęp: 30.06.2025).

W dokumencie po raz pierwszy bardziej szczegółowo opisano podstawowe zasady i formy dialogu. W nr 20 zaznaczono, że postulat dialogu nie rodzi się z wyrachowania, lecz powstał jako owoc doświadczenia (ten wątek pojawił się później w encyklice Jana Pawła II *Redemptoris missio*). Podkreślono, że fundamentem dialogu jest dialog trynitarny, a inicjatywa dialogu pochodzi od Boga, który prowadzi z ludzkością dialog zbawienia. Kościół, naśladując Bożą miłość, wychodzi ku wyznawcom innych religii w duchu otwartości i wymiany darów. Jako tło teologiczne przedstawiono soborową perspektywę „ziaren Słowa” oraz antropologicznie ukierunkowane nauczanie Jana Pawła II o ludzkości odkupionej przez Chrystusa. Określono także podstawowe formy i przestrzenie dialogu (dialog działania i życia, zaangażowania we wspólne cele społeczne i humanitarne lub dialog ekspercki) wraz z zachętą do angażowania się na każdym z tych poziomów, z poszanowaniem wolności sumienia i tożsamości religijnej partnerów dialogu. Dokument *Dialog i misja* stał się zatem pierwszym ważnym oficjalnym dokumentem na temat dialogu międzyreligijnego po Soborze Watykańskim II<sup>83</sup>.

Kluczowe znaczenie miał jednak dokument *Dialog i głoszenie: Refleksje i wskazania dotyczące dialogu międzyreligijnego oraz głoszenia Ewangelii* (1991), który został przygotowany wspólnie przez Papieską Radę ds. Dialogu Międzyreligijnego i Kongregację Ewangelizacji Narodów<sup>84</sup>. Ogłoszono go przy okazji 25. rocznicy ogłoszenia *Nostra aetate*, co autorzy podkreślili w preambule, podkreślając ciągłość

---

<sup>83</sup> Por. Secretariat for Non-Christians, *The Attitude of the Church towards the Followers of Other Religions: Reflections and Orientations on Dialogue and Mission* (10.06.1984), <https://www.dicasteryinterreligious.va/dialogue-and-mission-1984/> (dostęp: 21.06.2025).

<sup>84</sup> Zob. Pontifical Council for Inter-Religious Dialogue, *Dialogue and Proclamation: Reflection and Orientations on Interreligious Dialogue and The Proclamation of the Gospel of Jesus Christ* (19.05.1991), [https://www.vatican.va/roman\\_curial/pontifical\\_councils/interrelg/documents/rc\\_pc\\_interrelg\\_doc\\_19051991\\_dialogue-and-proclamatio\\_en.html](https://www.vatican.va/roman_curial/pontifical_councils/interrelg/documents/rc_pc_interrelg_doc_19051991_dialogue-and-proclamatio_en.html) (dostęp: 21.06.2025).

z nauczaniem Soboru. Jego tematem jest refleksja nad relacją między dialogiem a przepowiadaniem Ewangelii oraz przedstawienie zarówno podstaw teologicznych, jak i wskazań praktycznych dla dialogu międzyreligijnego. Dokument powstawał w czasie, kiedy Jan Paweł II opublikował encyklikę *Redemptoris missio*, i zaznaczono w nim, że stanowi on pogłębienie punktów 55–57 owej encykliki i należy go czytać w jej świetle<sup>85</sup>.

Dokument *Dialog i głoszenie* składa się ze trzech części. W pierwszej, poświęconej dialogowi międzyreligijnemu, przypomniano o dziedzictwie Soboru, którym jest pozytywna ocena innych religii. Podkreślono tu kolejny raz w szczególności teologię „ziaren Słowa” i wszechobecność działania Ducha Świętego, oraz wspomniano także o antropologicznie i pneumatologicznie ukierunkowanym nauczaniu encyklik Jana Pawła II<sup>86</sup>. Jako fundament określający miejsce dialogu w misji Kościoła wskazano perspektywę „dialogu zbawienia”, który jest skierowany do wszystkich ludzi i w którym zarówno chrześcijanie, jak i wyznawcy innych religii są wezwani do „współpracy z Duchem Zmartwychwstałego Pana, który jest obecny i działa w sposób uniwersalny”<sup>87</sup>. Ważnym wkładem w praktykę są punkty określające cztery konkretne obszary dialogu, mianowicie: dialog życia, działania, wymiany teologicznej oraz doświadczenia religijnego, oraz także warunki sprzyjające i przeszkody. Znaczące jest, że owe formy dialogu są ze sobą powiązane i powinny współistnieć, w związku z czym dialogu międzyreligijnego nie można zredukować, na przykład, tylko do refleksji teologicznej<sup>88</sup>.

---

<sup>85</sup> Zob. Pontifical Council for Inter-Religious Dialogue, *Dialogue and Proclamation*, nr 4c.

<sup>86</sup> Por. Pontifical Council for Inter-Religious Dialogue, *Dialogue and Proclamation*, nr 14–32.

<sup>87</sup> Pontifical Council for Inter-Religious Dialogue, *Dialogue and Proclamation*, nr 40.

<sup>88</sup> Zob. Pontifical Council for Inter-Religious Dialogue, *Dialogue and Proclamation*, nr 42–43.

W drugiej części dokumentu w analogiczny sposób przedstawiono kwestię przepowiadania, a w trzeciej części dokumentu pokazano relację dialogu i przepowiadania. Podkreślono przede wszystkim, że dialog i głoszenie są ze sobą ściśle związane, lecz nie są do siebie sprowadzalne – zarówno głoszenie, jak i dialog są konieczne dla misji Kościoła<sup>89</sup>. Ich stosowanie zależy od konkretnych okoliczności, dlatego w rozeznaniu konieczna jest wrażliwość na „znaki czasu”. W odniesieniu do kwestii relacji Kościoła do innych religii dokument nie przedstawia refleksji teologiczno-religijnej – nie jest to zresztą jego celem – ale podkreśla proroczą rolę Kościoła względem wszystkich ludzi i zachęca do praktykowania dialogu nie tylko między różnymi religiami, lecz także wewnątrz poszczególnych tradycji religijnych<sup>90</sup>. Choć od ogłoszenia dokumentu *Dialog i głoszenie* minęło już ponad 30 lat, jego treści pozostają aktualne i do dzisiaj stanowią punkt odniesienia dla teorii i praktyki dialogu międzyreligijnego.

Najnowszym ważnym dokumentem poświęconym dialogowi międzyreligijnemu były wskazania opublikowane pod tytułem *Dialog w prawdzie i miłości: Wytyczne duszpasterskie dla dialogu międzyreligijnego* w 2014 r.<sup>91</sup>. Poprzedni dokument *Dialog i głoszenie* był poświęcony przede wszystkim roli dialogu w misji ewangelizacyjnej, ale w mniejszym stopniu zwracał uwagę na aktualne problemy praktyczne. Dokument z 2014 r. ma przede wszystkim charakter duszpasterski i próbuje się zmierzyć ze współczesnymi wyzwaniem, które spotyka się w konkretnych, różnych kontekstach społecznych i kulturowych, również w kontekście zagrożenia relatywizmu i rozmycia tożsamości

---

<sup>89</sup> Zob. Pontifical Council for Inter-Religious Dialogue, *Dialogue and Proclamation*, nr 77.

<sup>90</sup> Zob. Pontifical Council for Inter-Religious Dialogue, *Dialogue and Proclamation*, 79–80.

<sup>91</sup> Zob. Pontifical Council for Interreligious Dialogue, *Dialogue in Truth and Charity: Pastoral Orientations for Interreligious Dialogue* (19.05.2014), [https://www.dicasterynoninterreligious.va/wp-content/uploads/2021/05/DIALOGUE\\_IN\\_TRUTH\\_AND\\_CHARITY\\_website-1.pdf](https://www.dicasterynoninterreligious.va/wp-content/uploads/2021/05/DIALOGUE_IN_TRUTH_AND_CHARITY_website-1.pdf) (dostęp: 30.07.2025).

różnych tradycji religijnych<sup>92</sup>. Dokument mówi o znaczeniu „dialogu w prawdzie”, który zakłada do dzielenia się rzeczywistą treścią własnej wiary, oraz „dialogu w miłości”, który dokonuje się zarówno w relacjach międzyludzkiej, jak i w rozmaitych projektach społecznych<sup>93</sup>. Z konkretnych aktualnych zagadnień, wspomnianych szczególnie w trzecim rozdziale dokumentu, można wspomnieć, na przykład, postulat promowania ludzkiej godności i praw człowieka, budowanie relacji między przywódcami wspólnot religijnych, troskę o edukację młodzieży w zakresie współpracy międzyreligijnej, działalność charytatywną, troskę o małżeństwa mieszane lub zachętę do – na ile jest to możliwe – rozwijania dialogu w przestrzeni modlitwy i spotkań religijnych. Dokument stanowi zatem praktyczny przewodnik dla liderów i duszpasterzy, który z jednej strony nawiązuje do dialogicznego dziedzictwa nauczania Soboru, a z drugiej strony przedstawia realistyczne spojrzenie na różne wyzwania i trudności.

Papieska Rada ponadto systematycznie opracowywała rozmaite wskazówki dotyczące różnych zagadnień szczegółowych lub dialogu z poszczególnymi tradycjami religijnymi. Godny uwagi jest szczególnie dokument dotyczący relacji z wyznawcami islamu, który został wydany najpierw w 1969 r. jeszcze przez Sekretariat ds. Niechrześcijan, a później przepracowany przez Mauricego Borrmansa i wydany już pod patronatem Papieskiej Rady ds. Dialogu Międzyreligijnego w 1981 r. pod tytułem *Wskazania dla dialogu między chrześcijanami i muzułmanami*<sup>94</sup>. Tekst zawiera przede wszystkim praktyczne wskazówki i wytyczne dla katolików, by rozprawić się ze zniekształconymi i krzywdzącymi obrazami islamu, a kwestie teologiczne porusza ewen-

<sup>92</sup> Por. Pontifical Council for Interreligious Dialogue, *Dialogue in Truth and Charity*, nr 5, 47–48.

<sup>93</sup> Por. Pontifical Council for Interreligious Dialogue, *Dialogue in Truth and Charity*, nr 37–38.

<sup>94</sup> Wersja angielskojęzyczna – zob. Pontifical Council for Interreligious Dialogue / M. Borrmans, *Guidelines for Dialogue Between Christians and Muslims*, new edition, Paulist Press, New York 1990.

tualnie przy okazji innych zagadnień. Jak jednak zauważa Vázquez Jiménez, Borrmans dotyka jednego zagadnienia teologicznego, które nie zostało poruszone ani w *Nostra aetate*, ani w LG 16, mianowicie znaczenia Muhammada jako proroka – w dokumencie bowiem zaznaczono, że chrześcijanie winni docenić wartość życia i dzieła Muhammada oraz stanowczo odrzucić wszelkie przejawy braku szacunku lub obraźliwe insynuacje względem jego postaci<sup>95</sup> (kwestie teologiczne dotyczące relacji z islamem, których nie rozstrzygnięto w nauczaniu Soboru, podjęto w okresie posoborowym bardziej w refleksji teologicznej niż w oficjalnych dokumentach, to jednak wykracza poza zakres niniejszego opracowania).

Inną formą działalności Dykasterii ds. Dialogu Międzyreligijnego są coroczne przesłania okolicznościowe do wyznawców różnych religii. Już w 1967 r. pierwszy raz skierowano do muzułmanów oficjalne życzenia na zakończenie Ramadanu. W 1997 r. zaczęto publikować co roku orędzie do hinduistów z okazji „święta światła” Diwali oraz do buddystów z okazji święta Vesak, upamiętniającego narodziny, oświecenie i śmierć Buddy. Owe drobne, symboliczne gesty mają na celu budowanie atmosfery wzajemnego szacunku i przyjaźni, a jako takie również stanowią praktyczną realizację postulatów deklaracji *Nostra aetate*.

Podsumowując, nauczanie Soboru na temat religii niechrześcijańskich, wyrażone w szczególności w deklaracji *Nostra aetate*, zostało rozwinięte zarówno w dokumentach i własnych inicjatywach papieży, jak i w działalności instytucji centralnych. U Pawła VI widzieliśmy rozwój teologii „ziaren Słowa” oraz ujęcie religii jako ludzkich poszukiwań zmierzających ku pełni w Chrystusie, a u Jana Pawła II opracowanie perspektywy antropologicznej i pneumatologicznej, akcentującej inicjatywę Ducha Świętego w zjawisku ludzkiej religijności. Benedykt XVI zwrócił uwagę na rolę religii w kulturach i społeczeństwach, a pontyfikat Franciszka podkreślił powszechne braterstwo

<sup>95</sup> R. Vázquez Jiménez, *Comentario al declaración „Nostra aetate”*, s. 798–799.

wszystkich ludzi i wartość różnorodności, otwierając kolejne przestrzenie w refleksji nad teologią religii. Może jeszcze bardziej znaczące niż samo nauczanie okazały się jednak konkretne spotkania papieży i przedstawicieli Kościoła z wyznawcami innych religii, które pokazały, że zachęta do dialogu wyrażona w *Nostra aetate* nie pozostała tylko na poziomie teorii.

## 2. DIALOG CHRZEŚCIJAŃSKO-ŻYDOWSKI W POSOBOROWYM NAUCZANIU KOŚCIOŁA

Szczególnym i najbardziej rozwiniętym przypadkiem dialogu międzyreligijnego w Kościele katolickim jest dialog z judaizmem, który bezpośrednio wiąże się z realizacją postulatów zawartych w punkcie 4 *Nostra aetate*. W tym przypadku kluczową rolę odegrały dokumenty i działalność Komisji ds. Relacji Religijnych z Judaizmem. Nauczanie papieskie na temat stosunków chrześcijańsko-żydowskich bywa rozsiane w przemówieniach okolicznościowych, przy czym większe znaczenie miały raczej różne symboliczne gesty papieży. Dlatego w tym podrozdziale najpierw skrótowo opiszemy osobiste inicjatywy i wypowiedzi papieży, a następnie więcej przestrzeni poświęcimy działalności wspomnianej komisji<sup>96</sup>.

### 2.1. Paweł VI

Choć w „większych” dokumentach Pawła VI temat stosunku do Żydów pojawia się sporadycznie i przy okazji innych tematów, a w encyklice *Ecclesiam suam* dialog z judaizmem nie został wyodrębniony

---

<sup>96</sup> Zgodnie z założeniami staramy się tu przedstawić „mapę” znaczących dokumentów i wydarzeń z okresu posoborowego w formie diachronicznej. Dla pogłębionego, tematycznego opracowania na temat rozwoju zagadnień takich jak duchowa więź Kościoła z Izraelem lub recepcja konkretnych wątków z NA 4 w nauczaniu posoborowym – zob. Ł. Kamykowski, *Obraz Izraela i Żydów w myśli chrześcijańskiej. Cz. 2: Perspektywy*, s. 31–54.

jako osobny „krąg dialogu”, pontyfikat Pawła VI miał dla rozwoju relacji chrześcijańsko-żydowskich kluczowe znaczenie. Paweł VI stał się pierwszym papieżem od czasów apostołskich, który odwiedził Ziemię Świętą. Podróż miała miejsce w styczniu 1964 r. – czyli w okresie między II i III sesją Soboru – a Paweł VI w Megiddo wygłosił w obecności przedstawicieli Państwa Izrael przemówienie „Do Ludu Przymierza”. Podkreślił w nim duchową motywację swojej podróży, przypomniał o roli, którą „Lud Przymierza” odegrał w religijnej historii ludzkości, i mowę zakończył słowami „Szalom! Szalom!”<sup>97</sup>. O pozytywnej postawie Pawła VI względem wyznawców judaizmu świadczy także jego przemówienie wygłoszone przy okazji promulgowania *Nostra aetate*, kiedy wspominając o wyznawcach innych religii, powiedział, że Kościół pragnie spojrzeć spośród „tych, z którymi łączy nas pokrewieństwo Abrahama, zwłaszcza na Żydów, nie jako na przedmioty potępienia i nieufności, ale szacunku, miłości i nadziei”<sup>98</sup> (w opinii Laurentina życzliwe słowa papieża miały kompensować utratę ciepłego tonu NA 4, która dokonała się przez poprawki naniesione w ostatecznej wersji<sup>99</sup>).

Szczególne znaczenie podczas pontyfikatu Pawła VI miało powstanie Międzynarodowego Katolicko-Żydowskiego Komitetu Łączności, którego początki sięgają do 1970 r., oraz Komisji ds. Relacji Religijnych z Judaizmem w 1974 r., o tych wydarzeniach jednak wspomnimy później.

---

<sup>97</sup> Zob. Paul VI, *Discours au „Peuple de l’Alliance”* (07.01.1964), [https://www.vatican.va/content/paul-vi/fr/speeches/1964/documents/hf\\_p-vi\\_spe\\_19640105\\_peuple-alliance.html](https://www.vatican.va/content/paul-vi/fr/speeches/1964/documents/hf_p-vi_spe_19640105_peuple-alliance.html) (dostęp: 30.07.2025).

<sup>98</sup> Paulus VI, *Homilia in Publica Oecumenicae Synodi Sessione* (28.10.1965), [https://www.vatican.va/content/paul-vi/la/homilies/1965/documents/hf\\_p-vi\\_hom\\_19651028\\_documenti-conciliari.html](https://www.vatican.va/content/paul-vi/la/homilies/1965/documents/hf_p-vi_hom_19651028_documenti-conciliari.html) (dostęp: 30.07.2025).

<sup>99</sup> Zob. R. Laurentin, J. Neuner SJ, *Declaration on the Relation of the Church to Non-Christian Religions of Vatican Council II: Commentary*, s. 47.

## 2.2. Jan Paweł II

Również w przypadku Jana Pawła II wzmianki o relacji Kościoła do Izraela w encyklikach i adhortacjach są rzadkie<sup>100</sup>, niemniej jednak jego przemówienia, gesty i inicjatywy z okresu jego pontyfikatu wskazują na to, że było to dla niego ważne zagadnienie (przyczyniła się do tego zresztą także jego osobista historia życia i kontakty ze środowiskiem żydowskim w dzieciństwie i młodości)<sup>101</sup>. Pierwsze przemówienie Jana Pawła II w tym temacie miało miejsce już 12 marca 1979 r. podczas spotkania z przedstawicielami światowych organizacji żydowskich – papież wtedy w szczególnie życzliwym tonie wspominał o dziedzictwie NA 4, zapewnił o kontynuacji inicjatyw na rzecz dialogu, przypominając jednocześnie o znaczeniu działań dla budowania pokoju, i zakończył – podobnie jak niegdyś Paweł VI – słowami „Szalom! Szalom!”<sup>102</sup>.

W kontekście bezpośrednich nawiązań do *Nostra aetate* warte uwagi są dwie wypowiedzi Jana Pawła II. Pierwsza została wygłoszona przy okazji *colloquium* na rzymskim Angelicum na temat *Nostra aetate* w 1985 r., w którym brali udział przedstawiciele różnych instytucji chrześcijańsko-żydowskich. Papież skomentował, że wydarzenie jest praktyczną realizacją owych „braterskich rozmów”, które mają się przyczynić do „wzajemnego poznawania i szacunku”, o których mówi

---

<sup>100</sup> Zob. np. nr 11 encykliki *Redemptor hominis*, gdzie papież nawiązuje do *Nostra aetate*, lub nr 4 encykliki *Dives in misericordia*, gdzie jest mowa o tajemnicy wybrania związanej z historią Izraela – zob. Jan Paweł II, *Encyklika „Dives in misericordia”* (30.11.1980), [https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pl/encyclicals/documents/hf\\_jp-ii\\_enc\\_30111980\\_dives-in-misericordia.html](https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pl/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_30111980_dives-in-misericordia.html) (dostęp: 30.07.2025).

<sup>101</sup> Dla szczegółowego opracowania wątków dialogu z judaizmem w nauczaniu Jana Pawła II – zob. Ł. Kamykowski, *Obraz Izraela i Żydów w myśli chrześcijańskiej. Cz. 2: Perspektywy*, s. 54–60.

<sup>102</sup> Zob. John Paul II, *Address to the Representatives of the Jewish World Organizations*, [https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/speeches/1979/march/documents/hf\\_jp-ii\\_spe\\_19790312\\_org-ebraiche.html](https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/speeches/1979/march/documents/hf_jp-ii_spe_19790312_org-ebraiche.html) (dostęp: 30.07.2025).

tekst Deklaracji (por. NA 4e). Zauważył, że celem jest oczywiście również wyzbycie się uprzedzeń, ale że w tej fazie dialog już ma charakter *teologiczny* – po stronie chrześcijańskiej chodzi o odkrycie „głębokich żydowskich korzeni chrześcijaństwa”, a po stronie żydowskiej, o docenienie sposobu, w jaki Kościół czyta Stary Testament<sup>103</sup>. W przemówieniu przy okazji 25. rocznicy *Nostra aetate* w 1990 r. z kolei zaznaczył, że „uniwersalna otwartość «Nostra aetate» ... czerpie swoją orientację z *wysokiego poczucia absolutnej jedyności Bożego wyboru konkretnego ludu...* Izraela według ciała, zwanego już «Kościółem Bożym»”, podkreślając znaczenie dialogu chrześcijańsko-żydowskiego dla samorozumienia Kościoła<sup>104</sup>. W obu przemówieniach papież także z ubolewaniem wspominał o wydarzeniu Zagłady (choć wyraża prośbę o przebaczenie w imieniu Kościoła będzie miała miejsce dopiero podczas Wielkiego Jubileuszu). Jak zobaczymy później, owe wypowiedzi związane są z przejściem od zainteresowania sprawami bardziej praktycznymi do kwestii dotyczących dialogu teologicznego podczas pontyfikatu Jana Pawła II<sup>105</sup>.

Bardziej wymowne niż same treści refleksji okazały się konkretne gesty Jana Pawła II i inicjatywy z czasów jego pontyfikatu. Już w 1979 r. podczas pielgrzymki do Polski papież odwiedził Auschwitz-Birkenau. Znaczącym wydarzeniem była jego wizyta w rzymskiej synagodze,

---

<sup>103</sup> Por. John Paul II, *Address on the Occasion of the Colloquium on the Conciliar Declaration “Nostra Aetate”* (19.04.1985), [https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/speeches/1985/april/documents/hf\\_jp-ii\\_spe\\_19850419\\_nostra-aetate.html](https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/speeches/1985/april/documents/hf_jp-ii_spe_19850419_nostra-aetate.html) (dostęp: 30.07.2025).

<sup>104</sup> John Paul II, *Address for the 25<sup>th</sup> Anniversary Celebration of the Declaration “Nostra Aetate”* (06.12.1990), [https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/speeches/1990/december/documents/hf\\_jp-ii\\_spe\\_19901206\\_xxv-nostra-aetate.html](https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/speeches/1990/december/documents/hf_jp-ii_spe_19901206_xxv-nostra-aetate.html) (dostęp: 30.07.2025).

<sup>105</sup> Zebrane wypowiedzi Jana Pawła II na temat relacji chrześcijańsko-żydowskich opublikowane są na stronie Dykasterii ds. Popierania Jedności Chrześcijan – zob. *Papal Addresses*, <https://www.christianunity.va/content/unitacrisciani/en/commissione-per-i-rapporti-religiosi-con-l-ebraismo/atti-commemorativi.html> (dostęp: 30.07.2025).

którą – jako pierwszy papież od czasów apostołskich – publicznie odwiedził 13 kwietnia 1986 r. W przemówieniu papież wspomniał o szczególnej więzi łączącej Kościół z judaizmem – to nawiązanie do treści NA 4a – i zaznaczył, że religia żydowska nie jest dla chrześcijaństwa zewnętrzną rzeczywistością, lecz czymś „wewnętrznym”. Nazwał też Żydów „umiłowanymi braćmi i, w pewnym sensie, nawet starszymi braćmi”<sup>106</sup>, do czego później powracał przy różnych okazjach. To sformułowanie było wielokrotnie cytowane – często błędnie, bez owego „w pewnym sensie”, które zostało pominięte w niektórych tłumaczeniach – i spotkało się z krytyką niektórych środowisk żydowskich i innych (m.in. dlatego, że może przywołać na myśl trudny wątek z historii, kiedy dyskryminację Żydów uzasadniano biblijnym zdaniem „starszy będzie służyć młodszemu”). Mimo wszystko jednak na ówczesnym etapie dialogu taki gest oznaczał szczególny przejaw szacunku i życzliwości.

Z mniej znanych gestów Jana Pawła II wobec wyznawców judaizmu można przywołać koncert zorganizowany w auli Pawła VI w Watykanie 7 kwietnia 1994 r. Głównym celem tego wydarzenia było upamiętnienie Holocaustu. Przed koncertem papież przypominał skomplikowane dzieje relacji chrześcijańsko-żydowskich, dodając, że chrześcijanie i Żydzi wciąż mają bardzo wiele do zaoferowania społeczeństwom szukającym linii oddzielającej dobro od zła i nurtom podatnym na wartości promujące śmierć i zniszczenie (i także przy tej okazji nawiązał do NA 4)<sup>107</sup>. Zdaniem Edwarda I. Cassidy'ego, ówczesnego przewodniczącego Sekretariatu ds. promowania jedności

<sup>106</sup> Giovanni Paolo II, *Discorso alla comunità israelitica di Roma (13.04.1986)*, [https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/it/speeches/1986/april/documents/hf\\_jp-ii\\_spe\\_19860413\\_sinagoga-roma.html](https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/it/speeches/1986/april/documents/hf_jp-ii_spe_19860413_sinagoga-roma.html) (dostęp: 30.07.2025).

<sup>107</sup> Por. John Paul II, *Address to a Group of Jewish Leaders and Persons Responsible for the Organization of the Concert in Commemoration of the Shoah (7.04.1994)*, [https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/speeches/1994/april/documents/hf\\_jp-ii\\_spe\\_19940407\\_shoah.html](https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/speeches/1994/april/documents/hf_jp-ii_spe_19940407_shoah.html) (dostęp: 22.12.2024).

chrześcijan, ta inicjatywa zrobiła większe wrażenie niż regularne, oficjalne spotkania międzyreligijne<sup>108</sup>.

W odniesieniu do refleksji nad wydarzeniami Zagłady istotne znaczenie miały jednak inicjatywy związane z Wielkim Jubileuszem 2000 r. O dokumencie *Pamiętamy: Refleksje nad Shoah*, który powstał w okresie przygotowawczym, wspomnimy w innym miejscu, niemniej kluczowym symbolicznym momentem była liturgia Dnia Przebaczenia, którą celebrowano w pierwszą niedzielę Wielkiego Postu 12 marca 2000 r. Owo nabożeństwo pokutne składało się z siedmiu prośb skierowanych do Boga o przebaczenie za grzechy popełnione w przeszłości przez ludzi Kościoła w różnych kontekstach, przy czym czwarta prośba dotyczyła krzywd wyrządzonych względem „ludu Izraela”<sup>109</sup>. Później w marcu tegoż roku podczas pielgrzymki do Ziemi Świętej papież odwiedził miejsce pamięci Yad Vashem i złożył prośbę o przebaczenie w Ścianie Płaczu. Jak zauważa Roman A. Siebenrock, przez przygotowania do Jubileuszu – i można dodać, także poprzez owe akty modlitwy i pokuty – podjęto realizację postulatu Julesa Isaaca, dotyczącego oczyszczenia sumienia Kościoła<sup>110</sup>. Jedną z odpowiedzi na owe gesty było także pojawienie się we wrześniu 2000 r. dokumentu *Dabru emet* będącego pierwszym w ogóle oświadczeniem wydanym przez przedstawicieli społeczności żydowskich na temat relacji chrześcijan i Żydów (ów dokument został szczegółowo omówiony w Aneksie 2 tej książki).

Podczas pontyfikatu Jana Pawła II wydano także ważny dokument Papieskiej Komisji Biblijnej pt. *Naród żydowski i jego Święte Pisma w Biblii chrześcijańskiej* z 2002 roku<sup>111</sup>. Tekst pokazuje ścisłą więź

<sup>108</sup> Por. E.I. Cassidy, *Ecumenism and interreligious dialogue*, s. 210–212.

<sup>109</sup> John Paul II, *Day of Pardon Service (12.03.2000)*, [https://www.vatican.va/news\\_services/liturgy/documents/ns\\_lit\\_doc\\_20000312\\_prayer-day-pardon\\_en.html](https://www.vatican.va/news_services/liturgy/documents/ns_lit_doc_20000312_prayer-day-pardon_en.html) (dostęp: 31.07.2025).

<sup>110</sup> Zob. R.A. Siebenrock, *Theologischer Kommentar zur Erklärung über die Haltung der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen Nostra aetate*, s. 668.

<sup>111</sup> Zob. Papieska Komisja Biblijna, *Naród żydowski i jego Święte Pisma w Biblii chrześcijańskiej*, Verbum, Kielce 2002.

między Starym i Nowym Testamentem, przy czym autorzy starają się wykazać, że święte Pisma narodu żydowskiego stanowią istotną część Biblii chrześcijańskiej, a bez Starego Testamentu Nowy Testament byłby pozbawiony korzeni. Tekst podkreśla, że chrześcijanie uznają Stary Testament za wyraz Bożego Objawienia i że bez znajomości żydowskiego kontekstu teksty biblijne są niezrozumiałe. Dokument zawiera również omówienie różnych postaw względem Żydów zawartych w Nowym Testamencie. Choć dokument nie dotyczy wprost dialogu z judaizmem, stanowi kluczowe źródło na temat związku Starego i Nowego Testamentu<sup>112</sup>.

Nie wszystkie inicjatywy z czasów pontyfikatu Jana Pawła II w kontekście relacji z wyznawcami judaizmu zostały jednak ocenione pozytywnie. Z pewnym zakłopotaniem odebrano w niektórych środowiskach żydowskich beatyfikację Edith Stein (która przecież z perspektywy żydowskiej była osobą porzucającą judaizm), a wręcz z oburzeniem – publiczną audiencję u papieża prezydenta Austrii Kurta Waldheima, który przez stronę żydowską postrzegany był jako „niepokutujący nazista”. Pomimo zapewnień o życzliwym stosunku papieża do Żydów owo wydarzenie negatywnie wpłynęło na dialog chrześcijańsko-żydowski. Kolejną sporną kwestią stało się założenie klasztoru karmelitanek bosych w bezpośredniej bliskości terenu obozu koncentracyjnego w Auschwitz, co przez niektórych zostało odebrane jako próba zawłaszczenia miejsca tragedii narodu żydowskiego przez katolików (trzeba też pamiętać, że obecność katolickich mniszek mogła być odbierana jako próba „nawracania Żydów”, co w środowiskach żydowskich ze względu na historię wciąż stanowi drażliwy temat). Cała sprawa zakończyła się dopiero w 1995 r., kiedy wspólnota karmelitanek przeniosła się do innego miejsca w pobliżu<sup>113</sup>.

<sup>112</sup> Por. R. Vázquez Jiménez, *Comentario al declaración „Nostra aetate”*, s. 735.

<sup>113</sup> Por. E.I. Cassidy, *Ecumenism and Interreligious Dialogue: Unitatis Redintegratio, Nostra Aetate*, s. 186–192.

Pomimo tego, rola Jana Pawła II w dialogu chrześcijańsko-żydowskim bywa oceniana pozytywnie. Za pewnego rodzaju podsumowanie owych inicjatyw można uznać fragment adhortacji *Ecclesia in Europa* z 2003 r., w którym podkreślono więź Kościoła z narodem żydowskim, wskazano na szczególną rolę Izraela w historii zbawienia i przywołano znaczenie Bożego „przymierza, które pozostaje nieodwołalne..., ponieważ osiągnęło ostateczną pełnię w Chrystusie”<sup>114</sup>. Ten wątek stanie się później punktem wyjścia dla dokumentu „*Bo dary łaski i wezwanie Boże są nieodwołalne*” (Rz 11, 29) z 2015 r.

### 2.3. Benedykt XVI

W nauczaniu Benedykta XVI w kontekście relacji chrześcijańsko-żydowskich znajdujemy raczej wątki związane z teologią biblijną. W adhortacji *Verbum Domini* z 2010 r. w punkcie poświęconym wspólnemu chrześcijańsko-żydowskiemu dziedzictwu Pism świętych Benedykt XVI podkreślił znaczenie dialogu z judaizmem oraz wspólną więź między chrześcijanami i Żydami, wspominał o tym, że Jan Paweł II nazwał Żydów „umiłowanymi braćmi”. Przypomniał także o Pawłowym obrazie drzewa oliwnego i o znaczeniu chrześcijańskiej postawy miłości i szacunku do narodu żydowskiego. Te wątki obecne są w treściach *Nostra aetate*, niemniej papież w adhortacji zawarł także wyraźny cytat z Rz 11, 29: „dary łaski i wezwanie Boże są nieodwołalne” (którego *de facto* nie ma wprost w *Nostra aetate*, albowiem tekst Deklaracji nawiązuje do wersji *Vulgaty* i mówi tylko, że Bóg „nie żałuje” swoich darów i wezwań)<sup>115</sup>. Ważny jest również fragment adhortacji poświęcony złożonej kwestii wypełniania się pism Stare-

<sup>114</sup> Jan Paweł II, *Posynodalna adhortacja apostolska „Ecclesia in Europa”* (28.06.2003), nr 56, [https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan\\_pawel\\_ii/adhortacje/europa\\_28062003.html](https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/adhortacje/europa_28062003.html) (dostęp: 30.07.2025).

<sup>115</sup> Zob. Benedykt XVI, *Posynodalna adhortacja apostolska „Verbum Domini”* (30.09.2010), nr 43, <https://www.nmp-gdynia.pl/content/adhortacja-apostolska-verbum-domini.pdf> (dostęp: 30.07.2025).

go Testamentu w Nowym<sup>116</sup>. Choć nie chodzi o oficjalną wypowiedź, w ramach refleksji Josepha Ratzingera/Benedykta XVI z książki *Jezus z Nazaretu* został podjęty także temat procesu i skazania Jezusa<sup>117</sup>.

Wątek związany z tekstem Rz 11, 29 już wcześniej stał się jakby refrenem papieskich wystąpień, a pojawił się, na przykład, podczas przemówienia przy okazji wizyty w synagodze w Kolonii (2005), gdzie – w nawiązaniu do *Nostra aetate* – Benedykt XVI także potępił prześladowania i antysemityzm<sup>118</sup>. Później, podobnie jak Jan Paweł II, odwiedził także synagogę w Rzymie (2010). Warto uwagi jest również list do Waltera Kaspera, ówczesnego przewodniczącego Komisji ds. Relacji Religijnych z Judaizmem, z okazji 40. rocznicy *Nostra aetate* – zawiera on bowiem fragment, który można potraktować jako podsumowanie całej posoborowej recepcji NA 4:

Kładąc podwaliny pod odnowione relacje między narodem żydowskim a Kościołem, *Nostra aetate* podkreśliło potrzebę przewyżczenia dawnych uprzedzeń, nieporozumień, obojętności oraz języka pogardy i wrogości. Deklaracja stała się okazją do większego wzajemnego zrozumienia i szacunku, współpracy, a często także przyjaźni między katolikami a Żydami. Stanowiła również dla nich wyzwanie, aby uznali swoje wspólne korzenie duchowe i docenili bogate dziedzictwo wiary w jednego Boga, stwórcę nieba i ziemi, który zawarł przymierze z narodem wybranym, objawił swoje przykazania i nauczał nadziei w mesjańskich obietnicach, które dają pewność i pocieszenie w zmaganiach życia<sup>119</sup>.

<sup>116</sup> Por. Ł. Kamykowski, *Obraz Izraela i Żydów w myśli chrześcijańskiej. Cz. 2: Perspektywy*, s. 61.

<sup>117</sup> Zob. J. Ratzinger / Benedykt XVI, *Jezus z Nazaretu. Cz. 2: Od wjazdu do Jerozolimy do Zmartwychwstania*, Wydawnictwo Jedność, Kielce 2011, s. 181–197.

<sup>118</sup> Zob. Benedict XVI, *Apostolic Journey to Cologne on the Occasion of the XX World Youth Day: Visit to the Synagogue of Cologne (19.08.2005)*, [https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/en/speeches/2005/august/documents/hf\\_ben-xvi\\_spe\\_20050819\\_cologne-synagogue.html?utm\\_source=chatgpt.com](https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/en/speeches/2005/august/documents/hf_ben-xvi_spe_20050819_cologne-synagogue.html?utm_source=chatgpt.com) (dostęp: 15.06.2025).

<sup>119</sup> Benedict XVI, *Letter to the President of the CRRJ on the Occasion of the 40<sup>th</sup> Anniversary of the Declaration "Nostra aetate" (26.10.2005)*, <https://www.vatican.va/>

Także podczas pontyfikatu Benedykta XVI pojawiły się wątki, które dla dialogu chrześcijańsko-żydowskiego okazały się problematyczne, na przykład, ogłoszenie nowego sformułowania wielkopiątkowej modlitwy za Żydów w rycie nadzwyczajnym. Po przywróceniu możliwości odprawiania mszy w nadzwyczajnej formie rytu rzymskiego w 2007 r. zaistniała potrzeba dostosowania w mszale z 1962 r. modlitw wielkopiątkowych (teksty odnoszące się do Żydów mówiły bowiem o „zdejściu zasłony z ich serca” i o „ślepcie owego ludu”). Benedykt XVI opublikował nową wersję w takiej formie: „Módlmy się za Żydów, by nasz Bóg i Pan oświecił ich serca, by poznali Jezusa Chrystusa, Zbawcę całej ludzkości”, co odbiegało od tonu dialogu posoborowego i zostało skrytykowane zarówno po stronie żydowskiej (jako zawołowane nakłanianie Żydów do konwersji na chrześcijaństwo), jak i katolickiej (ze względu na zignorowanie posoborowych tekstów liturgicznych).

Do całej sytuacji jednak szybko odniósł się Walter Kasper jako przewodniczący Komisji ds. Relacji Religijnych z Judaizmem, który zinterpretował – trzeba przyznać, w sposób dość twórczy – ów zabieg w takim kluczu, że modlitwę można odnieść do tekstu Rz 11 wyrażającego eschatologiczną nadzieję Pawła, że w końcu „cały Izrael będzie zbawiony” (Rz 11, 26). Jako modlitwa skierowana do Boga owo wezwanie nie wyjaśnia, jak i kiedy ma się to dokonać, i w opinii Kaspera nie ma tu w domyśle nic na temat misji, za pomocą których chrześcijanie mieliby Żydów do zbawienia doprowadzić. Jak zauważa John Connelly, znaczące jest, że Kasper wspominał w tym kontekście właśnie o Rz 11, 26, które można było dostrzec w podtekście *Nostra aetate*, ale nie zostało w deklaracji wyraźnie zawarte<sup>120</sup> – paradoksalnie

---

[content/benedict-xvi/en/letters/2005/documents/hf\\_ben-xvi\\_let\\_20051026\\_nostra-aetate.html](http://content/benedict-xvi/en/letters/2005/documents/hf_ben-xvi_let_20051026_nostra-aetate.html) (dostęp: 30.07.2025).

<sup>120</sup> Por. J. Connelly, *From Enemy to Brother: The Revolution in Catholic Teaching on the Jews, 1933–1965*, Harvard University Press, Cambridge (Mass) 2012, s. 270–271.

więc owa sytuacja doprowadziła do wyrażenia przez przewodniczącego Komisji najbardziej optymistycznej interpretacji NA 4, która w czasie burzliwych dyskusji soborowych nie mogłaby zostać uwzględniona.

## 2.4. Franciszek

Jak zobaczyliśmy wcześniej, dla papieża Franciszka dialog międzyreligijny był ważnym tematem, a dialog z judaizmem zajmował w nim szczególne miejsce. Wpłynęła na to m.in. długoletnia przyjaźń Franciszka z rabinem z Buenos Aires Abrahamem Skórką<sup>121</sup>, a podejście papieża znalazło wyraz już w pierwszym przemówieniu w tym temacie z 24 maja 2013 r., kiedy Franciszek nawiązał do treści NA 4b o początkach wiary Kościoła u patriarchów i proroków oraz do fragmentu Rz 11, 29: „dary łaski i wezwanie Boże są nieodwołalne”. Papież wtedy przede wszystkim potępił prześladowanie Żydów i zaznaczył, że „chrześcijanin nie może być antysemitą”<sup>122</sup>.

Najważniejszym tekstem Franciszka w tym temacie jest fragment adhortacji *Evangelii gaudium*, gdzie punkty poświęcone relacjom z judaizmem (nr 247–249) umieszczone zostały między sekcjami dotyczącymi dialogu ekumenicznego i międzyreligijnego. Przez ten zabieg podkreślono, że dialog z judaizmem jest dialogiem wyjątkowym, jedynym w swoim rodzaju (ten wątek pojawił się zresztą już podczas obrad soborowych przy okazji dyskusji nad umieszczeniem schematu o Żydach w Dekrecie o ekumenizmie). Fragment rozpoczyna się od wyraźnego nawiązania do Rz 11, 29, a Franciszek w nim zaznacza, że jako „chrześcijanie nie możemy uważać judaizmu za obcą religię, ani nie możemy zaliczać Żydów do tych, którzy są wezwani do porzuce-

<sup>121</sup> Por. Z. Kubacki SJ, *Geneza, treść, recepcja i perspektywy* Deklaracji o stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich „Nostra aetate” *Soboru Watykańskiego II*, s. 133.

<sup>122</sup> Francis, *Address to Members of the International Jewish Committee (24.05.2013)* [https://www.vatican.va/content/francesco/en/speeches/2013/june/documents/papa-francesco\\_20130624\\_international-jewish-committee.html](https://www.vatican.va/content/francesco/en/speeches/2013/june/documents/papa-francesco_20130624_international-jewish-committee.html) (dostęp: 30.07.2025).

nia bożków, aby nawrócić się do prawdziwego Boga (por. 1 Tes 1, 9)” oraz że „razem z nimi wierzymy w jednego Boga”<sup>123</sup>. Papież podkreślił więc wyjątkową bliskość i wspólne korzenie obu religii. W kolejnym punkcie wyrażono ubolewanie z powodu prześladowań Żydów i – w przeciwieństwie do niektórych poprzednich wypowiedzi papieskich – wspomniano także o krzywdach wyrządzonych przez chrześcijan<sup>124</sup>. Znaczące jest ostatnie zdanie, w którym papież stwierdza, że Bóg nadal działa w „narodzie Starego Przymierza” i że Kościół ubogaca się, przyjmując wartości judaizmu, albowiem pomimo różnic między oboma religiami istnieje głęboka komplementarność<sup>125</sup>. Tekst adhortacji stanowi więc wyraz wyjątkowo ciepłego i życzliwego stosunku do wyznawców judaizmu.

Podczas wspomnianej już międzyreligijnej audiencji generalnej z okazji 50. rocznicy *Nostra aetate* Franciszek przypomniał także o dialogu z judaizmem oraz podkreślił znaczenie odkrywania żydowskich korzeni chrześcijaństwa i unikania wszelkich form antysemityzmu<sup>126</sup>. Parę tygodni później opublikowano wspomniany już dokument „*Bo dary łaski i wezwania Boże są nieodwołalne*” (Rz 11, 29), tym jednak zajmiemy się w następnym punkcie. Papież odniósł się do owego dokumentu podczas przemówienia z okazji wizyty w rzymskiej synagodze, gdzie wyraził uznanie dla wysiłków na rzecz dialogu teologicznego, ale także przypomniał o współczesnym znaczeniu działań praktycznych, m.in. w dziedzinie wspólnej troski o środowisko naturalne lub współpracy na rzecz budowania pokoju i ochrony życia ludzkiego<sup>127</sup>. Podobny akcent pojawił się w liście do „żydowskich braci i siostr w Izraelu” z lutego 2024 r., będącym apelem zachęcają-

<sup>123</sup> Franciszek, *Adhortacja apostolska „Evangelii gaudium”*, nr 247.

<sup>124</sup> Por. Franciszek, *Adhortacja apostolska „Evangelii gaudium”*, nr 248.

<sup>125</sup> Por. Franciszek, *Adhortacja apostolska „Evangelii gaudium”*, nr 249.

<sup>126</sup> Franciszek, *Audiencja generalna (28.10.2015)*.

<sup>127</sup> Francis, *Address during the Visit to the Synagogue of Rome (17.01.2016)*, [https://www.vatican.va/content/francesco/en/speeches/2016/january/documents/papa-francesco\\_20160117\\_sinagoga.html](https://www.vatican.va/content/francesco/en/speeches/2016/january/documents/papa-francesco_20160117_sinagoga.html) (dostęp: 30.07.2025).

cym do pokoju i pojednania w obliczu izraelsko-palestyńskiego konfliktu<sup>128</sup>. Choć zatem, również z racji wypowiedzi na temat działań wojennych na Bliskim Wschodzie, postawa Franciszka bywała różnie oceniana przez środowiska żydowskie, jego pontyfikat wniósł ważny wkład w dialog chrześcijańsko-żydowski zarówno na polu teologicznym, jak i praktycznym<sup>129</sup>.

## 2.5. KOMISJA DS. RELACJI RELIGIJNYCH Z JUDAIZMEM

Zasadnicze znaczenie dla implementacji postulatów NA 4 miała instytucja związana z działalnością Sekretariatu ds. promowania jedności chrześcijan. Jak opisano w rozdziale pierwszym, pierwsza podkomisja zajmująca się relacją Kościoła do judaizmu powstała właśnie w ramach tego Sekretariatu już w jego początkowej fazie jeszcze podczas pontyfikatu Jana XXIII, a jej działalność była ściśle związana z dialogiem ekumenicznym. To nie zmieniło się nawet wtedy, gdy utworzono Sekretariat ds. Niechrześcijan – Paweł VI zdecydował, że sprawy relacji z judaizmem pozostaną w kompetencji Sekretariatu ds. promowania jedności, w ramach którego w 1966 r. powołano specjalny urząd do spraw relacji z Żydami. Podczas reformy Kurii w 1967 r. w konstytucji apostolskiej *Regimini Ecclesiae Universae* Pawła VI potwierdzono, że Sekretariat ds. promowania jedności chrześcijan ma się zajmować także „sprawami dotyczącymi Żydów w aspekcie religijnym”<sup>130</sup>. Cassidy podaje trzy powody, dla których dialog z judaizmem

<sup>128</sup> Francis, *Letter to Jewish Brothers and Sisters in Israel*, <https://www.vatican.va/content/francesco/en/letters/2024/documents/20240202-lettera-ebrei-in-israele.html> (dostęp: 30.07.2025).

<sup>129</sup> W czasie powstawania niniejszej publikacji zasadniczo nie opublikowano jeszcze – poza jednym, wspomnianym już w poprzednim podrozdziale przemówieniem – wypowiedzi Leona XIV, które wspominałyby o dialogu z wyznawcami judaizmu.

<sup>130</sup> Zob. Paulus VI, *Constitutio apostolica „Regimini Ecclesiae Universae”* (15.08. 1967), nr 94, [https://www.vatican.va/content/paul-vi/la/apost\\_constitutions/documents/hf\\_p-vi\\_apc\\_19670815\\_regimini-ecclesiae-universae.html](https://www.vatican.va/content/paul-vi/la/apost_constitutions/documents/hf_p-vi_apc_19670815_regimini-ecclesiae-universae.html) (dostęp: 10.08.2025).

nie przeszedł do kompetencji Sekretariatu ds. Niechrześcijan: 1) powód *psychologiczny* – ponieważ byłoby nieadekwatne dołączyć Żydów wierzących w Boga objawionego na kartach Starego Testamentu do pozostałych religii; 2) *historyczny* – ponieważ znaczna część Żydów od czasów apostołskich żyła razem z chrześcijanami i czuje się z nimi w jakiś sposób powiązana (na dobre czy na złe) oraz 3) *teologiczny* – ponieważ Kościół uznaje ścisły związek swojej wiary ze Starym Testamentem i judaizmem z chrześcijaństwem<sup>131</sup>.

Na początku działalność owej instytucji napotkała rozmaite trudności spowodowane m.in. różnorodnością środowisk żydowskich i ich reakcji – jak zauważa Cassidy, dziś traktujemy otwartość wyznawców judaizmu na dialog z katolikami jako coś oczywistego, niemniej jednak nie jest zaskakujące, że po tylu stuleciach doświadczenia dyskryminacji strona żydowska podchodziła do propozycji dialogu z nieufnością. Pomimo trudności, za sprawą bardziej odważnych przywódców wspólnot żydowskich zaczęły się jednak próby współpracy – najpierw w kontekstach lokalnych, a następnie również na poziomie międzynarodowym. W końcu 20–23 grudnia 1970 r. doszło w Rzymie do oficjalnego spotkania kilku przywódców żydowskich z przedstawicielami Kurii Rzymskiej, podczas którego postanowiono utworzyć Międzynarodowy Komitet Łączności Katolicko-Żydowskiej (*International Catholic-Jewish Liaison Committee*), zrzeszający delegatów Kościoła katolickiego i przedstawicieli ważnych organizacji żydowskich<sup>132</sup>.

W związku z tymi wydarzeniami Paweł VI postanowił podnieść status urzędu do spraw relacji z Żydami i 22 października 1974 r. utworzono w ramach Sekretariatu Komisję ds. Relacji Religijnych z Judaizmem (*Commission for the Religious Relations with the Jews*)<sup>133</sup>. Zadaniem komisji było m.in. wspieranie relacji o charakterze religij-

<sup>131</sup> Por. E.I. Cassidy, *Ecumenism and Interreligious Dialogue*, s. 160–161.

<sup>132</sup> Por. E.I. Cassidy, *Ecumenism and Interreligious Dialogue*, s. 162–163.

<sup>133</sup> Używamy tej wersji polskiego tłumaczenia, ponieważ pojawia się ona w tłumaczeniach dokumentów wydanych przez Komisję.

nym między Żydami i katolikami, rozwijanie owych relacji na płaszczyźnie międzynarodowej oraz skuteczna realizacja wskazań Soboru, w szczególności tych, które zawarto w NA 4. Po kilku tygodniach pojawił się pierwszy ważny dokument autoryzowany przez nową komisję i podpisany przez Johannes Willebrandsa pełniącego wówczas funkcję przewodniczącego Sekretariatu<sup>134</sup>.

### Wskazówki i sugestie w sprawie wprowadzania w życie deklaracji soborowej „Nostra aetate” nr 4 (1974)

Dokument, którego angielski tytuł brzmi *Guidelines and Suggestions for Implementing the Conciliar Declaration „Nostra aetate” No. 4*, został opublikowany 1 grudnia 1974 r. Ów kilkustronicowy tekst nie podejmuje refleksji teologicznej, lecz ma charakter praktyczny. Zauważono w nim, że zbyt długo relacje chrześcijańsko-żydowskie były określane poprzez monolog, dlatego celem inicjatyw posoborowych jest zbudowanie „prawdziwego dialogu”. Tekst zachęca do stwarzania okazji do braterskich spotkań i pogłębionego studium, do zbadania wspólnych korzeni pewnych elementów kultu i liturgii, do właściwej egzegezy czytań podczas homilii i w szczególności do realizacji w przepowiadaniu i katechezie postulatów *Nostra aetate*. Szczególnie wskazano, iż należy przypominać o tym, że: 1) w Nowym i Starym Testamencie przemawia ten sam Bóg, 2) Starego i Nowego Testamentu nie należy przeciwstawiać, 3) Jezus i apostołowie pochodzili z narodu żydowskiego, 4) wydarzenia skazania i męki Chrystusa nie można przypisywać Żydom w ogóle (zob. NA 4) i 5) historia judaizmu nie zakończyła się na zburzeniu Jerozolimy<sup>135</sup>. Tekst spotkał się z krytyką

<sup>134</sup> Por. E.I. Cassidy, *Ecumenism and Interreligious Dialogue*, s. 163; zgodnie ze strukturą organizacyjną instytucji przewodniczący Sekretariatu ds. promowania jedności jest jednocześnie przewodniczącym Komisji i to samo dotyczy wiceprzewodniczącego, Komisja ma natomiast od początku własnego sekretarza.

<sup>135</sup> Por. Komisja ds. Relacji Religijnych z Judaizmem, *Wskazówki i sugestie w sprawie wprowadzania w życie deklaracji soborowej Nostra aetate nr 4*, [https://prchiz.pl/storage/app//media/pliki/Nostra\\_aetate\\_Wskaz\\_1974.pdf](https://prchiz.pl/storage/app//media/pliki/Nostra_aetate_Wskaz_1974.pdf) (dostęp: 09.08.2025).

w niektórych środowiskach, gdyż pewne wątki – np. jedność Nowego i Starego Testamentu – uznano za nieakceptowalne dla strony żydowskiej, Willebrands jednak później wyjaśniał, że chodzi tylko o pierwsze praktyczne wskazania skierowane do katolików, które nie mają same w sobie charakteru dialogicznego<sup>136</sup>.

**Żydzi i judaizm w głoszeniu Słowa Bożego i katechezie  
Kościoła katolickiego:  
Wskazówki do właściwego przedstawiania tych zagadnień  
(1985)**

Kolejny, bardziej szczegółowy dokument, którego angielski tytuł brzmi *Notes on the Correct Way to Present Jews and Judaism in Preaching and Catechesis in the Roman Catholic Church*, został przez Komisję opublikowany 24 czerwca 1985 r., już podczas pontyfikatu Jana Pawła II<sup>137</sup>. Ten dokument – w odróżnieniu od *Wskazań* z 1974 r. – rozpoczyna się od podkreślenia więzi między Kościołem i Izraelem, a przedstawia teologiczne i merytoryczne pogłębienie wybranych zagadnień, mianowicie: 1) właściwego sposobu nauczania w Kościele o wyznawcach judaizmu, 2) relacji między Starym a Nowym Testamentem, 3) żydowskich korzeni chrześcijaństwa, 4) właściwej interpretacji obrazu Żydów w Nowym Testamencie, 5) kwestii liturgicznych oraz 6) historycznej relacji chrześcijaństwa i judaizmu. Chociaż wciąż chodziło przede wszystkim o praktyczne wskazówki dla osób odpowiedzialnych za głoszenie i katechezę w Kościele, tym razem w tekście zawarto bardziej rzetelne uzasadnienia teologiczne.

<sup>136</sup> Por. E.I. Cassidy, *Ecumenism and Interreligious Dialogue*, s. 166.

<sup>137</sup> Por. Komisja ds. Relacji Religijnych z Judaizmem, *Żydzi i judaizm w głoszeniu słowa Bożego i katechezie Kościoła katolickiego: Wskazówki do właściwego przedstawiania tych zagadnień* (24.06.1985), <https://www.prchiz.pl/1985-06-zydzi-i-judaizm> (dostęp: 10.08.2025).

## Pamiętamy: Refleksje o Szoah (1998)

Trzecim ważnym dokumentem Komisji jest *Pamiętamy: Refleksje o Szoah* (tytuł angielski: *We Remember: A Reflection on the Shoah*), opublikowany 16 marca 1998 r. Jan Paweł II zapowiedział taki dokument już w 1987 r., a był to tekst szczególnie wyczekiwany przez światową społeczność żydowską. Prace nad dokumentem włączone zostały w przygotowanie do Wielkiego Jubileuszu 2000 r. jako jeden z aspektów „kościelnego rachunku sumienia” zapowiedzianego przez Jana Pawła II<sup>138</sup>. W *Pamiętamy...* zmierzono się z wątkami z trudnej historii relacji chrześcijańsko-żydowskich i po raz pierwszy jednoznacznie uznano winy chrześcijan (choć nie samego Kościoła jako takiego) w obojętności wobec Zagłady. Wskazano na korzenie antyjudajizmu, który obecny był także wśród chrześcijan, wyrażono ubolewanie nad postawami antyżydowskimi wśród wiernych i zapewniono o determinacji Kościoła w wykorzenianiu antysemityzmu<sup>139</sup>. Reakcje w środowiskach zarówno żydowskich, jak i katolickich były wyjątkowo zróżnicowane: niektóre głosy były bardzo negatywne, wyrażające oburzenie nad przemilczeniem instytucjonalnej odpowiedzialności Kościoła za „grzechy przeszłości” i wybiórczym podejściem do historii oraz stwierdzające, że dwuznaczne przeprosiny bardziej ranią niż leczą. Według innych lepiej byłoby nic nie mówić, gdyż wydarzenie Zagłady było czymś tak potwornym, że można wobec niego tylko pozostać w milczeniu. Niektórzy opublikowanie dokumentu przyjęli z nadzieją, gdyż było to historycznie pierwsze podejście do tematu, które

<sup>138</sup> Na temat praktyki „prób o przebaczenie” Jana Pawła II w kontekście Wielkiego Jubileuszu oraz trudności z ich interpretacją i recepcją zob. T. Huspeková CHR, *Papież, który prosił o przebaczenie: Novum praktyki kościelnego „rachunku sumienia” w nauczaniu Jana Pawła II* [w:] *Pontyfikat odnowy: Jak Jan Paweł II zmieniał Kościół*, D. Wąsek, M. Gilski, Ł. Piórkowski (red.), Muzeum Dom Rodzinny Ojca Świętego Jana Pawła II w Wadowicach/Wydawnictwo «scriptum», Wadowice/Kraków 2024, s. 179–217.

<sup>139</sup> Por. Komisja ds. Kontaktów Religijnych z Judaizmem, *Pamiętamy: Refleksje nad Szoah* (12.03.1998).

można potraktować jako dobry początek<sup>140</sup>. Edward I. Cassidy, który jako przewodniczący Komisji brał udział w redagowaniu tekstu, bronił argumentów za powstaniem – nawet niedoskonałego – dokumentu o Szoah ze względu na trwające próby zaprzeczania i reinterpretacji owej tragedii. W ten sposób Kościół bowiem wobec swoich wiernych na całym świecie zaświadczył, że Zagłada wydarzyła się naprawdę<sup>141</sup>.

### „Bo dary łaski i wezwanie Boże są nieodwołalne” (Rz 11, 29)

Kulminacją rozważań teologicznych podjętych w ramach Komisji stał się dokument wydany 10 grudnia 2015 r. z okazji 50-lecia *Nostra aetate*, którego angielski tytuł brzmi „*The Gifts and the Calling of God are Irrevocable*” (Rm 11:29). Ów obszerny tekst stanowi systematyczne opracowanie zasadniczych kwestii teologicznych dotyczących relacji katolicko-żydowskich i stanowi syntezę refleksji posoborowej w tym temacie. W dokumencie podjęto wiele tematów, niemniej jednak szczególne znaczenie ma wątek nawiązujący do Rz 11, 29, który niczym refren powtarzał się w nauczaniu papieży po Soborze i zgodnie z którym potwierdzono jednoznacznie, że przymierze Boga z Izraelem pozostaje ważne i nigdy nie zostało odwołane. Dokument wypowiada to, co w *Nostra aetate* było tylko zarysowane:

[Z] chrześcijańskiego wyznania wiary, że może być tylko jedna droga do zbawienia, w żaden sposób nie wynika, iż Żydzi są wykluczeni z Bożego zbawienia, ponieważ nie wierzą w Jezusa Chrystusa jako Mesjasza Izraela i Syna Bożego... Z teologicznego punktu widzenia nie ma żadnych wątpliwości, że Żydzi są uczestnikami Bożego

---

<sup>140</sup> Por. E.I. Cassidy, *A Reflection on “We Remember”* [w:] *Perspectives on “We Remember: A Reflection on the Shoah”*, The American Jewish Committee, New York (NY) 1998, s. 7–8.

<sup>141</sup> Por. E.I. Cassidy, *A Reflection on „We Remember”*, s. 8; dla szczegółowego omówienia treści i oceny trzech powyższych dokumentów zob. E.I. Cassidy, *Ecumenism and Interreligious Dialogue*, s. 164–172, 200–207.

zbawienia, ale jak to może być możliwe bez wyraźnego wyznawania Chrystusa, jest i pozostaje niezgłębioną tajemnicą Bożą<sup>142</sup>.

W związku z takim spojrzeniem soteriologicznym Komisja także pierwszy raz zaznacza wprost, że „Kościół katolicki nie prowadzi ani nie popiera żadnej konkretnej instytucjonalnej pracy misyjnej skierowanej ku Żydom”<sup>143</sup>. Podkreśla się zarazem, że chrześcijanie są wezwani do świadectwa wiary wobec wszystkich, także Żydów, lecz że powinni to czynić „w sposób pokorny i wrażliwy, uznając, że Żydzi są depozytariuszami Słowa Bożego, i pamiętając o wielkiej tragedii Szoah”<sup>144</sup>. Choć także ten dokument spotkał się z różnymi reakcjami i zawiera wiele niewyjaśnionych kwestii – na przykład sprawę stosunku Starego i Nowego Przymierza lub niejasne określenie relacji zbawienia Narodu Wybranego do Chrystusa – niemniej jednak jest on zwieńczeniem 50 lat recepcji NA 4 i stanowi pewnego rodzaju kamień milowy w refleksji nad relacją Kościoła i Izraela<sup>145</sup>. Nieco później, 31 sierpnia 2017 r., pojawiła się zresztą wspólna deklaracja kilku czołowych organizacji żydowskich pt. *Between Jerusalem and Rome: Reflections on 50 Years of Nostra Aetate*, będąca pierwszym systematycznym opracowaniem tematu po stronie żydowskiej, a jednocześnie znaczącym świadectwem oddziaływania wydarzenia Soboru Watykańskiego II poza granicami Kościoła (także ten dokument został omówiony w Aneksie 2).

<sup>142</sup> Komisja ds. Relacji Religijnych z Judaizmem, „*Bo dary łaski i wezwanie Boże są nieodwołalne*” (Rz 11,29) (10.12.2015), nr 36, <https://www.prchiz.pl/2015-12-watykan-dary-i-wezwanie-boze> (dostęp: 10.08.2025).

<sup>143</sup> Komisja ds. Relacji Religijnych z Judaizmem, „*Bo dary łaski i wezwanie Boże są nieodwołalne*” (Rz 11, 29), nr 40.

<sup>144</sup> Komisja ds. Relacji Religijnych z Judaizmem, „*Bo dary łaski i wezwanie Boże są nieodwołalne*” (Rz 11, 29), nr 40.

<sup>145</sup> Nie ma tu miejsca na głębsze opracowanie tego tematu, niemniej jednak dla szczegółowej analizy i krytycznej oceny owego dokumentu zob. A.P. Perzyński, *Ważny impuls w dialogu chrześcijańsko-żydowskim: Watykański dokument „Dary i wezwanie Boże...” – próba oceny*, „Kultura – Media – Teologia” 2022, t. 50, s. 130–149.

Poza opublikowaniem owych czterech ważnych dokumentów Komisja wydała szereg pomniejszych tekstów i oświadczeń oraz podejmowała różnorodną działalność na rzecz dialogu, do których należy, na przykład, nawiązanie dialogu z Naczelnym Rabinatem Izraela<sup>146</sup>. Wyżej opisane inicjatywy świadczą o tym, że choć w relacjach chrześcijańsko-żydowskich pozostało jeszcze szerokie pole do działania, po Soborze podjęto próby realizacji właściwie wszystkich postulatów wyrażonych w *Nostra aetate* 4.

### 3. REFLEKSJE POSOBOROWE: KIERUNKI ROZWOJU

W ramach podsumowania naszego komentarza do deklaracji *Nostra aetate* chcemy przedstawić parę uwag na temat kwestii, które nauczanie Soboru Watykańskiego II pozostawiło otwarte lub których kształt wynikał z aktualnego kontekstu historyczno-kulturowego. Oddziaływanie nauczania Soboru na temat religii na polu refleksji teologicznej było dość rozległe, a jego opracowanie domagałoby się osobnej monografii. Dlatego w tym miejscu proponujemy tylko krótszy esej poświęcony dwóm wybranym obszarom, które mogą stanowić inspirację dla przyszłego rozwoju. Dotyczą one 1) pytania o rolę religii w drodze ich wyznawców do zbawienia oraz 2) możliwości reinterpretacji teologicznego podejścia do zjawiska religii w kluczu antropologicznym.

---

<sup>146</sup> Zob. *Dialogue between Commission for Religious Relations with the Jews and the Chief Rabbinate of Israel*, <https://www.christianunity.va/content/unitacristiani/en/commissione-per-i-rapporti-religiosi-con-l-ebraismo/dialogo-tra-la-commissione-della-santa-sede-per-i-rapporti-relig.html> (dostęp: 10.08.2025); działalność Komisji i innych powiązanych instytucji dokumentowana jest na oficjalnej stronie internetowej *Religious Relations with the Jews*, <https://www.christianunity.va/content/unitacristiani/en/commissione-per-i-rapporti-religiosi-con-l-ebraismo.html> (dostęp: 10.08.2025).

### 3.1. POSOBOROWA TEOLOGIA RELIGII – „PLURALIŚCI”, *DOMINUS IESUS I CO DALEJ?*

Punktem wyjścia dla tego zagadnienia jest milczenie Soboru na temat roli religii niechrześcijańskich w zbawieniu ich wyznawców. Jak zobaczyliśmy, konstytucja *Lumen gentium* wypowiada się na temat losu jednostek, potwierdzając możliwość zbawienia niechrześcijan „przyporzędowanych” do Ludu Bożego, ale nie mówi nic na temat samych religii. Z kolei deklaracja *Nostra aetate*, będąc dokumentem o charakterze pastoralnym, zaświadcza tylko, że religie zawierają elementy „prawdziwe i święte” (NA 2c) i że „zbawcze plany Boga rozciągają się na wszystkich” (NA 1b). Nie zostało w niej jednak określone, jak dokładnie mają się religie jako zjawiska społeczno-kulturowe do owego zbawczego planu. Choć współcześnie raczej nikt nie podważa – lub nie powinien podważać – możliwości zbawienia niechrześcijan jako jednostek, znaczenie samych religii stało się w okresie posoborowym przedmiotem wielu debat i kontrowersji, które w tym miejscu warto krótko omówić<sup>147</sup>.

W drugiej połowie XX wieku dyskusja na temat roli religii (l.mn.) w planie zbawienia toczyła się zarówno wśród teologów katolickich, jak i protestanckich oraz ogólnie w środowiskach zachodnich intelektualistów (eksperymentowano bowiem także z różnymi niekonfesyjnymi podejściami). Skala opinii do dzisiaj jest bardzo szeroka, dlatego w tym miejscu możliwy jest tylko jej ogólny zarys. Po jednej stronie spektrum znajdują się myśliciele, często pochodzący z amerykańskich środowisk protestanckich, idących w kierunku chrystocentrycznego ekskluzywizmu, którzy podkreślają konieczność wiary w Chrystusa do zbawienia i uznają możliwość zbawienia niechrześcijan ewentu-

<sup>147</sup> Celowo nie wchodzimy tu w kwestie definicyjne i metodologiczne, takie jak rozróżnienie między *theology of religion* a *theology of religions* oraz inne zagadnienia szczegółowe – dla zwięzłego opracowania historii teologii religii zob. J. Beyers, *A Historical Overview of the Study of the Theology of Religions* [w:] *Perspectives on Theology of Religions*, J. Beyers (ed.), AOSIS, Durbanville 2017, s. 1–16.

alnie „pomimo” ich religii (przykładem mogą być Ronald H. Nash, Millard J. Erickson lub Harold A. Netland)<sup>148</sup>. Nurt „centralny” tworzą podejścia, które można sklasyfikować jako różne odmiany chrystocentryzmu z inkluzywistyczną eklezjologią, charakterystyczne dla posoborowych teologów katolickich, takich jak Gavin D’Costa, Jacques Dupuis, Claude Geffré lub Michael Barnes (choć niektórzy z nich odżegnywali się od „inkluzywistycznej” etykiety i w ogóle od całej klasycznej „trójstopniowej” klasyfikacji)<sup>149</sup>. Na przeciwnym krańcu spektrum spotykamy teologów religii opcji pluralistycznej, zwykle o bardziej skomplikowanym statusie przynależności wyznaniowej, opowiadających się za różnymi wersjami teocentryzmu – za „czystą” formę pluralizmu można uznać poglądy Johna Hicka, zakładającego istnienie jednej Rzeczywistości (*Real*), do której wszystkie religie odnoszą się jako równoległe drogi, a nieco odmienna postać znalazła wyraz w twórczości Paula F. Knittera, który uznaje prawdziwość, lecz nie wyłącza roli Jezusa jako pośrednika zbawienia<sup>150</sup>.

---

<sup>148</sup> Zob. R.H. Nash, *Is Jesus the Only Savior?*, Zondervan, Grand Rapids (Mich) 1994; M.J. Erickson, *How Shall They Be Saved? The Destiny of Those Who Do Not Hear of Jesus*, Baker Books, Grand Rapids (Mich) 1996; H.A. Netland, *Encountering Religious Pluralism: the Challenge to Christian faith & Mission*, InterVarsity Press [u.a.], Downers Grove (Ill) 2001.

<sup>149</sup> Zob. np. G. D’Costa, *Christianity and World Religions: Disputed Questions in the Theology of Religions*, Wiley-Blackwell, Chichester (UK) 2009; J. Dupuis SJ, *Toward a Christian Theology of Religious Pluralism*, Orbis Books, Maryknoll (NY) 2005; C. Geffré, *De Babel à Pentecôte: Essais de théologie interreligieuse*, Cerf, Paris 2006; M. Barnes SJ, *Theology and the Dialogue of Religions*, Cambridge University Press, Cambridge (UK) / New York 2002.

<sup>150</sup> Hick rozpoczynał jako pastor prezbiteriański, Knitter niegdyś był katolickim księdzem, później zaczął określać siebie jako „buddyjski chrześcijanin”; zob. J. Hick, *An Interpretation of Religion: Human Responses to the Transcendent*, Yale University Press, New Haven 1989; P.F. Knitter, *No Other Name?: A Critical Survey of Christian Attitudes Toward the World Religions*, Orbis Books, Maryknoll (NY) 1985.

W opracowaniach na temat teologii religii jako dyscypliny proponuje się czasami rozmaite klasyfikacje owych podejść<sup>151</sup>, niemniej jednak takie próby okazują się problematyczne. Poszczególni teolodzy bowiem bywają w różnych klasyfikacjach przyporządkowywani do różnych kategorii w zależności od doboru akcentów – lub intencji autora opracowania – a niektórych w ogóle trudno zakwalifikować (tak, na przykład, Raimon Panikkar czasami „łąduje” jako pluralista między Hickiem i Knitterem, aczkolwiek „wczesny” Panikkar był bliższy chrystocentrycznemu inkluzywizmowi, a jego późniejsza refleksja stanowi raczej refleksję nad doświadczeniem niż budowanie jakiejś spójnej wizji rzeczywistości jak w przypadku Hicka). Owe niejasności wskazują nie tylko na niewystarczalność klasycznego podziału na „ekskluzywizm – inkluzywizm – pluralizm” lub innych klasyfikacji, ale także na trudność z interpretacją i oceną myśli poszczególnych teologów.

Właśnie ową zawilóść tematu można uznać za jeden z czynników będących w tle reakcji Kongregacji Nauki Wiary, która w 2000 r. opublikowała omówioną wcześniej deklarację *Dominus Iesus* oraz podjęła się badania poglądów kilku katolickich teologów. Celem było przypomnienie nauczania o roli Chrystusa i Kościoła w zbawieniu człowieka oraz przedstawienie kryteriów, w szczególności dla teologów katolickich, właściwej oceny owych zagadnień. Jak wspomnieliśmy, już samo opublikowanie deklaracji wywołało wiele negatywnych komentarzy, które pochodziły zwłaszcza ze środowisk „dialogistów”, ekumenistów i przedstawicieli innych wspólnot religijnych. Uwagi dotyczyły przeważnie „antydialogicznego” języka i stylu deklaracji, który został przez wielu odebrany jako przejaw braku wrażliwości oraz krok wstecz w rozwoju dialogu międzyreligijnego i ekumenicz-

---

<sup>151</sup> Zob. np. I.S. Ledwoń OFM, „...i nie ma w żadnym innym zbawienia”: Wyjątkowy charakter chrześcijaństwa w teologii posoborowej; Z. Kubacki SJ, *Wprowadzenie do teologii religii*; V.-M. Kärkkäinen, *An Introduction to the Theology of Religions: Biblical, Historical, and Contemporary Perspectives*.

nego po Soborze<sup>152</sup>. Na przyszły rozwój zagadnienia wpłynęły także działania praktyczne, które podjęto wobec czterech teologów katolickich: Jacques'a Dupuis, Rogera Haighta, Jona Sobrino oraz Petera C. Phana<sup>153</sup> (w przypadku Sobrino chodziło o twórczość związaną z teologią wyzwolenia, u pozostałych z refleksją teologiczną na temat zjawiska pluralizmu religijnego). Poglądy Haighta wyrażone w dziele *Jesus Symbol of God* zostały uznane za błędne i szkodliwe dla wiernych, a teolog nieco później otrzymał zakaz nauczania i publikowania. Tezy książki *Toward a Christian Theology of Religious Pluralism* autorstwa Dupuis, którego trudno traktować jako teologa opcji pluralistycznej, określono jako „niejednoznaczne”, a Dupuis miał na przyszłość dbać o dostosowanie się do zaleceń Kongregacji i drukować swoją książkę wraz z notą Kongregacji (zwłaszcza ocena Dupuis wzbudziła w środowiskach akademickich zakłopotanie – pewien włoski teolog miał się wtedy wypowiedzieć, że „nawet książka telefoniczna jest potencjalnie niejednoznaczna, jeśli czyta się ją w odpowiedni sposób”)<sup>154</sup>.

Nie ma tu przestrzeni, by omawiać poglądy poszczególnych autorów oraz zastrzeżenia przeciwko nim, warto jednak wspomnieć, że owe wydarzenia wywołały pewne zaniepokojenie wśród teologów

---

<sup>152</sup> Na temat różnych reakcji i odpowiedzi na *Dominus Iesus* zob. *Sic et Non: Encountering Dominus Iesus*, S.J. Pope, C.C. Hefling (eds.), Orbis Books, Maryknoll (NY) 2002.

<sup>153</sup> Odpowiednie noty wraz z komentarzami są dostępne na stronie Dykasterii – zob. Dicastery for the Doctrine of Faith, *Complete List of Documents*, [https://www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/cfaith/doc\\_doc\\_index.htm](https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/doc_doc_index.htm) (dostęp: 05.08.2025) (Jacques Dupuis: nota z 24 stycznia 2001 r., Roger Haight: nota z 13 grudnia 2004 r., Jon Sobrino: nota z 26 listopada 2006 r.); Peter Phan miał zostać zawiadomiony poprzez swojego biskupa w 2005 r. – zob. John L. Allen, *Why Is Fr. Peter Phan Under Investigation?*, „National Catholic Reporter”, <https://www.ncronline.org/blogs/all-things-catholic/why-fr-peter-phan-under-investigation> (dostęp: 05.08.2025).

<sup>154</sup> Zob. J.L. Allen, *Why Is Fr. Peter Phan Under Investigation?*; na temat oceny poglądów Dupuis zob. M. Barnes SJ, *Catholic Theology and Other Religions*, s. 6; G. D'Costa, *Christianity and the World Religions*, s. 181–183.

zajmujących się refleksją nad religiami i dialogiem międzyreligijnym. Chodziło nie tyle o samą treść deklaracji *Dominus Iesus*, lecz raczej o pytania na temat sposobu prowadzenia dyskusji akademickiej oraz możliwość dalszych badań w kontekście takiej reakcji instytucjonalnej. Do sytuacji odniósł się m.in. Francis X. Clooney, jeden z prekursorów teologii komparatywnej, który w eseju *Dominus Iesus 10 Years Later: Part II* zadał pytanie o to, jaki sposób „teologizowania” jest po *Dominus Iesus* jeszcze możliwy i jak można myśleć w sposób pożyteczny o wierze w różnorodnym świecie, jeśli, jak sugeruje deklaracja, odpowiedzi na różnorodność religii – lub przeciwko niej – już udzielono. W opinii Clooney’a *Dominus Iesus* nie należy jednak traktować jako „ostatniego słowa” mającego uciszyć adwersarzy, lecz raczej jako „przewodnik, pewien zbiór zasad, które pozostawiają bardzo dużo miejsca na dyskusję – nawet więcej niż chcieliby jego autorzy”<sup>155</sup>. Clooney zauważa, że deklaracja co prawda w sposób bardzo klarowny odpowiada na pewne pytania, ale jej autorzy nawet nie wyobrażają sobie, jak konkretne relacje międzyreligijne potrafią zmienić spojrzenie na własne wyznanie wiary. Dlatego Clooney podsumowuje ówczesny *status quaestionis* w taki sposób:

Ponieważ nieustannie zmieniamy się w zmieniającym się świecie, pytania dotyczące naszej wiary będą pojawiać się nadal, nawet po opublikowaniu *Dominus Iesus*. Pomimo wielkiego szacunku dla zawartych w nim nauk, mamy pytania, które nie były motywacją dla autorów deklaracji – pytania, które wymagają odpowiedzi... Są [one] trudne i uporczywe; wprawdzie nie zagrażają one zmianą Credo, ale *Dominus Iesus* też takich pytań nie ucisza. Tak więc dla ludzi, którzy są wierzący, a jednocześnie inteligentni, wciąż pozostaje wiele do przemyślenia<sup>156</sup>.

<sup>155</sup> F.X. Clooney SJ, *Dominus Iesus 10 Years Later: Part II*, „American Magazine”, 31.08.2010, <https://www.americamagazine.org/all-things/2010/08/31/dominus-iesus-10-years-later-part-ii/> (dostęp: 05.08.2025).

<sup>156</sup> F.X. Clooney SJ, *Dominus Iesus 10 Years Later: Part II*.

Kolejne lata pokazały, że refleksja nad zjawiskiem pluralizmu religii oraz praktyka dialogu religijnego nie przestały się rozwijać, nawet po okresie pewnej stagnacji, który wtedy nastąpił. Było to związane z pewną „zmianą klimatu” podczas pontyfikatu papieża Franciszka oraz z narastającymi napięciami w zglobalizowanym świecie i w pluralistycznych społeczeństwach. Rok po wydaniu deklaracji miały również miejsce zamachy terrorystyczne z 11 września, które dla wielu stały się impulsem do intensyfikacji zaangażowania na rzecz dialogu kultur i religii. W kontekście tego, co papież Franciszek nazwał „trzecią światową wojną w kawałkach”, przesłanie *Nostra aetate* zachęcające do uznania powszechnego ludzkiego braterstwa stało się tym bardziej aktualne.

Jak już pisaliśmy, ów wątek znalazł wyraz w nauczaniu Franciszka, zwłaszcza w deklaracji *Evangelii gaudium* oraz w dokumencie o ludzkim braterstwie z Abu Dhabi. Choć wypowiedzi papieża na temat religii i pluralizmu religijnego były przez niektórych teologów krytykowane ze względu na niejednoznaczność i niejasny stosunek do nauczania poprzedników, właśnie spojrzenie Franciszka stało się katalizatorem nowych dyskusji na temat dialogu i relacji międzyreligijnych (przykładowo, warto wspomnieć, że w czasie jego pontyfikatu znowu zaczął publikować wspomniany już Roger Haight). Robert Catalano, w nawiązaniu do Michaela Barnesy, zauważa, że w przypadku Franciszka mamy do czynienia z przejściem od „teologii dla dialogu”, charakterystycznej dla poprzednich pontyfikatów, do prawdziwej „teologii dialogu”, zakorzenionej w relacjach międzyludzkich i relacji z Bogiem<sup>157</sup>. Można zauważyć, że w ciągu ostatniej dekady także w odniesieniu do refleksji nad religiami znacznie wzrosło zainteresowanie aspektami praktycznymi, związanymi z takimi obszarami jak troska o stworzenie, problem etnocentryzmu lub sprawiedliwości społecznej.

---

<sup>157</sup> Por. R. Catalano, *Pope Francis and Interreligious Dialogue: Novelty in Continuity. From Vatican Council II through Paul VI, John Paul II and Benedict XVI*, „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne” 2025, t. 57, nr 1, s. 50.

Niektórych z owych przestrzeni dotkniemy jeszcze później, niemniej jednak w tym miejscu chcemy zwrócić uwagę na dwa przykładowe obszary, w których oddziaływanie soborowej i posoborowej refleksji można i warto rozwijać dalej. Chodzi, po pierwsze, o pole teologii komparatywnej oraz, po drugie, o refleksję nad spojrzeniem na pluralizm religijny charakterystycznym dla papieża Franciszka.

Teologia komparatywna, która jako stosunkowo autonomiczna dziedzina rozwija się od lat dziewięćdziesiątych XX wieku, uprawiana jest w szczególności w środowisku amerykańskim, zarówno w formie meta-konfesyjnej, jak i konfesyjnej. Z katolickich teologów wpisujących się w owo drugie podejście warto wymienić wspomnianego już Francisca X. Clooney'a oraz Jamesa L. Fredericksa i Cathrine Cornille. Do europejskich katolickich teologów-komparatystów należą, na przykład, Klaus von Stoch (aktualnie na Uniwersytecie w Bonn) i Marianne Moyaert (Leuven). Clooney, który bywa uważany za jednego z „ojców założycieli” tego nurtu, opisał w swojej kluczowej publikacji *Comparative Theology: Deep Learning Across Religious Borders* teologię komparatywną jako drogę „międzyreligijnego uczenia się, szczególnie dobrze dostosowanego do czasów, w których żyjemy”<sup>158</sup>. Według Clooney'a teologia komparatywna czerpie z teologii religii, religioznawstwa porównawczego i dialogu międzyreligijnego, ale nie jest sprowadzalna do żadnej z tych dziedzin:

*Teologia porównawcza – porównawcza i teologiczna* od początku do końca – wskazuje na akty wiary poszukującej zrozumienia, które są zakorzenione w konkretnej tradycji religijnej, ale które, opierając się na tych fundamentach, podejmują próbę uczenia się od jednej lub kilku innych tradycji religijnych. Uczenie się to ma na celu uzyskanie nowych spostrzeżeń teologicznych, które zawdzięczamy zarówno nowo poznanej tradycji, jak i tradycji rodzimej<sup>159</sup>.

<sup>158</sup> F.X. Clooney SJ, *Comparative Theology: Deep Learning Across Religious Borders*, Wiley-Blackwell, Malden (Mass) 2010, s. 4.

<sup>159</sup> F.X. Clooney SJ, *Comparative Theology: Deep Learning Across Religious Borders*, s. 10.

Celem teologii komparatywnej, nawet w wersji konfesyjnej, nie jest zatem rozważanie kwestii soteriologicznych lub ocena stosunku religii niechrześcijańskich do Objawienia, lecz spotkanie z doświadczeniem religijnym różnych tradycji i uczenie się z doświadczenia „innych”, co dokonuje się najczęściej poprzez „dialog międzytekstowy” (*inter-texting*). Jak zauważył Fredericks w dziele *Faith Among Faiths: Christian Theology and Non-Christian Religions*, punktem wyjścia dla teologii komparatywnej był pewien impas w debatach między ekskluzywistami, inkluzywistami i pluralistami, a nowa dziedzina miała stanowić odpowiedź na ową sytuację<sup>160</sup>. Teologia komparatywna nie dąży jednak do zniwelowania różnic lub stworzenia jakiejś globalnej „teologii wszystkiego”, lecz do poznania innych tradycji i do poznawania tradycji własnej „oczyrna innych” (warto zauważyć, że takie podejście stanowi praktyczną realizację postulatów zawartych w *Nostra aetate* 2e). Również, przynajmniej w wersji konfesyjnej – katolickiej, teologia komparatywna nie stanowi substytutu dla teologii religii, lecz raczej jest względem niej komplementarna. Teologia religii określa fundamenty i ramy teologiczne dla komparatystów, a teologia komparatywna z kolei – pomimo pewnych zawiłości metodologicznych związanych ze stosowaniem metody komparatywnej – może teologom religii dostarczać dane związane z konkretnymi religiami, do których teolodzy religii podchodzą czasem w sposób abstrakcyjny i oderwany od rzeczywistości. Pierwszym poważnym studium metodologicznym na ten temat jest opracowanie Cornille *Meaning and Method in Comparative Theology*, w którym autorka mówi także o aktualnych kierunkach rozwoju, m.in. o próbach wyjścia poza teksty w kierunku studium praktyk i rytuału<sup>161</sup>. W kontekście teologii komparatywnej

<sup>160</sup> Por. J.L. Fredericks, *Faith Among Faiths: Christian Theology and Non-Christian Religions*, Paulist Press, New York 1999.

<sup>161</sup> Por. C. Cornille, *Meaning and Method in Comparative Theology*, Wiley/Blackwell, Hoboken 2020, s. 95–96; opracowanie na temat teologii komparatywnej w języku polskim: K. Kałuża, *Teologia komparatywna: Geneza, opcje, szanse i problemy*, „Roczniki Teologiczne” 2014, t. 61, nr 9, s. 43–91; K. Kałuża, *Czy*

nierzadko bywa podejmowany także dialog doświadczenia religijnego lub monastyczny dialog międzyreligijny (kwestii dialogu monastycznego w całości poświęcono Aneks 1 tej książki).

Drugim obszarem, który w naszej opinii wart jest uwagi, to refleksja teologiczna nad spojrzeniem na pluralizm religii, które można dostrzec w wypowiedziach papieża Franciszka. Perspektywy przedstawicieli różnych religii na ten temat zostały zawarte w monografii *Pope Francis and Interreligious Dialogue*<sup>162</sup>. Interesującym przyczynkiem do dyskusji jest także artykuł Petera C. Phana *Pope Francis and Interreligious Encounter*, w którym autor m.in. próbuje odnieść do dialogu międzyreligijnego Franciszkową metaforę „wielościanu”<sup>163</sup>. Nauczanie papieża na temat religii jest fragmentaryczne i dotyczy głównie praktycznych zagadnień lub pewnych „proroczych gestów”, w związku z czym pogłębiona refleksja doktrynalna na temat teologicznych „warunków wyjściowych” – w znaczeniu pewnej spójnej wizji teologicznej, bez której wypowiedzi papieża stają się niezrozumiałe i wewnętrznie sprzeczne – jest wciąż do podjęcia. Cenną uwagę w tym temacie można znaleźć w cytowanym już artykule Zbigniewa Kubackiego *Religious Pluralism from the Catholic Point of View*. Autor przedstawia w nim m.in. swoją interpretację słynnej wypowiedzi Franciszka z Abu Dhabi na temat „chcianego przez Boga” pluralizmu kultur i religii, nawiązując do poglądów „neorahnerysty” Jacques’a Dupuis. Zgodnie z ową interpretacją, przy założeniu, że Bóg jest rzeczywiście obecny i działa w religiach, możemy przyjąć, że religie te stają się dla swoich wyznawców drogami do Boga i środkami, poprzez które Bóg może udzielać ludziom swojej łaski (co, dodajmy, nie oznacza, że Bóg działa wszędzie tak samo ani że Chrystus miałby nie być ostatecznym

*teologia komparatywna zastąpi teologię religii?*, „Studia Oecumenica”, 2016, t. 16, s. 319–358.

<sup>162</sup> *Pope Francis and Interreligious Dialogue. Religious Thinkers Engage with Recent Papal Initiatives*, H. Kasimow, A. Race (eds), Palgrave Macmillan, Cham 2018.

<sup>163</sup> Zob. P.C. Phan, *Pope Francis and Interreligious Encounter*, „Theological Studies” 2022, t. 83, nr 1, s. 25–47.

samowypowiedzeniem się Boga). Z tego punktu widzenia można rzeczywiście stwierdzić, że pluralizm religii istnieje nie tylko *de facto*, ale także *de iure*<sup>164</sup>.

Wydaje się więc, że z perspektywy nauczania Franciszka dalsza refleksja po „linii Rahnera” – i potencjalnie nawet po „linii Dupuis” – okazuje się możliwa i owocna. Warunkiem tego jest jednak opracowanie odpowiedniej sieci odniesień związanych ze światem ludzkiej religijności pozwalającej uniknąć niewłaściwych interpretacji analogicznych do tych, które stanowiły kontekst kontrowersji wokół poglądów Dupuis. Według naszej opinii takie badania powinny jednak dotyczyć nie chrystologii lub eklezjologii, lecz raczej rozwinięcia Rahnerowskiej teorii ogólnej i specjalnej historii Objawienia, której nie wykorzystano wystarczająco w nauczaniu soborowym na temat religii, oraz zaakcentowanie „ludzkiego” i społecznego wymiaru zjawiska religii – o tym jednak wspomnimy w kolejnym punkcie.

### 3.2. POJĘCIE RELIGII A TEOLOGIA RELIGII JAKO ANTROPOLOGIA

Kolejna kwestia związana jest z samą kategorią „religii” i jej rozumieniem w *Nostra aetate*. Widzieliśmy, że podczas redakcji NA 1 celowo *ominięto określenie „religii” w liczbie pojedynczej*, w znaczeniu pewnej ogólnej, abstrakcyjnej kategorii, z uzasadnieniem, że w deklaracji nie chodzi o filozofię religii, lecz o opis złożonego zjawiska religii w historii ludzkiej. Mówiąc o „religiach”, autorzy deklaracji musieli mieć jednak pewien obraz „religii” (l.p.), inaczej trudno byłoby przyporządkować poszczególne religie do jednej klasy zjawisk. W tle tego obrazu musiała zaś być jakaś ukryta, niewyraźna teoria religii, zrozumiała dla większości ojców, inaczej deklaracja nie zostałaby przez nich przegłosowana. Na podstawie analizy punktu NA 2 stwierdziliśmy, że

<sup>164</sup> Zob. Z. Kubacki SJ, *Religious Pluralism from the Catholic Point of View*, s. 539.

źródeł owej teorii można się doszukiwać w tradycji filozofii oraz fenomenologii religii oraz w przedsoborowej „teologii wypełnienia”. Wydaje się, że dla ojców i *periti* soborowych „religia” jako fenomen była czymś, co próbuje odpowiedzieć na pytania egzystencjalne, posługując się treściami zawartymi w tekstach, mitach lub doktrynach, które znajdują wyraz w praktykach, kulcie i kulturze. Z perspektywy teologicznej „religia” mogła zaś być rozumiana – przynajmniej przez teologów i duszpasterzy o bardziej życzliwym spojrzeniu – jako ludzkie poszukiwanie Boga, które znajduje wyraz w „religiach” odbijających czasami „promień Prawdy” i którego prawdziwą odpowiedź znajduje dopiero w nadprzyrodzonym Objawieniu Ewangelii Chrystusa.

Z powyższego wynika, że Sobór nie opowiedział się za jakąś ogólną, obowiązującą definicją religii, lecz pozostawił ową kwestię otwartą. Jednocześnie jego nauczanie zostało wyrażone przez pryzmat określonej wizji religii, która związana była z aktualnym klimatem intelektualnym i którą można uznać za kontekstualną. Dla zachodniego czytelnika poruszającego się w środowisku kształtowanym przez chrześcijaństwo, który nie jest obeznany z badaniami z dziedziny antropologii kulturowej i który nie ma doświadczenia dialogu z wyznawcami innych tradycji może poza judaizmem lub islamem, wyżej opisane ujęcie religii może się wydawać odpowiednie. Z perspektywy ponad pół wieku rozwoju różnorodnych badań religioznawczych oraz doświadczenia dialogu międzyreligijnego takie podejście okazuje się jednak niewystarczające i, przede wszystkim, mało realistyczne (warto tu wrócić do wypowiedzi antropologa Pascala Boyera cytowanej w rozdziale czwartym). Przy zbyt abstrakcyjnym spojrzeniu łatwo może się zdarzyć, że owa „religia”, z którą chcemy podjąć dialog, jest „wymagowanym przyjacielem” (lub adwersarzem, w zależności od intencji) i *de facto* albo nie istnieje, albo stanowi tylko pewien wycinek rzeczywistości. Spotkanie z doświadczeniem osób o podwójnej przynależności religijnej, wyznawców tradycji ortopraktycznych, nie-teistycznych buddystów lub sympatyków współczesnych nurtów „no-

wej duchowości” może okazać się bardzo pomocne w skorygowaniu nierealistycznych poglądów na temat ludzkiej religijności. W takich sytuacjach podejścia do religii, które posługują się kryteriami takimi jak egzystencjalna więź z Bogiem, odniesienie do *sacrum* lub podobieństwo z treściami Objawienia chrześcijańskiego, często bardziej przeszkadzają niż pomagają.

Warto też pamiętać o tym, że korzystanie z określonych teorii religii oddziałuje na sposób uprawiania teologii. Koncepcje, którymi się posługujemy, pośrednio wpływają na nasze rozumienie procesu objawienia, udzielania łaski człowiekowi oraz w ogóle obrazu relacji Boga i człowieka – jeśli więc, na przykład, skorzystamy z teorii religii wywodzących się z dziewiętnastowiecznej protestanckiej teologii i filozofii religii, można się spodziewać, że także nasza teologia religii będzie zmierzać w tym kierunku. Refleksja teologiczna bowiem nie jest kształtowana tylko „od wewnątrz” tradycji, lecz także poprzez warsztat intelektualny autorów czerpiących z nauk i filozofii w danym momencie historycznym. Przy współczesnym szybkim rozwoju nauk i zmianach społeczno-kulturowych brak aktualizacji języka i podejść skutkuje albo coraz większym dysonansem między teologiczną i „naukową” opowieścią o religii, albo różnymi próbami odgródzenia się od „obcych” aspektów rzeczywistości, które nie pasują do wizji własnej (co grozi fundamentalizmem). Krótko mówiąc, reinterpretacja soborowego i posoborowego nauczania na temat religii z perspektywy współczesnych badań religioznawczych – także tych, które teolodzy okresu soborowego z pewnością uznaliby za zbyt naturalistyczne i reduktywne – potrzebna jest do tego, by ludzie nie musieli wybierać między nauką i wiarą lub żyć w dwóch światach.

W tym względzie można wskazać co najmniej trzy kierunki, w których, jak uważamy, można prowadzić dalsze badania. Po pierwsze, co już zostało zasygnalizowane podczas analizy NA 1–2, dla wyodrębnienia elementów kontekstualnych w oficjalnym nauczaniu na temat religii warto byłoby zbadać pozateologiczne źródła inspiracji

autorów wypowiedzi. Biorąc pod uwagę, że refleksja nad religiami niechrześcijańskimi była w katolickiej teologii stosunkowo nowym tematem, przy braku ujęć „autochtonicznych” teolodzy musieli korzystać z tego, co było „pod ręką”, czyli prawdopodobnie z historii religii, fenomenologii religii oraz (niereduktywnego) religioznawstwa. To założenie wynika jednak raczej z obserwacji podobieństw treściowych i pojęciowych, a domagałoby się zweryfikowania w oparciu o głębsze badania. Konieczne byłoby przesłедzenie poglądów i przygotowania intelektualnego konkretnych osób, które wpłynęły na ukształtowanie tekstów soborowych – zarówno członków komisji redakcyjnych, jak i ojców zgłaszających uwagi – oraz także autorów odpowiednich fragmentów późniejszych źródeł takich jak *Katechizm Kościoła katolickiego*. To wymagałoby szczegółowego studium z dziedziny badań nad historią intelektualną, co jednak stanowczo przekracza zakres zainteresowania niniejszej publikacji.

Drugim obszarem, który w znacznej mierze pozostaje nieopracowany, jest zastosowanie aktualnego dorobku badań, także teoretycznych, z dziedziny antropologii religii – w szczególności nad różnymi formami „religii przeżywanej” (*lived religion*) – oraz takich obszarów jak religioznawstwo kognitywne, psychologia ewolucyjna lub neurobiologia. W ciągu ostatnich dekad teologowie zajmujący się teologią religii, misjologią lub zagadnieniami z pogranicza psychologii i duchowości oczywiście korzystali z antropologicznych i religioznawczych badań szczegółowych, dotyczących konkretnych wspólnot lub tradycji religijnych. Bez tych danych trudno sobie bowiem w ogóle wyobrazić zaangażowanie w dialog międzyreligijny lub współczesną działalność misyjną (próby budowania dialogu międzyreligijnego tylko na podstawie spotkania z „innymi” nie wydają się realistyczne, gdyż żaden człowiek nie jest *tabula rasa*, a do każdego takiego spotkania uczestnicy nieuchronnie wnoszą pewną dozę wyobrażeń i teorii). W mniejszym stopniu próbowano podjąć teoretyczną refleksję z perspektywy teologii na temat zjawiska ludzkiej religijności przy

uwzględnieniu „nieteologicznych” koncepcji z dziedziny antropologii religii. Jedną z prób powiązania ze sobą teologii i antropologii jest projekt J. Derricka Lemonsa, antropologa i pastora metodystycznego, opisany w monografii *Theologically Engaged Anthropology*. Książka ta zajmuje się jednak przede wszystkim pytaniem, co teologia ma do zaproponowania antropologom kulturowym, a do teologicznych zagadnień systematycznych się nie odnosi<sup>165</sup>. Na polu teologii katolickiej nie udało nam się dotrzeć do żadnego kompleksowego opracowania, które zajmowałoby się tym tematem.

Jednym z możliwych kierunków refleksji w tym względzie jest reinterpretacja teologicznego spojrzenia na zjawisko religii w kluczu antropologicznym. Zamiast patrzeć na religię jako na jakieś ogólne odniesienie do *sacrum* – co w praktyce nie jest zbyt pomocne, bo trudno określić, czym właściwie jest *sacrum* – lub jako na zbiór doktryn będących (lub nie) wynikiem objawienia, można religię ujmować jako zjawisko ludzkie, jak czyni to antropologia religii. Dla antropologów religia jest kategorią odnoszącą się do zbioru wielorakiego zjawiska ludzkich wierzeń, praktyk, zasad, rytuałów oraz instytucji społeczno-kulturowych, przy czym religioznawcy kognitywni i psychologowie ewolucyjni doszukują się genezy owych fenomenów w ludzkich, ewolucyjnie powstałych strukturach kognitywnych i biologicznych.

Przy takim ujęciu można by z perspektywy teologicznej na nowo opowiedzieć historię stworzenia i objawienia w kluczu ewolucyjnym w taki sposób: Człowiek, będąc istotą chcianą, umiłowaną i ukształtowaną przez Boga za pośrednictwem procesów ewolucyjnych, stał się ze swojej natury zdolny do generowania wyobrażeń i zachowań, które mogą – lecz nie muszą – zostać powiązane w zjawisko, które określamy jako religia. To wszystko działo się w świecie, który nie był oddzielony od Boga, lecz od samego początku był dotknięty łaską Ducha Świętego, kierującego ostatecznie wszystko ku pełni w Chrystusie.

---

<sup>165</sup> Por. *Theologically Engaged Anthropology*, J.D. Lemons (ed.), Oxford University Press, Oxford (UK) 2018.

Ludzie pomimo grzechu zawsze pozostawali w jakimś odniesieniu do Boga, który pragnie udzielać się człowiekowi, a czyni to jakby „od wewnątrz” – także za pośrednictwem tego, co nazywamy religią. Jeśli na poważnie podchodzimy do przekonania, że ostatecznym wyrazem samoudzielenia się Boga człowiekowi jest wcielenie, trzeba uznać, że Chrystus wraz z ludzką naturą przyjął także wszystkie te ewolucyjnie powstałe wzorce wyobrażeń i zachowań religijnych zakorzenionych w naszej cielesności i wpływających ze struktur naszego mózgu i że właśnie poprzez nie Bóg najpełniej wyraził siebie w Objawieniu Chrystusowym. Z tego punktu widzenia bezsensowne jest wprowadzanie dychotomii między naturalną i objawioną genezą religii. Nieuzasadnione okazuje się także wykazywanie wyjątkowości chrześcijaństwa jako religii, gdyż zasadniczym elementem różnicującym nie jest tu skuteczność zasad lub doskonałość doktryny chrześcijańskiej, lecz fakt wcielenia Chrystusa.

Choć taka ewolucyjna opowieść o religii stanowi tylko pewien zarys, a domagałaby się doprecyzowania w wielu aspektach, wydaje się otwierać drogę do uprawiania teologii religii w kluczu antropologii teologicznej<sup>166</sup>. Powyższy opis dość dobrze harmonizuje z Rahnerowską koncepcją ogólnej i specjalnej historii objawienia oraz z jego poglądami w zakresie nauki o łasce. Z publikacji teologicznych, które próbują przedstawić historię stworzenia w kluczu ewolucyjnym, warto wspomnieć o książce Denisa Edwardsa *The God of Evolution: A Trinitarian Theology* (1999)<sup>167</sup>. Intrygującą pozycją jest również dzieło wspomnianego już Rogera Haighta *Faith and Evolution: A Grace-Filled Naturalism* (2019), które m.in. mówi o Bogu jako o zawsze aktywnej Obecności w dziele stworzenia, a o ewolucji jako o procesie,

<sup>166</sup> Nie ma tu przestrzeni na bardziej rozbudowaną refleksję w tej kwestii, niemniej przyczynek do opracowania zarysu owej problematyki został zawarty w: T. Huspeková, *Teologia w kontekście antropologii religii: Dialog z myślą Bensona Salena*, Wydawnictwo «scriptum», Kraków 2022.

<sup>167</sup> Zob. D. Edwards, *Bóg ewolucji: Teologia trynitarna*, Copernicus Center Press, Kraków 2016.

który od początku jest przeniknięty łaską<sup>168</sup>. Te opracowania zajmują się jednak ogólną teologiczną refleksją nad zagadnieniem ewolucji bez systematycznego odniesienia do genezy zjawiska religii, dlatego zastosowanie owych tez do opowieści o religii i religiach mogłoby stać się przedmiotem dalszego studium.

Trzecią kwestią jest problem etnocentryzmu języka i stylu dokumentów soborowych. Co prawda, w porównaniu do Soboru Watykańskiego I, w którym zdecydowaną większość ojców tworzyli Europejczycy lub ewentualnie misjonarze pochodzenia europejskiego, na Soborze Watykańskim II pierwszy raz w większym stopniu obecni byli biskupi z kontekstów „niezachodnich”, którzy – jak wynika z opisu dyskusji w auli – mocno zaznaczyli swoją obecność podczas obrad. Wciąż jednak była to grupa mężczyzn z zachodnim wykształceniem, posługująca się łaciną i formowana przez ówczesne podręczniki do teologii. Choć *novum* Soboru stanowiło pozytywne spojrzenie na człowieka i bogactwo jego kultur oraz życzliwe podejście do niechrześcijan, jego nauczanie nadal kształtowane było przez myśl europejską: kultury niezachodnie postrzegane były jako „inne kultury”, a *gentes* („narody”) dalej kojarzyły się z ludami pogańskimi, którym poza Ewangelią trzeba zanieść także chrześcijańską (czytaj – „łacińską”) kulturę. Jak zauważa Carl Starkloff, który przez lata pracował wśród rdzennych mieszkańców Ameryki, dokumenty *Vaticanum II* były bardzo „zachodnie” – ich treści były pochodnymi kultury europejskiej, a cały kształt działalności misyjnej wciąż świadczył o głęboko zakorzenionym etnocentryzmie myślenia euro-amerykańskiego<sup>169</sup>.

---

<sup>168</sup> Zob. R. Haight, *Faith and Evolution: A Grace-Filled Naturalism*, Orbis Books, Maryknoll (NY) 2019.

<sup>169</sup> Por. C. Starkloff, *Commentary on the Decree on the Church's Missionary Activity* [w:] *The Church Renewed: The Documents of Vatican II Reconsidered*, G. Schner (ed.), University Press of America, Lanham 1986, s. 132, cytat za: J. Lombardi, *The Universal Salvific Will of God in Official Documents of the Roman Catholic Church*, s. 95–96.

Na ten problem zaczęto zwracać uwagę w drugiej połowie XX wieku, w kontekście badań nad kolonializmem, antropologią i historią kulturową oraz, na polu teologii, rozwoju takich nurtów jak teologia wyzwolenia. Stopniowo zaczęły dochodzić do głosu różne lokalne ujęcia teologiczne, takie jak rodzime teologie afrykańskie lub azjatyckie. Współcześnie pojawia się coraz więcej opracowań, które próbują się zmierzyć z kwestią etnocentryzmu także w dziedzinie teologii religii oraz zaproponować jej transformację. Poza działalnością teologów komparatywnych można wspomnieć, na przykład, o tekście Sigrid Rettenbacher *Theology of Religions in a Postcolonial Perspective: Epistemological and Ecclesiological Reflections*<sup>170</sup> lub o książce anglikańskiej teolożki Jenny Dagers *Postcolonial Theology of Religions: Particularity and Pluralism in World Christianity*<sup>171</sup>.

W obecnym klimacie społeczno-politycznym owe zagadnienia stają się coraz bardziej aktualne – już nie tylko ze względu na postępującą globalizację, która była jednym z kontekstów powstania *Nostra aetate*, ale także z powodu ważnych przemian w samym Kościele katolickim. Choć przez wiele wieków w Kościele ton nadawała kultura europejska, a ludzie z obszarów „niezachodnich” traktowani byli jako *gentes*, którym trzeba przynieść Ewangelię (i cywilizację zachodnią), dzisiaj układ zaczyna się odwracać. Żywe i dynamicznie rozwijające się wspólnoty katolickie znajdujemy w krajach Afryki i Azji, coraz więcej kardynałów pochodzi z krajów niezachodnich, ostatnich dwóch papieży związanych jest ze środowiskiem Ameryki Południowej, a terenem misyjnym powoli staje się zsekularyzowana i wielokulturowa Europa. W związku z tym także w dziedzinie dialogu między-

---

<sup>170</sup> Zob. S. Rettenbacher, *Theology of Religions in a Postcolonial Perspective: Epistemological and Ecclesiological Reflections* [w:] *Twenty-First Century Theologies of Religions: Retrospection and Future Prospects*, E. J. Harris, P. Hedges, S. Hettiarachchi (eds.), Brill-Rodopi, Leiden/Boston 2016, s. 267–284.

<sup>171</sup> Zob. J. Dagers, *Postcolonial Theology of Religions: Particularity and Pluralism in World Christianity*, Routledge, Taylor & Francis Group, London / New York 2013.

religijnego i refleksji nad religiami coraz większe znaczenie mają różne „teologie lokalne” oraz doświadczenie konwertytów lub „hybrydów” religijnych (osób o wielokrotnej przynależności religijnej), które mogłyby przyczynić się do weryfikacji pozornie oczywistych założeń.

\* \* \*

Przedstawione kierunki stanowią tylko pewien zarys problematyki, a dobór wątków związany jest raczej z zainteresowaniami badawczymi autorów niniejszej publikacji niż z systematycznym kluczem interpretacyjnym. Z dyskusji wokół *Nostra aetate* z pewnością można byłoby wydobyć wiele innych tematów. Przykładowo, można by na nowo przemyśleć całą tematykę dialogiczną bez ostrego podziału między religią a „niereligią”, z uwzględnieniem sytuacji osób areligijnych lub porzucających wiarę, co sugerował podczas debat soborowych pomocniczy biskup sandomierski Walenty Wójcik. Zgodnie ze wspomnianą już propozycją Ireneusza S. Ledwonina można byłoby także poszerzyć badania patrystyczne poza „teologię ziaren Słowa”, do której na Soborze ograniczono źródła fragmentów dotyczących niechrześcijan – poprzez reinterpretacje podejścia do religii w kluczu antropologicznym można byłoby pomyśleć szczególnie o myśli patrystycznej, która nie zajmuje się tym, co dziś nazywamy religią, lecz raczej działaniem łaski w człowieku lub w ogóle antropologią (na przykład, można uwzględnić teologię wcielenia Ireneusza z Lyonu lub Grzegorza z Nyssy). Jako inspiracja na temat aktualnych zagadnień z dziedziny refleksji nad religiami może tu posłużyć obszerna monografia *Twenty-First Century Theologies of Religions: Retrospection and Future Prospects*<sup>172</sup>, obejmująca 20 opracowań różnych tematów szczegółowych.

---

<sup>172</sup> Zob. *Twenty-First Century Theologies of Religions: Retrospection and Future Prospects*, E.J. Harris, P. Hedges, S. Hettiarachchi (eds.), Brill-Rodopi, Leiden / Boston 2016.

Widać wyraźnie, że oddziaływanie nauczania *Vaticanum II* na temat religii było bardzo zróżnicowane i dotknęło wielu przestrzeni. Korzystając ze wspomnianej już metafory Augustina Bei o ziarnku gorczycy, możemy powiedzieć, że po sześćdziesięciu latach od opublikowania *Nostra aetate* w gałęziach wielkiego drzewa, które z owego ziarenka wyrosło, znalazły swoje miejsce nie tylko wszystkie religie niechrześcijańskie, ale też rozmaite nurty refleksji i praktyki związane zarówno z doświadczeniem duchowym, jak i zaangażowaniem społeczno-politycznym. Być może właśnie dlatego, że z powodu trudnej genezy *Nostra aetate* – jak twierdzili krytycy – wyrażono tak mało, pozostało szerokie pole do kolejnych poszukiwań, w związku z czym proces recepcji deklaracji wciąż pozostaje otwarty.



## ZAKOŃCZENIE

**R**ozpoczynając wstęp do tej książki, przywołaliśmy relację kardynała Augusta Bei, który tłumaczył w mediach, że w *Nostra aetate* należy szukać wątków teologicznych, a lokowanie Deklaracji na mapie konfliktów społecznych, politycznych i narodowościowych byłoby interpretacyjnym nadużyciem. Z perspektywy przeprowadzonych analiz nie mamy wątpliwości, że teza ta w pełni odpowiada stanowi faktycznemu i wynik soborowych namysłów nad relacją chrześcijaństwa do religii niechrześcijańskich niesie w sobie głębokie przesłanie wypływające z wiary, a nie z chęci zachowania „politycznej poprawności” czy umiejscowienia Kościoła katolickiego w skomplikowanym świecie odniesień między państwami i grupami kulturowymi. Nie zmienia tego przekonania fakt, że zarówno kontekst, geneza, jak i recepcja dokumentu bywała (i wciąż jest) barwiona kolorami z pozateologicznej rzeczywistości. Z tym właśnie związany jest pierwszy wniosek, jaki nasuwa się na kanwie refleksji nad *Nostra aetate*. Tekst ten, czytany w kontekście okoliczności jego powstania, jest bardzo dobrą ilustracją możliwego wpływu wątków religijnych na budowanie ładu społecznego i relacji międzynarodowych. Choć w pewnych wymiarach wydawać się może, że elementy teologii w dialogu międzykulturowym są zagrożeniem dla pokoju, ostatecznie przyznać trzeba, że także w przestrzeni relacji międzyreligijnych potrzebne

jest szukanie dróg do powszechnego braterstwa, bo jest ono ważnym komponentem dążeń podejmowanych w celu eliminacji konfliktów<sup>1</sup>. Wydaje się, że jednym z największych orędowników takiego podejścia był papież Franciszek i ta idea przyświecała mu w wypowiedziach dotyczących dialogu międzyreligijnego, choć wielu komentatorów uznawało je za kontrowersyjne lub wprost teologicznie błędne. W tych aspektach Franciszek jawił się więc jako spadkobierca i promotor myśli soborowych.

Po drugie, omawiana Deklaracja jest zwieńczeniem rozwoju pewnych tendencji w podejściu do niechrześcijan, które pojawiały się w twórczości prekursorów już w okresie przedsoborowym, a które po Soborze wpłynęły na kształt misji i doprowadziły do autoryzacji praktyki dialogu religijnego. Nie znaczy to jednak, że Kościół zrezygnował z realizacji swojego zadania objawiania światu Chrystusa – to oznaczałoby zaprzeczenie jego natury jako „powszechnego sakramentu zbawienia”. Raczej położono fundamenty pod określenie relacji dialogu i misji oraz podkreślono znaczenie świadectwa życia chrześcijańskiego jako podstawowej formy realizacji owego zasadniczego zadania Kościoła<sup>2</sup>. W recepcji posoborowej wyodrębniono dialog międzyreligijny jako osobny obszar refleksji i praktyki Kościoła. Choć bowiem podstawową misją Kościoła jest świadectwo o zbawieniu w Chrystusie, nie może ona zostać sprowadzona do przepowiadania. Jak wspomnieliśmy przy okazji omawiania encykliki *Redemptoris missio*, „dialog nie rodzi się z taktyki czy wyrachowania, ale... wypływa z głębokiego szacunku dla tego wszystkiego, co w każdym człowieku «zdziałał ten Duch, który tchnie tam, gdzie chce»”<sup>3</sup>. Oznacza to, że dialog i misja w aktualnym nauczaniu Kościoła zachowują swą ścisłą więź i zarazem

<sup>1</sup> Por. J.H. Fletcher, *Responding to Religious Difference: Conciliar Perspectives* [w:] *From Trent to Vatican II. Historical and theological investigations*, R.F. Bulman, E.J. Parrella (eds.), Oxford University Press, New York 2006, s. 270.

<sup>2</sup> Por. R.A. Siebenrock, *Theologischer Kommentar zur Erklärung über die Haltung der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen*, s. 666.

<sup>3</sup> Jan Paweł II, *Encyklika „Redemptoris missio”*, nr 56.

swą odrębność, dlatego „nie należy ich mieszać ani nimi manipulować, ani uważać ich za równoważne, tak jakby były zamienne”. Owocem procesów, które doprowadziły do powstania *Nostra aetate*, stało się więc nie tylko bardziej dialogiczne podejście do „wierzących inaczej”, ale także przekształcenie praktyki misji. W perspektywie soborowej prozelityzm staje się czymś niedopuszczalnym, a niechrześcijanie postrzegani są nie jako „obiekty” działań misjonarzy, lecz jako synowie i córki jednego Ojca, obdarzeni wolnością i sumieniem, umiłowani przez Boga i zdolni do miłości. Jak mówił papież Franciszek, misjonarzem zostaje się, „by nieść miłość, człowieczeństwo, wiarę do innych krajów. Nie po to, by uprawiać prozelityzm, nie. To robią ci, którzy dążą do czego innego. Wiarę głosi się najpierw świadectwem, a potem słowem”<sup>4</sup>.

Na marginesie tego wniosku warto przywołać ocenę Deklaracji sformułowaną przez Arthura Kennedy’ego. Jego zdaniem „*Nostra aetate* przywraca znaczenie więzi filozoficznych dla rozmowy o naturalnych prawdach dotyczących Boga i łączy to dzieło z historycznym i dialogicznym wymiarem średniowiecza. Teraz jednak rozmowa ta odbywa się w szerszym kontekście i zrozumieniu różnych kultur”<sup>5</sup>. Nawiązał w ten sposób do czasów, w których wielu teologów chrześcijańskich postulowało dialog z niechrześcijanami budowany w oparciu o wspólnie uznawane wartości. Poznanie inaczej wierzących i poszukiwanie dobra w ich systemach stawało się pierwszym krokiem w procesie ewangelizacji. Zdaniem Kennedy’ego soborowy dokument przypomina i proponuje taką właśnie ścieżkę.

Po trzecie, co wiąże się z poprzednim spostrzeżeniem, język Deklaracji ma charakter pastoralny. Dominuje w nim postawa pozytywna

<sup>4</sup> Franciszek, *Audienca generalna (02.12.2015)*, [https://www.vatican.va/content/francesco/pl/audiences/2015/documents/papa-francesco\\_20151202\\_udienza-generale.html](https://www.vatican.va/content/francesco/pl/audiences/2015/documents/papa-francesco_20151202_udienza-generale.html) (dostęp: 10.08.2025).

<sup>5</sup> A. Kennedy, *The Declaration on the Relationship of the Church to Non-Christian Religions, „Nostra Aetate”* [w:] *Vatican II. Renewal within Tradition*, M.L. Lamb, M. Levering (eds.), Oxford University Press, Oxford 2008, s. 406.

na, pełna szacunku, akcentująca wartości. Po raz pierwszy w historii soborowych tekstów – i wyłącznie w tym dokumencie – pozytywnie potraktowano mity, widząc w nich sposób wyrażania Boskiej tajemnicy (*mysterium divinum*). Na marginesie warto dodać, że choć sama Deklaracja pomyślana została jako dokument pastoralny, w procesie recepcji, także w połączeniu z perspektywą eklezjologiczną i soteriologiczną konstytucji *Lumen gentium*, stała się ważnym głosem również na polu doktrynalnym.

Po czwarte, prace nad *Nostra aetate* są dobrą ilustracją procesu twórczej synodalności. Jak widzieliśmy, Deklaracja jest efektem pracy Soboru w sensie ścisłym. Na etapie *vo*t pojawiły się jedynie sygnały tej problematyki, ale dopiero debata doprowadziła do poważnej refleksji na temat relacji Kościoła do innych religii. Zmiany zakresu tematyki poszczególnych schematów pokazują, jak wielką drogę przeszedł Sobór, aby Deklaracja mogła osiągnąć swój finalny kształt i jak konstruktywna może być debata oparta na trosce o jak najlepsze rozwiązania. Wskazują również na charakter samego zgromadzenia soborowego, a więc przestrzeni kreatywnej wymiany myśli, a nie tylko akceptacji przygotowanych wcześniej projektów. Trzeba także dodać, że w tym procesie nie chodziło jedynie o dyskusję ojców soborowych, ale o wsłuchiwanie się w głos teologów i misjonarzy, przedstawicieli innych wyznań i innych religii, a nawet aktywistów i polityków.

Po piąte, prace nad *Nostra aetate* są świadectwem aktywności również polskiego episkopatu. Choć relacje z innymi religiami nie należały w Polsce do codziennych problemów Kościoła, zarówno *vo*tum Wyszyńskiego, wystąpienie w auli soborowej Nowickiego, jak i pisemne propozycje Gawliny czy Wójcika wносиły w debatę nad dokumentem realny wkład merytoryczny.

Po szóste, spojrzenie na okres posoborowy prowadzi do wniosku, że proces recepcji Deklaracji nie tylko nie został zakończony, ale wciąż jest trudnym i skomplikowanym wyzwaniem. Można powiedzieć, że w relacji do poszczególnych religii przeżywa on chwile wzlotów, spo-

wolnienia i upadki. W czterdziestą rocznicę Soboru Shirley du Boulay napisała, że „z jednej strony kwitnie dialog międzyreligijny i niezliczone rzesze ludzi praktykują medytacje oparte na tradycjach Wschodu; z drugiej strony wydaje się, że hojność Kościoła wobec innych religii osłabła, a jego nowa postawa jest raczej podejrzliwa niż pełna radości odkrywania”<sup>6</sup>. Choć te fluktuacje mają zapewne wiele różnych przyczyn, współczesne problemy z relacjami międzyreligijnymi w krajach rozwiniętych mają raczej podłoże społeczne i wiążą się z nielegalną migracją lub zagrożeniem terrorystycznym, łączonym często z różnymi formami fundamentalizmu religijnego.

Wreszcie – *last, but not least* – należy docenić, że w historii posoborowej refleksji i praktyce Kościoła katolickiego udało się zrealizować lub przynajmniej rozpocząć proces realizacji postulatów dotyczących relacji chrześcijańsko-żydowskich, które były punktem wyjścia dla całej Deklaracji. Opublikowano pięć większych dokumentów poświęconych zarówno zagadnieniom praktycznym, będących zastosowaniem tez NA 4, jak i kontynuowano refleksje w kwestiach teologicznych, które w Deklaracji zostały tylko zasygnalizowane. Podjęto także wiele działań z zaangażowaniem przedstawicieli obu stron dialogu, a w ostatnich latach pojawiły się nawet pierwsze dokumenty środowisk żydowskich odnoszące się do relacji wobec katolików. Choć z pewnością nie jest to proces zamknięty oraz zdarza się nasilenie napięć po obu stronach lub różne lokalne i sytuacyjne przejawy antysemityzmu, deklaracja *Nostra aetate* jako dokument soborowy stanowi stały punkt odniesienia dla teorii i praktyki w Kościele katolickim. Dla relacji chrześcijańsko-żydowskich promulgowanie *Nostra aetate* było więc na tyle znaczące, że rabin James Rudin mógł w swojej re-

---

<sup>6</sup> S. du Boulay, *Truth beyond Division: Eastern Meditation and Western Christianity* [w:] *Unfinished journey. The Church 40 years after Vatican II. Essays for John Wilkins*, A. Ivereich (ed.), Continuum, New York 2003, s. 257.

fleksji z okazji dwudziestej rocznicy deklaracji powiedziec: „My wszyscy jesteśmy dziećmi *Vaticanum II*”<sup>7</sup>.

Dobłą puentą dla naszych rozważań mogą być słowa, które napisał ghański kardynał Richard Kuuia Baawobr, szukając właściwych relacji między dialogiem międzyreligijnym a wezwaniem misyjnym:

Dokumenty Soboru Watykańskiego II, (...) nauczyły nas, że jako wspólnota wierzących (Kościół) nie jesteśmy właścicielami prawdy. Bóg jest prawdą, a my zbliżamy się do Niego na różne sposoby. Tym, co w sumieniu postrzegamy jako Prawdę, musimy dzielić się z innymi, a następnie podążać wraz z nimi, jeśli są na to otwarci. Nie możemy jednak i nie powinniśmy narzucać innym naszego doświadczenia Boga. Proponujemy to doświadczenie i pozwalamy Duchowi Bożemu działać w sercach ludu Bożego, kiedy i jak Bóg zechce. Pomimo trudności dialog między wyznawcami różnych religii postępował w ciągu ostatnich 50 lat. Zamiast więc żałować i tęsknić za przeszłością, powinniśmy patrzeć na teraźniejszość bez uprzedzeń i z nadzieją przygotowywać się na przyszłość<sup>8</sup>.

---

<sup>7</sup> J. Rudin, *Catholic, Jews: 20 Good Years*, „New York Times” (23.02.1985), <https://www.nytimes.com/1985/02/23/opinion/catholics-jews-20-good-years.html> (dostęp: 10.08.2025).

<sup>8</sup> R.K. Baawobr, *Dialogue and the Proclamation of Truth* [w:] *The letter and the spirit. On the forgotten documents of Vatican II*, A.C. Mayer (ed.), Peeters, Leuven-Paris-Bristol (CT) 2018, s. 77.

## ANEKS 1

### MONASTYCZNY DIALOG MIĘDZYRELIGIJNY JAKO PRZYKŁAD RECEPCJI *NOSTRA AETATE*<sup>1</sup>

DENISA ČERVENKOVÁ<sup>2</sup>

**K**iedy Sobór Watykański II w swojej deklaracji *Nostra aetate* wspomina, że zadaniem Kościoła jest promowanie jedności i miłości między ludźmi i narodami (NA 1) oraz że Kościół katolicki nic nie odrzuca z tego, co jest w innych religiach prawdziwe i święte pod względem ich doktryn, przepisów etycznych i stylu życia, stawia jednocześnie wielkie wymagania wiernym. Trzeba bowiem odkryć, gdzie konkretnie są w innych tradycjach religijnych zawarte owe wartości społeczno-kulturowe oraz dobra duchowe i moralne, które jako Kościół katolicki mamy „uznawać, chronić i promować” (por. NA 2).

---

<sup>1</sup> Niniejsza praca powstała dzięki wsparciu programu Centrum Badawczego Uniwersytetu Karola w Pradze, nr UNCE/24/SSH/019.

<sup>2</sup> Denisa Červenková – specjalistka w zakresie teologii religii i teologii duchowości, pracuje na Katolickim Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Karola w Pradze. ORCID: 0000-0002-7151-3685.

Istnieje kilka sposobów poszukiwania tych wartości, które, właśnie w ścisłym związku z nauczaniem Soboru Watykańskiego II i jego wysiłkami na rzecz odnowy misyjnego zadania Kościoła, mają dla Kościoła szczególne znaczenie. Można wskazać cztery różne sposoby poszukiwania kluczowych wartości w innych tradycjach religijnych, które zostały następnie opisane w dokumentach Papieskiej Rady ds. Dialogu Międzyreligijnego, takich jak *Postawa Kościoła wobec wyznawców innych religii: refleksje i orientacje na temat dialogu i misji*<sup>3</sup>, a w szczególności *Dialog i głoszenie: Refleksje i wskazania dotyczące dialogu międzyreligijnego oraz głoszenia Ewangelii*, który stanowił refleksję nad rozwojem dialogu Kościoła z członkami innych tradycji religijnych 25 lat po ogłoszeniu *Nostra Aetate*<sup>4</sup>.

Sam dialog międzyreligijny w dokumentach Rady został opisany jako „każdy rodzaj pozytywnej i konstruktywnej relacji międzyreligijnej z osobami lub wspólnotami należącymi do innych religii, dialog, który dąży do wzajemnego zrozumienia i wzajemnego wzbogacenia”<sup>5</sup>. Celem dialogu międzyreligijnego jest zatem nie tylko lepsze zrozumienie innych, ale także lepsze samorozumienie własnej tradycji poprzez kontakt z odmiennymi tożsamościami religijnymi<sup>6</sup>. Kościół ma być żywym znakiem zbawczej miłości Boga, która została objawiona i przekazana w Chrystusie, a jest obecna i aktywna w świecie

---

<sup>3</sup> Zob. Secretariat for Non-Christians, *The Attitude of the Church towards the Followers of Other Religions: Reflections and Orientations on Dialogue and Mission* (10.06.1984), <https://www.dicasteryinterreligious.va/dialogue-and-mission-1984/> (dostęp: 19.12.2024).

<sup>4</sup> Por. Pontifical Council for Inter-Religious Dialogue, *Dialogue and Proclamation: Reflection and Orientations on Interreligious Dialogue and The Proclamation of the Gospel of Jesus Christ* (19.05.1991), [https://www.vatican.va/roman\\_curia/pontifical\\_councils/interelg/documents/rc\\_pc\\_interelg\\_doc\\_19051991\\_dialogue-and-proclamatio\\_en.html](https://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/interelg/documents/rc_pc_interelg_doc_19051991_dialogue-and-proclamatio_en.html) (dostęp: 21.06.2025).

<sup>5</sup> Por. Pontifical Council for Inter-Religious Dialogue, *Dialogue and Proclamation...*, nr 9.

<sup>6</sup> Por. M.L. Fitzgerald, *Dialogo interreligioso. Il punto di vista cattolico*, San Paolo, Milano 2007, s. 30.

poprzez Ducha Świętego. Istnieją różne sposoby, jak Kościół może oddziaływać w kulturowo i religijnie odmiennej przestrzeni i być owym żywym znakiem również w takich okolicznościach. Te typowe formy dialogu i przepowiadania określono przez dokument *Dialogue and Mission* w nr. 39–35, a następnie w *Dialogue and Proclamation* w nr 42 jako dialog życia, działania, wymiany teologicznej i doświadczenia religijnego.

Szczególnym wymiarem dialogu międzyreligijnego, który bardzo poważnie traktuje teologiczno-pastoralną intencję Soboru Watykańskiego II, jest dialog doświadczenia religijnego. Ten rodzaj dialogu jest rozwijany zwłaszcza wśród wspólnot monastycznych wielkich tradycji religijnych. Jest to rodzaj rozmowy, która odbywa się między osobami mocno zakorzenionymi we własnej tradycji religijnej, z jasno określoną przynależnością do wspólnoty religijnej. Owa stała i dosyć jasno określona tożsamość religijna mnichów pozwala na dzielenie się doświadczeniem w dziedzinie modlitwy i kontemplacji jako sposobu poszukiwania Boga lub Absolutu, jak mówi o tym *Dialogue and Mission* (nr 35).

W tym eseju przyjrzymy się pokrótce historii tego typu dialogu, który znalazł znacząco wsparcie w treściach dokumentów Soboru Watykańskiego II i późniejszych tekstach *Magisterium*. Przyjrzymy się podstawowym założeniom i dotychczasowym doświadczeniom dialogu monastycznego na poziomie doświadczenia religijnego. Zajmiemy się również potencjalnymi trudnościami i ograniczeniami tej formy dialogu międzyreligijnego, która ma pomóc w zapośredniczeniu podstawowego doświadczenia wiary chrześcijańskiej w religijnie i kulturowo pluralistycznym środowisku.

## DIALOG DOŚWIADCZENIA RELIGIJNEGO

O potrzebie dialogu międzykulturowego i międzyreligijnego, który nawiązuje do dialogu Boga z człowiekiem, w pewnym stopniu

wspomina już encyklika Pawła VI *Ecclesiam suam*<sup>7</sup>. To właśnie tutaj znajdujemy domyślny fundament dla dyskusji na temat stosunku Kościoła wobec członków innych tradycji religijnych, którą spotykamy zarówno w *Nostra Aetate*, jak i w innych dokumentach posoborowego *Magisterium*. Dykasteria ds. Dialogu Międzyreligijnego w swoich tekstach wielokrotnie wyróżniała cztery podstawowe formy dialogu, w tym wspomniany już dialog życia, dialog działania, dialog w obszarze wymiany teologicznej oraz dialog doświadczenia religijnego<sup>8</sup>. Ten ostatni rodzaj dialogu ma na celu dzielenie się bogactwem duchowym w dziedzinie modlitwy i kontemplacji, wiary i sposobów poszukiwania Boga lub rzeczywistości absolutnej. Tym samym nie chodzi o dialog, w którym o drodze duchowej, ścieżkach lub przekonaniach religijnych się rozmawia – zakłada się raczej wymianę doświadczeń w przestrzeni praktyki duchowej tradycji religijnych<sup>9</sup>.

Istnieje wiele miejsc, w których tego rodzaju wymiana doświadczeń odbywa się w sposób raczej nieskoordynowany, bez późniejszej systematycznej refleksji teologicznej i selekcji wyników tego doświadczenia. Zwykle dzieje się tak w środowiskach, w których obecne niezadowolenie z tradycyjnych propozycji duchowości własnego kontekstu religijnego, które postrzegane są jako zbyt obciążone kulturowo oraz uwarunkowane przez określony kształt społeczeństw religijnych wraz z ich dogmatami oraz ociężałą organizacją, która nie potrafi elastycznie reagować na potrzeby współczesnych wierzących i często moralnie

---

<sup>7</sup> Na temat znaczenia encykliki *Ecclesiam suam* dla późniejszego nauczania i kwestii dialogu międzyreligijnego zob. np. D. Červenková, *The Catholic View of Religious Pluralism*, Karolinum, Praha 2016, s. 87–89.

<sup>8</sup> Por. Pontifical Council for Inter-Religious Dialogue, *Dialogue and Proclamation*, nr 42.

<sup>9</sup> Por. F. Blée, *Monastic Interreligious Dialogue* [w:] *The Oxford Handbook of Christian Monasticism*, B.N. Kaczynski (ed.), Oxford University Press, Oxford 2020, s. 659–660; P.-F. de Béthune, *Contemplation and Interreligious Dialogue. References and Perspectives Drawn from the Experiences of Monastics*, „Bulletin DIM-MID” 1994, t. 49, s. 12.

i duchowo zawodzi właśnie tam, gdzie głosi wzniosłe zasady duchowe i moralne oraz wynikające z nich wymagania wobec swoich wiernych<sup>10</sup>.

Inna forma dialogu doświadczenia religijnego rozwinęła się w kontemplacyjnie zorientowanym środowisku zakonów katolickich. Wydaje się, że chociaż kontemplacyjny wymiar życia monastycznego sam w sobie nie gwarantuje otwartości na innych, to jednak (w korzystnych przypadkach) przyczynia się do takiego dialogu z członkami innych tradycji religijnych, który jest w stanie pokazać głębię wiary chrześcijańskiej, a jednocześnie dostrzec owe „promienie Prawdy”, które Bóg umieścił nie tylko w sercach wyznawców każdej tradycji, ale także w ich kulturach i przejawach życia religijnego. Jak przypomina dokument *Dialog i głoszenie*:

Wyważony osąd innych tradycji religijnych zwykle zakłada bliski kontakt z tymi tradycjami, co oprócz wiedzy teoretycznej implikuje praktyczne doświadczenie dialogu międzyreligijnego z członkami tych tradycji, jednocześnie jednak adekwatna ocena teologiczna tych tradycji jest koniecznym warunkiem wstępnym dialogu międzyreligijnego. Musimy podchodzić do tych tradycji z wielką wrażliwością, zawsze pamiętając o ich doświadczeniu i wartościach. Wymagają one naszego szacunku, ponieważ przez wieki świadczyły o wielkim wysiłku znalezienia odpowiedzi na głębokie tajemnice ludzkiego życia (NA 1) oraz wyrażały i nadal wyrażają pewne doświadczenie religijne<sup>11</sup>.

---

<sup>10</sup> Zjawisko to występuje nie tylko w środowiskach chrześcijańskich, zob. np. część wstępną opracowania M. Niculescu, które stanowi cenny przegląd podobnego zagadnienia w środowisku społeczności żydowskich oraz fenomenu tzw. żydowskich buddystów – zob. M. Niculescu, *Reading In-Betweenness Jewish Buddhist Autobiographies and the Self-Display of Interstitiality*, „Contemporary Jewry” 2017, t. 32, nr 2, s. 333–347. Opracowanie szerszego kontekstu współczesnej duchowości z odniesieniami do innej literatury można znaleźć w D. Červenková, T. Sixta, *Spiritualita v současné teologii a kultuře* [w:] *Co to znamená být duchovní*, D. Červenková, T. Sixta (red.), Karolinum, Praha 2025, s. 7–26.

<sup>11</sup> Pontifical Council for Inter-Religious Dialogue, *Dialogue and Proclamation*, nr 14.

Dokument jednocześnie przypomina o znaczeniu łączenia dialogu międzyreligijnego z dobrą teologią i praktyką duszpasterską. Moim zdaniem właśnie środowisko katolickich wspólnot monastycznych w dialogu z mnichami innych tradycji religijnych stanowi świadectwo teologicznie dobrze zakorzenionej praktyki duchowej, która potencjalnie (jeśli zostanie przyjęta) znacząco wzbogaca misyjne wysiłki Kościoła.

Teraz przyjrzymy się szczególnie – choć nie wyłącznie – do świadczeni, które w tym względzie proponuje linia monastycyzmu benedyktyńskiego. Właśnie benedyktyni i cystersi w ramach swoich struktur zakonnych zbudowali terytorialnie zorganizowane komisje dla dialogu międzyreligijnego, które zajmują się kwestią dialogu między tradycjami monastycznymi Wschodu i Zachodu. Ich instytucja *Dialogue Interreligieux Monastique/Monastic Interreligious Dialogue* zapewnia zaplecze i wsparcie dla inicjatyw członków innych zakonów, którzy również uczestniczą w doświadczeniu dialogu<sup>12</sup> i mogą publikować na wspólnej platformie internetowej *Dilatato Corde*<sup>13</sup>.

---

<sup>12</sup> Także w innych zakonach katolickich można znaleźć podobne struktury – przykładowo tzw. misje ksaweriańskie, franciszkański *Graymoor Ecumenical & Interreligious Institute* lub *Monumenta Serica* zgromadzenia werbistów. Warta uwagi jest także działalność jezuita Amy Samy’ego oraz jego uważna refleksja nad praktyką zen w kontekście chrześcijaństwa – chodzi bowiem o inny rodzaj dialogu niż ten zwykle opisywany w tekstach *Dialogue Interreligieux Monastique/Monastic Interreligious Dialogue*, który polega nie na zwykłej gościnności i wzajemnej życzliwości, lecz na jak najpełniejszym zanurzeniu się w innej tradycji religijnej.

<sup>13</sup> Zob. *Dilatato Corde*, [https://dimmid.org/index.asp?Type=B\\_BASIC&SEC={6091ABD0-31D5-4E05-988B-9848BB896849}](https://dimmid.org/index.asp?Type=B_BASIC&SEC={6091ABD0-31D5-4E05-988B-9848BB896849}) (dostęp: 12.06.2025); istnieją również inne instytucje i platformy medialne zaangażowane w dialog intermonastyczny, na przykład organizacje skupiające się głównie na duchowości buddyjskiej, takie jak *Les Voies de l’Orient*, *Society for Buddhist-Christian Studies* lub *European Network for Buddhist-Christian Studies* – zob. F. Blée, *Monastic Interreligious Dialogue and its Contribution to the Buddhist-Christian Encounter* [w:] *The Routledge Handbook of Buddhist-Christian Studies*, C. Anderson, T. Cattoi (eds.), Routledge, London 2022, s. 183.

Dialog na poziomie doświadczenia religijnego nie jest oczywiście zarezerwowany tylko dla „specjalistów religijnych”: wszyscy powinniśmy być głęboko zakorzenieni w duchowym doświadczeniu naszej własnej tradycji, abyśmy potrafili dzielić się nim z członkami innych religii. Treść i kontekst takiego dialogu mogą być bardzo różne: od wnikliwej lektury świętych tekstów innej tradycji, przez życie w innej kulturze religijnej oraz uczestniczenie w jej rytuałach, festiwalach lub pielgrzymkach, aż po stałe dzielenie życia z osobami innych wyznań, kontemplowanie dzieł sztuki o tematyce religijnej lub wejście w praktykę medytacyjną innej religii. Mnisi jednak zajmują tu szczególne miejsce<sup>14</sup>: to właśnie monastyczny dialog międzyreligijny umożliwia wejście na pole konfrontacji głębokiego doświadczenia religijnego w przestrzeni życia modlitwy. Stabilna struktura wspólnot monastycznych ułatwia również wzajemną gościnność, ciągłość doświadczenia i utrzymywanie więzi z szerszą wspólnotą Kościoła i jego doktryną. Elementy kontemplacyjne i pewne podobieństwa w strukturze życia wspólnot monastycznych różnych tradycji wydają się również oferować wystarczającą wiarygodność i możliwość komunikacji między zróżnicowanymi światami kulturowymi.

## Z HISTORII DIALOGU INTERMONASTYCZNEGO

Rozwój dialogu intermonastycznego od jego pionierów (jezuickich misjonarzy w Indiach i Chinach, poprzez H. Le Saux, J. Monchanina i innych) do jego obecnego stanu przybliżył benedyktyn Jean Leclercq<sup>15</sup>, a później nawiązał do niego kanadyjski teolog Fabrice

---

<sup>14</sup> Określenie „mnisi” dla uproszczenia odnosi się ogólnie do kobiet i mężczyzn będących członkami wspólnot monastycznych i jest stosowane także tam, gdzie jest mowa o działalności żeńskich gałęzi zakonów katolickich.

<sup>15</sup> Por. J. Leclercq, *Nouvelle page d'histoire monastique: Histoire de l'A.I.M. 1960-1985*, Publication de l'A.I.M., Paris 1986.

Blée<sup>16</sup>. Kluczowymi wydarzeniami w rozwoju monastycznego dialogu międzyreligijnego były wielkie kongresy benedyktyków i cystersów w Bangkoku (1968) i Bangalore (1973), które jasno pokazały, że działania misyjne na terenie Azji wymagają odważnego i szczerego dialogu z rdzennymi wspólnotami religijnymi oraz przejawami ich kultury. Już w 1957 r. specjalnie dla klasztorów benedyktyńskich stworzono strukturę zwaną *Aide a l'implantation monastique*, „by promować i wspierać niedawno założone klasztory katolickie poza Europą i Ameryką Północną”<sup>17</sup>. Apel teoretyczny szybko przybrał formę konkretnego studium tradycji Wschodu, a przedstawiciele niechrześcijańskich wspólnot kontemplacyjnych zaproponowali mnichom chrześcijańskim możliwość wprowadzenia w praktykę swoich dróg medytacji.

Dialog z religiami okazał się w tym kontekście absolutnie konieczny: od dawna było jasne, że w Azji chrześcijaństwo wciąż było postrzegane jako relikw z czasów kolonialnych oraz mniejszościowa religia obcokrajowców. Do dziś stosunek wobec chrześcijan jest naznaczony wieloma uprzedzeniami zarówno ze strony hinduistów, jak i buddystów, przy czym zasadniczym wątkiem jest krytyka niewystarczającej duchowej głębi w życiu chrześcijan. Przedstawiciele lokalnych wspólnot benedyktyńskich na kongresach azjatyckich dzielili się m.in. tym, że jako chrześcijanie są w środowisku Azji postrzegani co najwyżej jako znak miłości bliźniego, ale nie jako znak obecności Boga w nas i wokół nas. Praktyka miłości związana z działalnością charytatywną, której autentyczności chrześcijanom nikt nie odmawia, bywa często postrzegana jedynie jako strategia w służbie mniej jawnego prozelityzmu<sup>18</sup>.

<sup>16</sup> Por. F. Blée, *Il deserto dell'alterità: Un'esperienza spirituale del dialogo interreligioso*, Cittadela Editrice, Assisi 2006.

<sup>17</sup> Por. W. Skudlarek, *The Origins of Monastic-Muslim Dialogue* „Dilatato Corde” 2025, t. 15, nr 1, [https://dimmid.org/index.asp?SEC=B670F182-4CE8-4AE8-8236-47363AC185A8&Type=B\\_BASIC](https://dimmid.org/index.asp?SEC=B670F182-4CE8-4AE8-8236-47363AC185A8&Type=B_BASIC) (dostęp: 12.06.2025).

<sup>18</sup> Por. F. Blée, *Monastic Interreligious Dialogue and its Contribution to the Buddhist-Christian Encounter*, s. 178.

Dialog przyniósł zatem dyskusję na temat możliwości tzw. „de-westernizacji” monastycyzmu, w znaczeniu zachęty do unikania przywiązania do jednej tylko formy kulturowej monastycyzmu oraz poszukiwania sposobu, w jaki chrześcijańskie tradycje monastyczne mogą się prawdziwie zdomować w kulturze azjatyckiej. Nie chodzi jednak o to, by Wschód dostarczył chrześcijanom czegoś, czego brakuje tradycji zachodniej, lecz raczej by pomógł docenić i dalej rozwijać samą chrześcijańską tradycję mistyczną i kontemplacyjną, która wydaje się bardzo ważna również dla komunikacji chrześcijańskiego przesłania w kontekście innych kultur. Jean Leclercq tak odnosi się do owej kwestii:

Nie jesteśmy tu po to, by cywilizować, podbijać czy nawracać, ale by żyć. Mamy nadzieję, że będąc tutaj dojdziemy do pełniejszego zrozumienia tego, kim jesteśmy, a dzięki kontaktom z przedstawicielami tradycji odmiennej od naszej, będziemy wzrastać w naszym własnym powołaniu monastycznym. Jednocześnie nie przyszliśmy tu z pustymi rękami<sup>19</sup>.

Pionierów tego typu dialogu można znaleźć także poza zakonem benedyktyńskim: w dialog systematycznie angażowali się, na przykład, jezuici William Johnston<sup>20</sup> i Hugo M. Enomiya-Lasalle<sup>21</sup>, dominikanie Shigeto Oshida<sup>22</sup>, cysters Francis Acharya<sup>23</sup> i karmelita Augustyn

<sup>19</sup> J. Leclercq, *Nouvelle page d'histoire monastique: Histoire de l'A.I.M. 1960–1985*, cytat za: F. Blée, *The Third Desert: The Story of Monastic Interreligious Dialogue (Monastic Interreligion)*, Liturgical Press, Collegeville 2004, s. 32.

<sup>20</sup> Zob. W. Johnston, *Mystical Journal: An Autobiography*, Orbis Books, Maryknoll 2006; W. Johnston, *Inner Eye of Love: Mysticism and Religion*, Fordham University Press, Fordham 1997; W. Johnston, *Arise, My Love: Mysticism for a New Era*, Orbis Books, Maryknoll 2000.

<sup>21</sup> Zob. np. H. Enomiya-Lasalle, *Zen: Praktyczne wprowadzenie do medytacji*, Czarna Owca, Warszawa 2009.

<sup>22</sup> Zob. T. Sōan, *Teachings of Shigeto Oshida, a Zen Master*, Talleres Gráficos Color Efe, Buenos Aires 2009.

<sup>23</sup> Zob. pośmiertnie opublikowany tekst – F. Acharya, *Cistercian Spirituality: An Ashram Perspective*, Liturgical Press, Collegeville 2011; na temat jego życia i pra-

Ichiro Okumura<sup>24</sup>. Choć postacie te wywarły ogromny wpływ na dialog monastyczny, jako decydujący w tej dziedzinie zwykle bywa oceniany wkład trapisty Thomasa Mertona<sup>25</sup> oraz benedyktynów Henriego Le Saux<sup>26</sup> i Bede'a Griffithsa<sup>27</sup>, których czasami nazywa się „ojcami dialogu monastycznego”<sup>28</sup>. Życie monastyczne Mertona związane było przede wszystkim z klasztorem trapistów w Stanach Zjednoczonych. Dla Le Saux i Griffithsa typowa zaś była praktyczna integracja jogi do duchowości chrześcijańskiej oraz próba akulturacji chrześcijańskiego monastycyzmu i dostosowanie go do warunków azjatyckiego środowiska kulturowego w celu stworzenia konkretnej wspólnoty monastycznej, która pomogłaby zrealizować w ramach indyjskiej kultury to, co Leclercq później nazwał „dehellenizacją” zachodniego monastycyzmu<sup>29</sup>.

---

cy – zob. M. Mahieu-De Praetere, *Kurisumala. Francis Mahieu Acharya: Un pionnier du monachisme chrétien en Inde*, Abbaye de Scourmont, Forges/Chimay 2001.

<sup>24</sup> Por. np. A. Ichiro Okumura, *Awakening to Prayer*, ISC Publications, Washington (DC) 1994; A. Ichiro Okumura, *Agape and Compassion: Theology of Substance and Theology of Relationship*, „Buddhist Himalaya: A Journal of Nagarjuna Institute of Exact Methods” 1989, t. 2, nr 1/2, <https://buddhism.lib.ntu.edu.tw/FULLTEXT/JR-BH/bh117495.htm> (dostęp: 12.06.2025).

<sup>25</sup> Spośród tekstów Mertona znaczących dla dialogu międzyreligijnego zob. np. *The Way of Chuang Tzu* (1965), *Mystics and Zen Masters* (1967), *Zen and the Birds of Appetite* (1968) oraz teksty opublikowane pośmiertnie: *The Asian Journal of Thomas Merton* (1973), *Witness to Freedom: Letters in Times of Crisis* (1994), *The Other Side of the Mountain: The End of the Journey* (1998).

<sup>26</sup> Zob. Abhishiktananda [Henri Le Saux], *The Church in India: An Essay in Christian Self-criticism*, The Christian Literature Society, Madras 1969, (repr. 1971); Abhishiktananda [Henri Le Saux], *Hindu-Christian Meeting Point: Within the Cave of the Heart*, Institute of Indian Culture, Bombaj 1969.

<sup>27</sup> Zob. np. B. Griffiths, *Christ in India: Essays towards a Hindu-Christian Dialogue*, Charles Scribner's Sons, New York 1966; B. Griffiths, *The New Creation in Christ: Christian Meditation and Community*, Templegate Publishers, Springfield (Ill) 1994.

<sup>28</sup> Por. F. Blée, *Il deserto dell'alterità*, s. 66.

<sup>29</sup> W tym temacie por. F. Blée, *Monastic Interreligious Dialogue*, s. 667.

Drugi okres „zinstytucjonalizowanego” rozwoju monastycznego dialogu międzyreligijnego w ramach tradycji katolickiej wyznacza ustanowienie struktur zakonnych zajmujących się ową tematyką<sup>30</sup>. W sierpniu 1977 r. benedyktyni i cystersi utworzyli w Brukseli wspólną komisję dla Europy (wspomniany już *Dialogue Interreligieux Monastique*), a w tym samym roku w Petersham powstała kolejna komisja dla Ameryki Północnej (obecnie zwana *Monastic Interreligious Dialogue*). Zrodziła się nowa koncepcja dialogu monastycznego, która oprócz działań o charakterze misyjnym podejmuje refleksję nad ogólnoludzkimi pytaniami, w szczególności nad możliwością pokojowego współistnienia ludzi o różnych tożsamościach religijnych. Owe instytucje dążą do rozwijania dialogu wykraczającego poza ramy akulturacji oraz wyraźnie mówią o posłudze dialogu na poziomie doświadczenia i praktyki religijnej. Przyświecają im trzy cele: oprócz wzajemnego poznania mnichów różnych tradycji (zwłaszcza poprzez „wymianę duchową”, w ramach której mnisi zamieniają się i przebywają w środowisku innych tradycji religijnej), chodzi także o rozeznawanie duchowe i refleksję teologiczną nad owym doświadczeniem oraz o „odpowiedzialność duszpasterską” względem osób, które przychodzą do ich wspólnot jako goście<sup>31</sup>.

Ze strony Kościoła praca obu komisji wspierana była zarówno przez Papieską Radę ds. Dialogu Międzyreligijnego wraz z jej przedstawicielami, do których należeli, na przykład, Michael Fitzgerald lub Francis Arinze, jak i przez teologów, takich jak Piero Rossano lub Michael Amaladoss i inni. Jan Paweł II podczas audiencji z przedstawi-

<sup>30</sup> Jak już wspomniano w związku z Le Saux, działalność tych mnichów jednak nie może być oceniana jako kaprys, który wykraczałby poza intencje ich przełożonych zakonnych. Przymiotnik „zinstytucjonalizowany” ma w tym miejscu przede wszystkim na celu odróżnienie bardziej oficjalnych inicjatyw od wcześniejszych działań jednostek należących do różnych chrześcijańskich wspólnot monastycznych.

<sup>31</sup> Por. *Monastic Experiences of Interreligious Dialogue: 25th Anniversary of the DIM/MID Commissions, 1978–2003* (Special Issue of the *International Bulletin*), „Bulletin MID-DIM” 2003, t. 13.

cielami społeczności buddyjskiej i chrześcijańskiej zwrócił uwagę na znaczenie tej formy dialogu. Wielokrotnie zresztą wyraził swoje poparcie dla dialogu intermonastycznego, który jego zdaniem stanowi świadectwo życia wspólnotowego i, dzięki gościnności właściwej tradycji benedyktyńskiej, stwarza przestrzeń, w której można doświadczyć braterstwa w ramach rodziny ludzkiej<sup>32</sup>:

Wasz dialog w kontekście monastycznym prawdziwie jest doświadczeniem religijnym – spotkaniem w głębi serc, ożywionym duchem ubóstwa, wzajemnego zaufania i głębokiego szacunku dla własnych tradycji. Jest to doświadczenie, którego nie zawsze można odpowiednio przełożyć na słowa i które często najlepiej można wyrazić w wypełnionej modlitwą ciszy<sup>33</sup>.

Ważnym wydarzeniem był także *List do biskupów Kościoła katolickiego o niektórych aspektach medytacji chrześcijańskiej* z 15 października 1989 r.<sup>34</sup>, który pomógł ujednoczyć i ukierunkować dialog monastyczny, o czym jednak wspomnę później. Znaczącymi tematami pozostają refleksja teologiczna nad możliwością wspólnej modlitwy, kwestia „wielokrotnej przynależności religijnej” – czy to chrześcijańsko-buddyjskiej, czy chrześcijańsko-hinduistycznej – oraz sprawa motywacji do dialogu<sup>35</sup>.

---

<sup>32</sup> Por. John Paul II, *Address to the Participants in the “East-West Spiritual Exchanges”* (09.09.1987), [https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/speeches/1987/september/documents/hf\\_jp-ii\\_spe\\_19870909\\_spiritual-exchanges.html](https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/speeches/1987/september/documents/hf_jp-ii_spe_19870909_spiritual-exchanges.html) (dostęp: 12.06.2025).

<sup>33</sup> John Paul II, *Address to the Monks of the Christian and Buddhist Traditions* (20.09.1989), [https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/speeches/1989/september/documents/hf\\_jp-ii\\_spe\\_19890920\\_monaci.html](https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/speeches/1989/september/documents/hf_jp-ii_spe_19890920_monaci.html) (dostęp: 12.06.2025).

<sup>34</sup> Kongregacja Nauki Wiary, *List do biskupów katolickich o niektórych aspektach medytacji chrześcijańskiej* (19.10.1989), [https://www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/cfaith/documents/rc\\_con\\_cfaith\\_doc\\_19891015\\_meditazione-cristiana\\_pl.html](https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19891015_meditazione-cristiana_pl.html) (dostęp: 12.06.2025).

<sup>35</sup> Por. F. Blée, *Il deserto dell’alterità*, s. 213n.

Mysłą przewodnią dialogu intermonastycznego pozostaje przekonanie, że im głębiej wchodzimy w naszą własną religię, tym bardziej jesteśmy w stanie spojrzeć w głąbię innych tradycji i odkrywać w nich „promienie Prawdy”, którą jest Chrystus. Celem nie jest niwelowanie różnic między religiami, ale wskazanie tego, że duchowe doświadczenie w ramach własnej tradycji religijnej pozwala na głębszy wgląd w doświadczenie innych, a powinno zarówno poprzedzać dialog międzyreligijny, jak i mu towarzyszyć.

## **GOŚCINNOŚĆ MONASTYCZNA I PRAKTYKA KONTEMPLACJI JAKO FUNDAMENT DIALOGU**

Dialog ujawnia ważne wspólne elementy monastycyzmu w jego formie wschodniej i zachodniej: obecny jest nacisk na życie we wspólnocie, czas modlitwy, znaczenie ciszy i braku przywiązania, rytuały, przepisy regulujące codzienne życie, autorytet przełożonego oraz inne elementy<sup>36</sup>. Kontemplacyjny wymiar życia monastycznego zbliża zachodni monastycyzm do duchowości azjatyckiej i wydaje się ważnym elementem odnowy wymiaru kontemplacyjnego w chrześcijańskich wspólnotach religijnych.

Specyficzną formę przybiera dialog monastyczny w Indiach: w tym kontekście okazuje się konieczne poznanie praktyki ascetycznej tradycji hinduizmu oraz dostosowanie struktur monastycznych do sposobu życia charakterystycznego do tego obszaru kulturowego. Po Soborze Watykańskim II w Indiach zaczęły powstawać dwa rodzaje klasztorów: takie, które zachowują klasyczne elementy instytucji monastycznych, oraz te, które starają się powrócić do najprostszych form pierwotnego monastycyzmu, przybierając postać lokalnych indyjskich aśramów i stylu życia sannjasinów (ascetów). Między owymi

---

<sup>36</sup> Por. F. Blée, *Monastic Interreligious Dialogue and its Contribution to the Buddhist-Christian Encounter*, s. 180.

przystosowanymi klasztorami a klasycznymi aśramami pozostaje oczywiście kilka znaczących różnic: przykładowo, chrześcijańskie klasztory w przeciwieństwie do aśramów nie są tymczasowe, a społeczności nie rozpadają się wraz ze śmiercią guru, który je założył. To, co łączy je jednak z klasycznymi aśramami, to motywacja ich powstania: wyrażają one z potrzeby pielęgnowania życia wewnętrznego, a ważną rolę odgrywa w nich relacja między mistrzem a uczniem oraz nacisk na medytację i ascezę. W aśramie jednak każdy żyje zgodnie z własnym rytmem, z szacunkiem dla stylu życia i potrzeb innych. Właśnie życia wspólnego i jego różnych form jako specyficznej cechy życia monastycznego dotyczy oprócz tematu modlitwy spotkanie mnichów z różnych tradycji.

Oprócz dużych kongresów monastycznych<sup>37</sup> i wspólnot chrześcijańskich, które są w pełni przystosowane do azjatyckich warunków życia, istnieje również szereg „wymian intermonastycznych”, zwłaszcza między europejskimi i amerykańskimi mnichami chrześcijańskimi z jednej strony, a mnichami z różnych szkół buddyjskich z drugiej<sup>38</sup>. W szczególności gościnność stała się ważnym tematem, który regularnie pojawia się w refleksjach nad praktyką dialogu intermonastycznego<sup>39</sup>. Wymiana duchowa w tym kontekście przybiera formę dialogu, który niekoniecznie prowadzony jest za pośrednictwem rozmów, ale „polega na zanurzeniu się w zupełnie innym środowisku, które pozwala mnichom zaangażować się w cichą i często bardzo głęboką wymianę”<sup>40</sup>.

---

<sup>37</sup> Por. F. Blée, *Monastic Interreligious Dialogue and its Contribution to the Buddhist-Christian Encounter*, s. 179–180.

<sup>38</sup> Por. M. Nicolini Zani, *I monasteri luoghi di incontro e dialogo: il dialogo interreligioso monastico*. „L’Ulivo” 2014, t. 43, nr 2, s. 99.

<sup>39</sup> Por. M. Nicolini-Zani, *Il dialogo interreligioso monastico*, s. 96–99.

<sup>40</sup> M. Nicolini-Zani, *The European Intermonastic Dialogue*, „Pro Dialogo” 2024, t. 59, t. 176(LIX), nr 1, s. 126.

## WARUNKI WSTĘPNE DIALOGU DUCHOWEGO

Dialog doświadczenia religijnego nie jest zarezerwowany wyłącznie dla mnichów; jeśli jednak odbywa się on w ramach wspólnoty monastycznej, muszą być spełnione pewne warunki. Organizacja spotkań intermonastycznych powinna być podejmowana przez mnichów, którzy są wystarczająco głęboko zakorzenieni we własnej drodze duchowej i w związku z tym są w stanie przyjąć i zaangażować się w nowo odkrytą praktykę duchową w kontekście rozwoju własnego życia duchowego. Ważną cechą owych wymian duchowych jest również to, że odbywają się one za zgodą władz wspólnot, do których uczestnicy spotkania należą<sup>41</sup>. Takie spotkania przeznaczone są zatem przede wszystkim dla mnichów będących w zgodzie z własną tradycją duchową, co jest jednym z podstawowych warunków tej formy dialogu<sup>42</sup>.

Oprócz pozostawania w komunii z tradycją chrześcijańską, co domaga się także odpowiedniej wiedzy teologicznej zintegrowanej z praktyką duchową w duchu Soboru Watykańskiego II, dla sensownego dialogu ważne jest to, by osoby wyruszające na drogę dialogu miały należyte wsparcie przełożonych oraz były szanowane przez wspólnotę<sup>43</sup>. U „dialogistów” niezbędne są też pewne cechy, które powinny charakteryzować całe życie duchowe. Obejmują one ludzką i duchową dojrzałość przejawiającą się poprzez zdrowy rozsądek, realizm, poczucie humoru, równowagi psychologicznej, siły charakteru oraz ogólnie „dobrej kultury, by móc umiejscowić to spotkanie międzykulturowe w jego kontekście i uniknąć pozostawania tylko na poziomie pojęć”<sup>44</sup>.

<sup>41</sup> Por. M. Nicolini-Zani, *The European Intermonastic Dialogue*, s. 126.

<sup>42</sup> Por. P.-F. de Béthune, *Contemplation and Interreligious Dialogue...*, s. 14.

<sup>43</sup> Por. P.-F. de Béthune, *Contemplation and Interreligious Dialogue...*, s. 14.

<sup>44</sup> P.-F. de Béthune, *Contemplation and Interreligious Dialogue...*, s. 14.

## WYMIANA NA POZIOMIE PRAKTYKI MEDITACYJNEJ

Wraz z upływem lat w dziedzinie dialogu monastycznego wzrasta nacisk na kwestię doświadczenia Boga i na kontemplację, która znów odzyskała znaczenie w życiu monastycznym. Nie wszyscy chrześcijańscy mnisi zaangażowani w dialog międzyreligijny uważają wschodnią praktykę medytacyjną za konieczną i korzystną dla ich życia duchowego, jednak wielu z nich chętnie korzysta z możliwości praktycznego zapoznania się ze wschodnimi praktykami ascetycznymi. Benedyktyni pracujący w indyjskim kontekście kulturowym nie usiłują w prosty sposób przejmować wyrafinowanych technik medytacyjnych, lecz raczej starają się zrozumieć cel, do którego różne metody mają prowadzić: pomagają one temu, by wyciszyć umysł, co ma się przysłużyć zrobieniu miejsca dla boskiej mocy (*śakti*), która spoczywa głęboko we wnętrzu człowieka i ma go prowadzić na drodze doskonałości, do której jest on powołany<sup>45</sup>.

Również wschodnia koncepcja duchowego przewodnika na ścieżce wydaje się na tyle fundamentalna, że nawet pionierzy dialogu, tacy jak Le Saux, zalecali przyjęcie jej w zachodnim monastycyzmie: bez kierownictwa duchowego, jak twierdzili, lepiej na ścieżkę prowadzącą do zjednoczenia z Bogiem nie wchodzić<sup>46</sup>. Główny nacisk kładziony jest jednak zawsze na towarzyszenie w drodze do fundamentalnego doświadczenia Boga – to zajmuje pozycję centralną. Wszystkie strony zaangażowane w dialog, zarówno mnisi zachodni, jak i wschodni, wielokrotnie wspominają o potrzebie docenienia doświadczenia religijnego własnej tradycji<sup>47</sup>.

<sup>45</sup> Por. F. Blée, *Il deserto dell'alterità*, s. 85.

<sup>46</sup> Istnieje jednak różnica między wschodnią koncepcją przewodnika duchowego a jego adaptacją do zachodniej mentalności, na co zwrócił uwagę m.in. psychoterapeuta Rob Preece – zob. R. Preece, *The Wisdom of Imperfection: The Challenge of Individuation in Buddhist Life*, Shambhala, Boulder (Co), 2010.

<sup>47</sup> Doświadczenie Boga zostało sformułowane na różne sposoby – Le Saux mówi o spotkaniu z samym sobą i – w znaczeniu właściwym dla Wedanty – o niedu-

Uczestnicy intermonastycznego spotkania w Bangalore zgadzają się co do określenia celu każdej drogi duchowej: jest nim dostęp do rzeczywistości absolutnej lub bezpośrednio zjednoczenie z nią<sup>48</sup>. Wspólne rysy znajdują również w chrześcijańskiej modlitwie kontemplacyjnej, która pod pewnymi względami przypomina jogę lub inne rodzaje medytacji, zwłaszcza w jej nacisku na całkowitą otwartość względem transcendentnego wymiaru rzeczywistości – na postrzeganiu rzeczywistości przez pryzmat doświadczenia, które wykracza poza zmysły i słowa i które najlepiej uchwycić za pomocą kategorii takich jak cisza/milczenie, światłość lub oświecenie<sup>49</sup>.

Owoce kontaktu ze światem Wschodu nie jest tylko jakieś wzbogacenie dotychczasowego repertuaru metod modlitwy. Według katolickich mnichów praktykujących wschodnie techniki medytacyjne w zanurzeniu nie chodzi jedynie o przygotowanie do modlitwy chrześcijańskiej – zgodnie z ich świadectwem owe praktyki same w sobie stają się drogą do doświadczenia transcendencji. W tym sensie wielu z nich uważa również, że należy zachować odrębność poszczególnych ścieżek prowadzących do doświadczenia Boga. Praktyczne opanowanie wschodnich technik ascetycznych nie oznacza ich automatycznej adaptacji do medytacji chrześcijańskiej, ponieważ obie formy wymagają pewnego kontekstu kulturowego i zachowania wewnętrznej spójności różnych elementów z nim związanych i obie zaleca się szanować<sup>50</sup>.

alizmie, w którym pogodzona jest jedność z wielością, a jednocześnie o spotkaniu z Ojcem w jedności Ducha; na temat koncepcji Le Saux zob. na przykład W. Skudlarek (red.), *God's Harp String: The Life and Legacy of the Benedictine Monk Swami Abhishiktananda*, Lantern Books, Brooklyn 2010; P. Trianni, *Cristo e l'advaita: La mistica di H. Le Saux osb tra cristianesimo e induismo*, Edizioni, Studium Roma 2010.

<sup>48</sup> Por. F. Blée, *Il deserto dell'alterità*, s. 69.

<sup>49</sup> Por. F. Blée, *Il deserto dell'alterità*, s. 69.

<sup>50</sup> P.-F. de Béthune mówi w tym kontekście o różnych stopniach zaangażowania (*degrees of commitment*) – por. P.-F. de Béthune, *Contemplation and Interreligious Dialogue*, s. 13.

## OBAWY DOTYCZĄCE DIALOGU

Mnisi, którzy znaleźli odwagę, by prowadzić dialog z innymi tradycjami religijnymi w kluczu „dialogu doświadczenia”, z jednej strony mają wsparcie oficjalnych struktur Kościoła katolickiego, a z drugiej bywają narażeni na podejrzenia o zdradę chrześcijaństwa. Tendencje te zaczęły pojawiać się od końca lat siedemdziesiątych i w pewnym stopniu utrzymują się do dziś. Niektóre z oskarżeń szybko okazały się bezpodstawne, podczas gdy inne kwestie dyskutowane były w ramach samych struktur monastycznych (na przykład, rozprzestrzenianie się tzw. *centering prayer* znanej też jako modlitwa głębi)<sup>51</sup>.

Wspomniany już *List o niektórych aspektach medytacji chrześcijańskiej* Kongregacji Nauki Wiary również wpisuje się w ową linię obaw związanych z dialogiem. Pewne zdziwienie wśród mnichów wzbudził m.in. fakt, że kard. Ratzinger, który jako prefekt Kongregacji dokument sygnował, tekstu nie skonsultował z ówczesną Papieską Radą ds. Dialogu Międzyreligijnego, która już wcześniej przeanalizowała przedstawione problemy i mogła zapobiec powtarzaniu niektórych cierpliwie obalanych uprzedzeń<sup>52</sup> (paradoksalnie jednak ów dokument przyczynił się do zgody między różnymi nurtami w ramach

---

<sup>51</sup> Chodzi o specyficzne formy modlitwy w ciszy opracowane szczegółowo przez Williama Meningera, Basila Penningtona i Thomasa Keatinga na podstawie średniowiecznego chrześcijańskiego tekstu mistycznego *Obłok niewiedzy*; niektórym benedyktynom jednak ten rodzaj medytacji wydawał się zbyt jednostronnie promowany kosztem innych form dialogu monastycznego, por. F. Blée, *Il deserto dell'alterità*, s. 149–152.

<sup>52</sup> Por. H. Urs von Balthasar, *Meditation als Verrat*, „Geist und Leben“ 1977, t. 50, s. 260–268 – francuska wersja tego artykułu zawiera elementy znalezione później we wspomnianym dokumencie Kongregacji Nauki Wiary. Na artykuł Balthasara odpowiedział wówczas benedyktyn Pierre Massein z Institut catholique w Paryżu – próbuje on rzucić światło na przesłanki Balthasara, które, jak twierdzi, reprezentują specyficzny rodzaj przedporozumień, które utrudniają prawidłowe zrozumienie religii Wschodu – por. P. Massein, *Le point de vie bouddhiste et le point de vue chrétien sur les techniques de méditation*, „Bulletin de l’A.I.M.” 1980, t. 27, s. 50–55.

monastycznego dialogu międzyreligijnego i pomógł im owocnie współpracować w poszukiwaniu ewangelicznych, duchowych i teologicznych podstaw „dialogu doświadczenia”). List wzbudził zdumienie mnichów zajmujących się dialogiem międzyreligijnym m.in. dlatego, że rzuca cień wątpliwości na formę kontemplacji nawiązującej do tzw. teologii negatywnej, związanej z takimi postaciami jak Dionizy Areopagita, Mistrz Eckhart lub św. Jan od Krzyża. Innym powodem pewnego rozczarowania wśród mnichów jest to, że dokument wydaje się sugerować, jakoby wschodnie duchowości bliskie były gnostyckim herezjom pierwszych wieków chrześcijaństwa. W tekście dokumentu dochodzi też do pomieszania opisu tysiącletnich kultur i tradycji religijnych z ich współczesnymi przekształceniami, które czasami czerpią i dostosowują je do własnych potrzeb (przykładem może być tzw. medytacja transcendentálna)<sup>53</sup>.

Chrześcijańskie instytucje monastyczne również sformułowały swoją odpowiedź za pośrednictwem wieloletniego sekretarza generalnego wspomnianej już komisji *Dialogue Interreligieux Monastique/Monastic Interreligious Dialogue*, belgijskiego benedyktyna Pierre-François de Béthune w tekście z 1993 r. zatytułowanym *Contemplation and Interreligious Dialogue*<sup>54</sup>. Ów tekst określa warunki owocnego dialogu dla mnichów zaangażowanych w międzyreligijny „dialog doświadczenia” i opisuje trzy konkretne sposoby, w jakie chrześcijanin może korzystać z praktyki zen lub jogi: po pierwsze, może przyjąć określoną praktykę medytacyjną bez uwarunkowania jej początkowym środowiskiem; po drugie, może skorzystać z praktyki medytacyjnej, która została już dostosowana do człowieka zachodniego i chrześcijaństwa (na przykład, z modlitwy głębi lub zen w stylu Centrum Dürckheima);

<sup>53</sup> Por. Kongregacja Nauki Wiary, *List do biskupów katolickich o niektórych aspektach medytacji chrześcijańskiej (19.10.1989)*, przyp. 1 – dokument medytację transcendentálną wymienia obok jogi i zen.

<sup>54</sup> Dzieło cytowane – por. P.-F. de Béthune, *Contemplation and Interreligious Dialogue. References and Perspectives Drawn from the Experiences of Monastics*, s. 12–19.

a po trzecie, może się zaangażować w „dialog doświadczenia religijnego”, który zakłada praktykę ciszy kontemplacyjnej według nauczania niektórych dróg duchowych w celu rzeczywistego wejścia w inne doświadczenie religijne oraz zrozumienie jej wrażliwości i myślenia<sup>55</sup>. Nie chodzi tu o odrzucenie listu Kongregacji i jego doktrynalnego opracowania tematu modlitwy chrześcijańskiej, lecz raczej o uzupełnienie go refleksją będącą owocem doświadczenia monastycznego<sup>56</sup>.

Kiedy benedyktyn de Béthune prawie trzydzieci lat p ozniej wrócił do tematu obaw chrześcijan przed wejściem na grunt innych tradycji religijnych i ich dróg doświadczenia religijnego, uznał aktualność pewnych kwestii budzących wątpliwość<sup>57</sup>. Rzeczywiście, trzeba zmierzyć się z pytaniem, czy poprzez dialog niepostrzeżenie nie staniemy się buddystami i nie zdradzimy własnej wiary. Doświadczenie mnichów jednak pokazuje, że u tych, którzy rzeczywiście angażują się w tego typu spotkania, następuje pogłębienie, a nie porzucenie fundamentów wiary<sup>58</sup>.

---

<sup>55</sup> Słowo kontemplacyjny należy tu rozumieć w znaczeniu przedstawionym na przykład w *Scala claustralium* Guigo II Kartuza.

<sup>56</sup> Wyras obaw związanych z „dialogiem doświadczenia” można dostrzec także w poglądach dotyczących buddyzmu wyrażonych przez Jana Pawła II w książce *Przekroczyć próg nadziei*, w opiniach Josepha Ratzingera opublikowanych we francuskim tygodniku *L'Express* w 1997 r. – zob. *Le testament du Panzerkardinal Ratzinger*, „L'Express” (20.03.1997), [https://www.lexpress.fr/societe/religion/le-testament-du-panzerkardinal-ratzinger\\_621444.html](https://www.lexpress.fr/societe/religion/le-testament-du-panzerkardinal-ratzinger_621444.html) (dostęp: 12.06.2025), czy w postępowaniu przeciwko Willigisowi J agerowi OSB, które podjęła Kongregacja Nauki Wiary. W środowisku polskim zob. W. Wilowski, *Czy Zen moze byc chrześcijanski? Studium z filozofii porównawczej religii*, Wydawnictwo Ikona, Poznań 2015.

<sup>57</sup> Por. P.-F. Béthune, *La preghiera Cristiana di un praticante zen*, „Dialato corde” 2025, t. 15, nr 1, [https://dimmid.org/index.asp?SEC=7A2226F8-55C6-4843-B789-03241C5B9369&Type=B\\_BASIC](https://dimmid.org/index.asp?SEC=7A2226F8-55C6-4843-B789-03241C5B9369&Type=B_BASIC) (dostęp: 12.06.2025).

<sup>58</sup> P.-F. Béthune uznaje zarzut, że na przykład zen nie jest modlitwą we właściwym znaczeniu tego słowa, ponieważ nie chodzi w nim o rozmowę z Bogiem: po wstępnej inwokacji bowiem mnich wchodzi tu w „ciszę adoracji” przeżywaną w przebudzonej świadomości obecności Bożej, ufając, że z owa cisza wyda owoce kontemplacji – jak jednak stwierdza de Béthune, „nawet jeśli zen nie mówi nic

## OWOCE DIALOGU INTERMONASTYCZNEGO W KOŚCIELE PO SOBORZE WATYKAŃSKIM II

Jedną z korzyści płynących z monastycznego dialogu międzyreligijnego był jego znaczący wkład w transformację pracy misyjnej Kościoła katolickiego<sup>59</sup>. Praktyczne doświadczenie umocowanych instytucjonalnie mnichów katolickich promuje zdolność do dialogicznego współistnienia odrębnych religijnie tożsamości, co wyraża się w motcie „poznać, by zostać poznany”. Ten odważny krok w kierunku odkrywania różnorodności religijnej pozwala partnerom dialogu docenić wartości, którymi każdy z nich żyje i w których uczestnik przyznający się do tradycji chrześcijańskiej może rozpoznać działanie Ducha Chrystusa.

Dialog intermonastyczny również odzwierciedla i weryfikuje znaczenie tysiącletniej praktyki ascetycznej zarówno Wschodu, jak i Zachodu, która podkreśla „wcieloność” duchowości w sensie walki ze skłonnościami, które tradycje religijne nazywają „truciznami” życia duchowego lub wadami. W refleksji nad życiem monastycznym zauważono również znaczące analogie między koncepcją *apatheia* u chrześcijańskich Ojców Kościoła a buddyjskim naciskiem na brak przywiązania. W nowy sposób też ocenia znaczenie przewodników na drodze duchowej.

Jak zauważyli niektórzy badacze, podczas gdy zachodnie środowiska kościelne czasami mozolnie poszukują nowych sposobów podejścia do rytuałów przejścia, ascezy lub rozumienia ofiary (często związanych z ukrytą świadomością, że nowe życie wymaga pewnej utraty i porzucenia ego), rośnie liczba osób zainteresowanych spędzaniem dni

---

o Bogu, pomaga nam pilniej Go szukać” – zob. P.-F. Béthune, *La preghiera Cristiana di un praticante zen*.

<sup>59</sup> Niektórzy misjonarze (np. Le Saux) całkowicie zerwali z klasycznym modelem misyjnym i obrali kierunek, który wydawał się oferować możliwość naprawdę głębokiego dialogu z hinduizmem.

w odosobnieniu w różnych ośrodkach medytacyjnych. Doświadczenie tradycji monastycznych Wschodu i Zachodu w tym kontekście umożliwia skorygowanie wyobrażeń na temat medytacji jako sposobu na relaks lub ćwiczenie w celu uwolnienia się od codziennego stresu oraz przypomina o wymaganiach, jakie stawia praktyka medytacyjna/kontemplacyjna<sup>60</sup>.

Monastycyzm pociąga za sobą styl życia charakteryzujący się zaakcentowaniem pierwszeństwa życia duchowego – w zachodnim monastycyzmie mnichem jest bowiem ten, kto poświęcił całe swoje życie Bogu. Mnich ślubuje, że priorytetem będzie dla niego poszukiwanie, odkrywanie i odnajdywanie duchowej ścieżki w ramach konkretnej tradycji duchowej, która stanowi ramy jego osobistej drogi. Mówiąc językiem zachodniego monastycyzmu chrześcijańskiego (co jednak można zastosować szerzej): mnich musi często szukać równowagi między samotnością z Bogiem a wspólnotą (w postaci konkretnej społeczności lub przewodnika duchowego), ciszą a komunikacją, organizacją i porządkiem a elastycznością i otwartością na odnawiające działanie Ducha, między własną aktywnością wyrażającą się za pośrednictwem różnych narzędzi i praktyk a poddaniem się działaniu Boga, które wiąże się z porzuceniem technik i metod.

Dialog intermonastyczny stanowi więc okazję do pogłębienia własnej wiary i owocniejszego uczestnictwa we własnych obrzędach oraz także „do odnowienia naszego sposobu głoszenia orędzia Ewangelii”<sup>61</sup>. W tym kontekście niektóre dokumenty mówią o trzech etapach owego procesu pogłębienia wiary: pierwszą fazą jest oczyszczenie, kolejną transformacja, a na końcu przychodzi integracja – w ten

<sup>60</sup> Por. F. Blée, *Il deserto dell'alterità*, s. 240–242.

<sup>61</sup> Zob. dokument końcowy konferencji zorganizowanej przez *Les Voies de l'Orient* w Brukseli w 2014 r. – *Interreligious Dialogue: A Pathway to Inner Transformation*, „Dilatato Corde” 2014, t. 4, nr 2, [https://dimmid.org/vertical/sites/%7BD52F3ABF-B999-49DF-BFAB-845A690CF39B%7D/uploads/Voies\\_de\\_lOrient\\_INTERRELIGIOUS\\_DIALOGUE\\_A\\_PATHWAY\\_TO\\_INNER\\_TRANSFORMATION.pdf](https://dimmid.org/vertical/sites/%7BD52F3ABF-B999-49DF-BFAB-845A690CF39B%7D/uploads/Voies_de_lOrient_INTERRELIGIOUS_DIALOGUE_A_PATHWAY_TO_INNER_TRANSFORMATION.pdf) (dostęp: 12.06.2025).

sposób człowiek dociera do sedna tradycji chrześcijańskiej, gdzie jest w stanie rozpoznać i na nowo potwierdzić istotne elementy swojej wiary<sup>62</sup>. Dialog monastyczny pozwala ponownie dotknąć faktu, że nasze doświadczenie Boga ma wymiar tajemnicy, która domaga się od nas wyjścia poza dyskursywny styl myślenia i mówienia o Bogu, co znamy z historii tradycji apofatycznej będącej niezbywalnym elementem duchowości chrześcijańskiej. W pewnych okolicznościach może być zatem owocem dialogu międzyreligijnego wspólna modlitwa, jak argumentują w końcowym raporcie uczestnicy konferencji w Brukseli z 2014 r., której tematem był właśnie dialog doświadczenia. Przykładowo, dzięki dialogowi chrześcijańsko-buddyjskiemu możemy na nowo odkryć znaczenie ciała na drodze duchowej: stanowi ono odpowiedni *locus* zdrowej duchowości chrześcijańskiej, dla której kluczowe znaczenie ma kategoria wcielenia.

Szczególnie chodzi jednak o to, by uczyć się „otwartości na działanie Ducha poza Kościołem”<sup>63</sup>. Widać bowiem wyraźnie, że kwestia „ponownego odkrycia własnej tożsamości”<sup>64</sup> powraca jako jeden z owoców, do których prowadzi wejście w dialog z inną tradycją religijną. W szczególności pobudza nas do ponownego odkrycia trzech ważnych wymiarów wiary chrześcijańskiej: jej uniwersalności, „wcieleności” i wewnętrzności<sup>65</sup>.

\* \* \*

W podsumowaniu trzeba podkreślić, że jeśli z wartościowych elementów doświadczenia dialogu między tradycjami monastycznymi różnych religii nie ma czerpać jedynie grupa mnichów zaangażowanych w ów dialog, konieczne jest, by w większym stopniu niż dotychczas dbać o świadomość na temat bieżących inicjatyw i od daw-

<sup>62</sup> Por. *Interreligious Dialogue: A Pathway to Inner Transformation*.

<sup>63</sup> Por. *Interreligious Dialogue: A Pathway to Inner Transformation*.

<sup>64</sup> P.-F. de Béhune, *Contemplation and Interreligious Dialogue*, s. 18.

<sup>65</sup> Por. P.-F. de Béhune, *Contemplation and Interreligious Dialogue*, s. 18.

na rozważanych zagadnień i doświadczeń. Ważne jest niewątpliwie również zaufanie do drogi „dialogu doświadczenia” zapoczątkowanej przez Sobór Watykański II. Właśnie nauczanie *Vaticanum II* przyczyniło się do tego, abyśmy mogli w kontekście żywej tradycji chrześcijańskiej odkrywać owe „promienie Prawdy”, których szukamy i które kontemplujemy u innych ludzi, będących wyznawcami różnych tradycji religijnych. To właśnie dzięki „dialogowi doświadczenia”, który jest prowadzony „od wewnątrz” tożsamości religijnej przeżywanej we wspólnotach monastycznych mocno zakorzenionych we własnej tradycji, Kościół może stać się jeszcze bardziej skutecznym nosicielem światła Ewangelii Chrystusa do miejsc, w których spotyka wartości innych kultur i tradycji religijnych, tak jak zostało zapowiedziane w deklaracji *Nostra aetate*.

*Tłumaczenie: Tereza Huspeková CHR*

## ANEKS 2

# ŻYDZI I MUŻULMANIE O CHRZEŚCJAŃSTWIE

PRZEMYSŁAW ARTEMIUK<sup>1</sup>

**P**rzez wieki Kościół katolicki traktował inne religie z dystansem, przyjmując postawę apologetyczną. „Namysł nad tymi relacjami był utrudniony nie tylko z przyczyn wewnątrzkościelnych (np. ekskluzywistyczne, «wyłączające» rozumienie twierdzenia «poza Kościołem nie ma zbawienia» – *extra Ecclesiam nulla salus*), ale także ideologiczno-politycznych. Na wielu obszarach misje chrześcijańskie były podporządkowane polityce państw kolonialnych, a próby podważania tej polityki przez znaczące osobistości Kościoła i misjonarzy (od Bartolomé de Las Casasa po Alberta Schweitzera) napotykały wiele trudności”<sup>2</sup>. Nie zmienia to jednak faktu, że właśnie Kościół katolicki jako pierwszy zainicjował dialog międzyreligijny w skali ogólnoświa-

---

<sup>1</sup> Przemysław Artemiuk – teolog fundamentalny, kierownik Katedry Teologii Fundamentalnej i Prakseologii Apologetycznej na Wydziale Teologicznym UKSW. ORCID: 0000-0001-5337-0329.

<sup>2</sup> H. Seweryniak, *Teologia fundamentalna*, t. II, Więź, Warszawa 2010, s. 217–218.

towej. Jego ramy zostały nakreślone w Deklaracji o stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich *Nostra aetate* Soboru Watykańskiego II.

W dokumencie tym możemy przeczytać, że „Kościół katolicki nie odrzuca niczego, co w innych religiach jest prawdziwe i święte” (NA 2). Równocześnie „nie idzie drogą irenizmu: wie, że nauka oraz sposoby działania tych religii pod wieloma względami różnią się od tych, których sam przestrzega i które zaleca” (NA 2). Zdaniem Kościoła, „naukę i praktyki tych religii wolno interpretować w świetle Wcielenia” (NA 2). W nich „często odbija się [...] promień Prawdy, która oświeca wszystkich ludzi” (NA 2). Pragnienie poznania innych religii nie zwalnia jednak katolików z obowiązku nieustannego głoszenia Chrystusa, który jest „drogą, prawdą i życiem” (J 14, 6)<sup>3</sup>. Na podstawie *Nostra aetate* Benedykt XVI sformułował cztery zasady dialogu międzyreligijnego. Brzmiały one następująco: „spotkanie religii jest możliwe tylko przez głębsze wejście w prawdę, a nie przez rezygnację z niej”; „należy otworzyć się na krytykę własnej religii”<sup>4</sup>; „chodzi ostatecznie o to, abyśmy patrzyli na inne religie z naszej perspektywy, a jednocześnie z ich punktu widzenia na naszą własną drogę, wytyczoną przez Jezusa Chrystusa”<sup>5</sup>; „misje i dialog nie mogą być widziane w opozycji do siebie, ale powinny się wzajemnie przenikać”<sup>6</sup>.

Taka perspektywa towarzyszy katolickiej teologii religii. Jest ona „chrześcijańską próbą namysłu nad innymi religiami i wierzeniami religijnymi, dokonywaną z punktu widzenia własnej tradycji teologicznej, w naszym przypadku tradycji katolickiej. Odwołując się do doświadczenia wiary, proponuje ona interpretację religii w świetle sło-

---

<sup>3</sup> Powyższe parafrazy soborowej deklaracji cytuję za H. Seweryniak, *Teologia fundamentalna*, t. II, s. 219.

<sup>4</sup> Por. J. Ratzinger, *Wielość religii i jedno Przymierze*, s. 114–115.

<sup>5</sup> Por. J. Ratzinger, *Wielość religii i jedno Przymierze*, s. 114–115.

<sup>6</sup> Por. J. Ratzinger, *Wielość religii i jedno Przymierze*, s. 115–116, za: H. Seweryniak, *Teologia fundamentalna*, t. II, s. 219–220.

wa Bożego i w perspektywie historii zbawienia, której Chrystus jest początkiem (Alfa) i końcem (Omega)<sup>77</sup>.

Znając katolickie spojrzenie na inne religie oraz owoce posoborowego zainteresowania światem religii, należy odwrócić perspektywę i zapytać, co one mówią o chrześcijaństwie, Kościele katolickim? Czy przypadkiem dialog międzyreligijny nie przyjmuje formy asymetrycznej i dotyczy jedynie Kościoła katolickiego? W przypadku wielkich religii – mam tu na myśli judaizm, islam, hinduizm i buddyzm – mamy do czynienia z odmienną strukturą organizacyjną i brakiem centralnego kierowania. Niemniej jednak pytanie o ich stosunek do chrześcijaństwa i oficjalne wypowiedzi pozostaje aktualne.

Podjmując analizę relacji innych religii do chrześcijaństwa, ograniczę się do judaizmu oraz islamu i sięgnę do trzech głośnych dokumentów dotyczących tytułowego zagadnienia.

## ŻYDZI WOBEC CHRZEŚCIJAŃSTWA

Judaizm, nazywany również wyznaniem mojżeszowym czy religią Żydów, składa się z zespołu wierzeń, wartości etycznych i postaw mających swoje źródło w tradycji i obyczajach narodu żydowskiego. Jest to religia monoteistyczna, która opiera się na dwóch fundamentalnych założeniach: wierze w jednego, jedyne Boga, Stwórcę i Pana wszechświata, który dając ludziom prawo, domaga się od nich moralnego postępowania, oraz przekonaniu o wyjątkowej roli Żydów, z którymi Bóg zawarł przymierze.

Na ukształtowanie się współczesnego judaizmu, nazywanego rabinicznym bądź talmudycznym, decydująco wpłynął upadek świątyni jerozolimskiej, zburzonej w roku 70 podczas pierwszego powstania żydowskiego (66–73 po Chr.), wymierzonego przeciw władzy rzymskiej w Judei. To wydarzenie było kresem judaizmu świątynnego,

<sup>77</sup> H. Seweryniak, *Teologia fundamentalna*, t. II, s. 221.

w którym kapłani, liturgia i składanie ofiar odgrywały istotną rolę. Wprawdzie na krótko przywrócono kult w Jerozolimie podczas drugiego antyrzymskiego powstania Szymona Bar Kochby (132–135 po Chr.), budując prowizoryczną świątynię w miejscu zburzonej, jednak i ta wraz z końcem walk uległa zniszczeniu. Wzgórze świątynne zostało zaorane przez okupantów, a z okazałej budowli pozostał jedynie fragment muru zachodniego, nazywany Ścianą Płaczu. Wraz z upadkiem jedyne miejsca kultu, znikło starotestamentalne kapłaństwo, wzrosła za to rola rabinów, pozostających jedynymi spadkobiercami żydowskiego dziedzictwa. Odtąd ich głos interpretujący Talmud nabrał wyjątkowego znaczenia.

Mysząc o współczesnych relacjach chrześcijańsko-żydowskich, należy pamiętać o trudnym dziedzictwie przeszłości, pełnym zranień i uprzedzeń. Są jednak również piękne karty wspólnej historii. Łączy nas bowiem Stary Testament, geografia zbawienia i dzieje przymierza. Kością niezgody od początku pozostaje osoba Jezusa. Jego wiara, jak po wiekach powie Szalom Ben Chorin, łączy chrześcijan i Żydów, jednak wiara w Niego – dzieli. Czy jednak możemy zrozumieć Chrystusa, wrywając go z żydowskiego świata? Ten, „kto spotyka Jezusa, [w rzeczywistości] spotyka judaizm”<sup>8</sup>. Chrześcijanie nie mogą więc zapominać, że Jezus jest i na zawsze pozostanie Żydem. Dla swoich – Mesjaszem, dodaje rabin Byron L. Sherwin, „któremu się nie powiodło”<sup>9</sup>. I chociaż wyznawcy judaizmu odrzucają naukę o Kościele jako „nowym Izraelu”, nie widzą potrzeby głoszenia im wiary w Jezusa, zmianę zaś wyznania postrzegają jako zdradę, to równocześnie przyznają, że dzięki chrześcijaństwu miliony ludzi spotkały Boga Izraela.

To ostatnie zdanie zostało zaczerpnięte z dokumentu *Dabru emet*. Jest to żydowskie oświadczenie na temat chrześcijan i chrześcijaństwa, ogłoszone 10 września 2000 roku. Dokument składa się z ośmiu

<sup>8</sup> Por. P. Artemiuk, *Podręczny alfabet katolika*, Serafin, Kraków 2018, s. 82.

<sup>9</sup> P. Artemiuk, *Podręczny alfabet katolika*, s. 82.

punktów, które przytaczam w całości w tłumaczeniu Stanisława Krajewskiego:

W ostatnich latach nastąpiła dramatyczna, bezprecedensowa zmiana w stosunkach żydowsko-chrześcijańskich. Przez niemal dwa tysiąclecia żydowskiej diaspory chrześcijanie zwykli charakteryzować judaizm jako religię nieudaną czy, w najlepszym razie, przygotowaną grunt i mającą swoje wypełnienie w chrześcijaństwie. Jednak w dziesięcioleciach, które nastąpiły po Holokauście, chrześcijaństwo uległo dramatycznej zmianie. Coraz więcej oficjalnych ciał kościelnych, zarówno rzymskokatolickich, jak i protestanckich, publicznie oświadcza, że ma wyrzuty sumienia z powodu niewłaściwego traktowania przez chrześcijan Żydów i judaizmu. Oświadczenia te stwierdzają też, że chrześcijańskie nauczanie i kaznodziejstwo musi ulec zmianie tak, by uznać trwałość Boskiego przymierza z Żydami i pochylić się z uznaniem nad wkładem judaizmu do cywilizacji świata i do samej wiary chrześcijańskiej.

Jesteśmy przekonani, że te zmiany zasługują na przemyślaną odpowiedź żydowską. Mówiąc tylko w swoim imieniu — jako grupa żydowskich naukowców ponad podziałami na poszczególne odłamy judaizmu — wierzymy, że jest czas, aby Żydzi poznali wysiłki czynione przez chrześcijan, by wyrazić szacunek dla judaizmu. Wierzymy, że nadszedł czas, by Żydzi zastanowili się, co judaizm ma teraz mówić o chrześcijaństwie. Jako pierwszy krok proponujemy osiem związanych stwierdzeń o tym, jak Żydzi i chrześcijanie mają odnosić się do siebie nawzajem.

1. **Żydzi i chrześcijanie czczą tego samego Boga.** Przed powstaniem chrześcijaństwa Żydzi byli jedynymi, którzy czcili Boga Izraela. Jednak chrześcijanie również czczą Boga Abrahama, Izaaka i Jakuba, Stworzyciela nieba i ziemi. Choć chrześcijańskie praktyki religijne nie są życiodajnym religijnym wyborem dla Żydów, my, jako żydowscy teologowie, cieszymy się, że poprzez chrześcijaństwo setki milionów ludzi weszło w związki z Bogiem Izraela.
2. **Żydzi i chrześcijanie uważają za autorytet tę samą księgę** – Biblię (zwaną przez Żydów „Tanach”, a przez chrześcijan „Starym Testamentem”). Zwracając się do niej, by uzyskać orien-

tację religijną, duchowe wzbogacenie i wspólnotową edukację, wynosimy podobne nauki: Bóg stworzył świat i podtrzymuje jego istnienie, Bóg ustanowił przymierze z narodem Izraela, objawione słowo Boże kieruje Izrael ku życiu w prawości, a w końcu będzie tak, że Bóg odkupi Izraela i cały świat. Jednakże Żydzi i chrześcijanie w wielu miejscach różnie interpretują Biblię. Te różnice muszą być uszanowane.

3. **Chrześcijanie mogą respektować żydowskie prawa do Ziemi Izraela.** Po Holokauście najważniejszym wydarzeniem dla Żydów było powtórne ustanowienie żydowskiego państwa w Ziemi Obiecanej. Jako wyznawcy religii zakorzenionej w Biblii chrześcijanie doceniają, iż Izrael był obiecany – i dany – Żydom jako fizyczny ośrodek przymierza między nimi a Bogiem. Wielu chrześcijan popiera Państwo Izrael z powodów znacznie głębszych niż sama tylko polityka. Jako Żydzi przyjmujemy to z aplauzem. Uznajemy zarazem, że tradycja żydowska postuluje sprawiedliwość dla wszystkich nie-Żydów mieszkających w żydowskim państwie.
4. **Żydzi i chrześcijanie przyjmują zasady moralne Tory.** W ich centrum jest niezbywalna świętość i godność każdej istoty ludzkiej. Wszyscy zostaliśmy stworzeni na obraz Boga. Ten wspólny fundament moralny może być podstawą do lepszych stosunków pomiędzy obiema wspólnotami. Może też być podstawą wielkiego świadectwa wobec całej ludzkości, by poprawiać życie wszystkich ludzi, naszych bliźnich, i by przeciwstawiać się niemoralności i bałwochwalstwu, które nas rani i degraduje. Takie świadectwo jest szczególnie potrzebne po bezprecedensowych horrorach mijającego stulecia.
5. **Nazizm nie był fenomenem chrześcijańskim.** Bez długiej historii chrześcijańskiego antyjudajizmu i chrześcijańskiej przemocy przeciwko Żydom ideologia hitlerowska nie mogłaby zdobyć poparcia ani być wprowadzona w życie. Zbyt wielu chrześcijan uczestniczyło w nazistowskich zbrodniach na Żydach lub sprzyjało tym zbrodniom. Inni chrześcijanie nie dość protestowali. Jednak nazizm nie jest nieuniknionym rezultatem chrześcijaństwa. Gdyby hitlerowcom udało się wymordować Żydów, ich

mordercza pasja bardziej bezpośrednio skierowałaby się przeciw chrześcijanom. Z wdzięcznością pamiętamy tych chrześcijan, którzy ryzykowali lub poświęcili życie, by ratować Żydów w czasie rządów nazistów. Mając to na uwadze, zachęcamy do kontynuowania czynionych ostatnio wysiłków teologii chrześcijańskiej, by jednoznacznie odrzucić pogardę dla judaizmu i narodu żydowskiego. Z uznaniem odnosimy się do tych chrześcijan, którzy odrzucili nauczanie pogardy i nie winimy ich za grzechy popełnione przez ich przodków.

6. **Różnica pomiędzy Żydami a chrześcijanami nie może być przewyżczona siłami ludzkimi. Stanie się to, gdy Bóg zbawi cały świat, jak obiecuje Pismo.** Chrześcijanie poznają Boga i służą mu poprzez Jezusa Chrystusa i tradycję chrześcijańską. Żydzi poznają Boga i służą mu poprzez Torę i tradycję żydowską. Ta różnica nie będzie przewyżczona przez jedną ze wspólnot poprzez wmawianie, że to ona zinterpretowała Pismo bardziej właściwie niż inni. Nie będzie też przewyżczona przez użycie przewagi politycznej. Żydzi mogą szanować chrześcijańską wierność ich objawieniu, tak jak my oczekujemy od chrześcijan szacunku dla naszego objawienia. Ani Żyda, ani chrześcijanina nie należy zmuszać do afirmacji nauczania drugiej wspólnoty.
7. **Nowe stosunki między Żydami a chrześcijanami nie osłabiają żydowskich praktyk religijnych.** Lepsze stosunki nie przyspieszą kulturowej i religijnej asymilacji, której Żydzi słusznie się obawiają. Nie zmienią tradycyjnych żydowskich form praktyk religijnych, nie powiększą liczby małżeństw mieszanych między Żydami a nie-Żydami, nie skłonią większej liczby Żydów do nawrócenia na chrystianizm, ani nie stworzą fałszywej mieszaniny judaizmu i chrześcijaństwa. Szanujemy chrześcijaństwo jako wiarę, która poczęła się wewnątrz judaizmu i nadal ma z nim znaczące związki. Nie widzimy jej jako rozszerzenia judaizmu. Tylko wtedy, gdy będziemy cenić własne tradycje, możemy uczciwie kulturować te nowe stosunki.
8. **Żydzi i chrześcijanie muszą razem pracować na rzecz sprawiedliwości i pokoju.** Żydzi i chrześcijanie, każdy na swój sposób, uznają, że świat nie jest w stanie zbawienia, co wyra-

za się w trwałości prześladowań, ubóstwa, ludzkiego poniżenia i nędzy. Choć sprawiedliwość i pokój są w ostatecznym rachunku Boże, nasze połączone wysiłki, we współpracy z innymi wspólnotami religijnymi, pomogą sprowadzić królestwo Boże, na które oczekujemy z nadzieją. Osobno i razem musimy pracować na rzecz sprawiedliwości i pokoju w naszym świecie. W tym dziele kieruje nami wizja proroków Izraela:

Stanie się na końcu czasów, że góra świątyni Pańskiej stanie mocno na wierzchołku gór i wystrzeli ponad pagórki. Wszystkie narody do niej popłyną, mnogie ludy pójda i rzekną: „Chodźcie, wstąpmy na Górę Pańską do świątyni Boga Jakubowego! Niech nas nauczy dróg swoich, byśmy kroczyli Jego ścieżkami” (Iz 2, 2–3)<sup>10</sup>.

Oświadczenie wraz z omówieniem zostało opublikowane na łamach sierpniowej „Więzi” w roku 2001. Obok tekstu dokumentu w miesięczniku pojawiły się także komentarze żydowskie i chrześcijańskie. Rabin David Novak wyjaśnia, dlaczego deklaracja jest potrzebna Żydom. Żydowski filozof i teolog stwierdza najpierw, że oświadczenie nie jest głosem całego świata żydowskiego: „Nie jest to oczywiście deklaracja, którą można by przedstawiać w imieniu wszystkich Żydów. Po pierwsze dlatego, że obecnie nie istnieje takie ciało jak starożytny Sanhedryn, które miałyby uzasadnione prawo przemawiać w imieniu wszystkich Żydów. Po drugie, jest faktem, że bez wątpienia wielu Żydów bądź nie interesuje przesłanie *Dabru emet*, bądź też nie zgadzają się oni z pewnymi (lub nawet wszystkimi) jego tezami”<sup>11</sup>. Kto zatem jest autorem tekstu i czyje poglądy są w nim zawarte? Rabin wyjaśnia: „My, autorzy *Dabru emet*, jesteśmy tylko czterema żydowskimi naukowcami. Wszyscy czterej wykładamy na nieżydowskich uniwersytetach, wszyscy jednak jesteśmy wierzącymi, praktykującymi Żydami

<sup>10</sup> *Dabru emet – żydowskie oświadczenie na temat chrześcijan i chrześcijaństwa* (10.09.2000), [https://opoka.org.pl/biblioteka/I/IR/dabru\\_emet\\_pl.html](https://opoka.org.pl/biblioteka/I/IR/dabru_emet_pl.html) (dostęp: 07.08.2025); zob. też: *Dabru emet*, „Więź” 2001, nr 8(154), s. 59–113.

<sup>11</sup> D. Novak, *Dlaczego deklaracja „Dabru emet” jest potrzebna Żydom*, „Więź” 2001, nr 8(514), <https://wiez.pl/2001/01/01/1271-dlaczego-deklaracja-dabru-emet-jest-potrzebna-zydom/> (dostęp: 07.08.2025).

– każdy po swojemu. Czyniąc naszą deklarację publiczną, zdołaliśmy przekonać około stu siedemdziesięciu innych żydowskich naukowców i przywódców do złożenia pod nią swoich podpisów. Mamy oczywiście nadzieję, że zgadza się z nami o wiele więcej niż stu siedemdziesięciu Żydów i rzeczywiście z satysfakcją dowiadujemy się, że wielu innych Żydów także się z nami zgadza. Jednak chrześcijańskich odbiorców *Dabru emet* jest o wiele więcej niż Żydów w ogóle i oczywiście o wiele więcej niż tych spośród nich, którzy zgadzają się z *Dabru emet*. Sądzymy, że chrześcijanie potrzebują usłyszeć tę żydowską deklarację na ich temat<sup>12</sup>.

David Novak, odpowiadając na tytułowe pytanie, stwierdza najpierw, że deklaracja „*Dabru emet* jest przede wszystkim skierowana do wszystkich chrześcijan, ponieważ wielu spośród nich wykazało pragnienie nowych, lepszych stosunków z narodem żydowskim i z judaizmem. Najważniejszym tego dowodem są pozytywne deklaracje uczynione w ciągu minionych około czterdziestu lat przez wiele oficjalnych gremiów kościelnych – zarówno katolickich, jak i protestanckich. Te chrześcijańskie deklaracje, głębokie teologicznie, wywarły znaczący wpływ na przekonania i zachowania wielu chrześcijan. Jako że wielu, a zapewne większość Żydów na świecie żyło od stuleci i nadal żyje wśród chrześcijan, nowe postawy chrześcijan wobec Żydów i judaizmu wydają się niektórym spośród Żydów wskazywać, że być może moglibyśmy teraz żyć razem z chrześcijanami w szerszej rozumianym społeczeństwie, a chrześcijanie mogliby tam żyć razem z nami<sup>13</sup>. Deklaracja chce zatem wyjść naprzeciw chrześcijańskim postulatam i odpowiedzieć na ich słowa. Nie chodzi jednak tylko o względy kurtuazyjne czy polityczne, ale przede wszystkim o kwestie religijne. „W naszym przekonaniu jedni i drudzy są w swej istocie wspólnotami wiary. Podczas gdy językiem polityki jest międzyludzki dyskurs, językiem wiary jest teologia. Podczas gdy polityka mówi

<sup>12</sup> D. Novak, *Dlaczego deklaracja „Dabru emet” jest potrzebna Żydom*.

<sup>13</sup> D. Novak, *Dlaczego deklaracja „Dabru emet” jest potrzebna Żydom*.

o istotach ludzkich, teologia mówi o istotach ludzkich i o Bogu. I właśnie tu ujawnia się potrzeba *Dabru emet*. Szczególnie ci spośród nas, żydowskich naukowców, którzy od dawna prowadzą z chrześcijańskimi uczonymi poważną rozmowę o kwestiach teologicznych, spotkali się z życzeniem ze strony wielu naszych chrześcijańskich kolegów. Mówili nam oni, że podczas gdy oni publicznie oznajmili, jak nas mogą uszanować teologicznie, my jeszcze nie oznajmiliśmy publicznie, jak możemy ich uszanować teologicznie. Niektórzy z nas uznali to za uzasadnione życzenie, a nawet za pobudzające wyzwanie. Ostatecznie teologiczne zagajenie wymaga prędzej czy później teologicznej odpowiedzi. Bez takiej odpowiedzi nowy dialog nie może trwać, a bez trwania tego dialogu nowe stosunki mogłyby znaleźć się w impasie, a może nawet obumrzeć. Skoro wierzymy, że nowe stosunki żydowsko-chrześcijańskie są czymś dobrym – zarówno dla Żydów, jak i dla chrześcijan – i skoro wierzymy, że judaizm posiada teologiczne środki umożliwiające spójne, publiczne myślenie o chrześcijaństwie – lub jakiegokolwiek innej religii – uznaliśmy sformułowanie *Dabru emet* za zobowiązanie moralne<sup>14</sup>. Rabin Novak podkreśla, że chrześcijanie współcześnie w sposób szczególnie wykazują zainteresowanie religią żydowską. Wynika to z istniejącej wspólnoty historycznej i religijnej.

Jeśli chodzi o bezpośrednie motywy powstania dokumentu, to żydowski myśliciel zauważa: „Nam, Żydom, jest ona potrzebna, ponieważ potrzebujemy wypowiadać się publicznie w sposób teologiczny o zagadnieniach dotyczących naszego publicznego postrzegania siebie samych jako narodu, który jest wspólnotą wiary. Jako lud, który jest wspólnotą wiary, możemy rościć sobie pewne prawa wobec szerszego świata, w którym żyjemy. Domagamy się od świata szacunku. Od świata świeckiego możemy domagać się jedynie szacunku politycznego, to znaczy uszanowania dla nas jako narodu. Ale od świata chrześcijańskiego domagamy się szacunku teologicznego, to znaczy uszanowania nas jako wspólnoty wiary. Niektórzy z nas sądzą teraz,

<sup>14</sup> D. Novak, *Dlaczego deklaracja „Dabru emet” jest potrzebna Żydom*.

że otrzymaliśmy ważne znaki teologicznego szacunku ze strony chrześcijan. Ale jak możemy domagać się takiego szacunku dla nas, jeśli sami nie jesteśmy gotowi objąć nim naszych najbliższych sąsiadów religijnych?”<sup>15</sup>. I następnie dodaje: deklaracja „nie jest tylko żydowską teologiczną odpowiedzią na chrześcijańską teologiczną inicjatywę. *Dabru emet* jest – spóźnionym, co prawda – sformułowaniem o wiele dawniejszego, skierowanego do chrześcijan żydowskiego wezwania nie tylko o polityczną tolerancję, ale o teologiczny szacunek, tak abyśmy mogli żyć razem z dobrą wiarą po obu stronach. To wezwanie może się opierać jedynie na naszym teologicznym uznaniu tych, do których to wezwanie kierujemy. Tak więc z jednej strony *Dabru emet* stanowi żydowską odpowiedź, ale z drugiej – głębiej rzecz ujmując – jest to żydowska inicjatywa. Jest to żydowska odpowiedź, ponieważ chrześcijan jest o wiele więcej niż Żydów, a inicjatywy zwykle wychodzą ze strony liczniejszych ku mniej licznym. Ale jest to też żydowska inicjatywa, ponieważ judaizm jest religią starszą, a inicjatywy zwykle kierują starsi do młodszych. Tak jak w każdej głębokiej relacji osobistej, trudno jest powiedzieć po prostu, kto odpowiada komu. Być może obie strony odpowiadają sobie nawzajem. Być może obie strony wychodzą wobec siebie nawzajem z inicjatywą”<sup>16</sup>.

Oczywiście, sama deklaracja budzi opór wśród Żydów i rabin Novak przyznaje, że względy historyczne, polityczne i teologiczne wywołują sprzeciw. Podkreśla jednak, że dostrzeżenie tego, co wspólne, może pomóc zachować Żydom i chrześcijanom różnorodność. Stwierdza: „Istnieje jednak nawet głębszy powód, dla którego Żydzi mogą sformułować w pełni teologiczną deklarację wobec chrześcijan. Dzieje się tak dlatego, że żydowski język deklaracji w ogóle nie wymaga przekładu dla jej chrześcijańskich słuchaczy. A jest tak, ponieważ chrześcijanie i Żydzi mówią teologicznie tym samym językiem. Jest oczywiście prawdą, że mówimy tym samym językiem inaczej i dochodzimy

<sup>15</sup> D. Novak, *Dlaczego deklaracja „Dabru emet” jest potrzebna Żydom*.

<sup>16</sup> D. Novak, *Dlaczego deklaracja „Dabru emet” jest potrzebna Żydom*.

w nim do bardzo różnych wniosków. Jednak niezależnie od tego, że wczesny Kościół szybko zastąpił hebrajski greką jako głównym językiem ekspresji, najbardziej podstawowe terminy w schryścianizowanej grece pochodzą z hebrajskiego. Jak mogło stać się inaczej, skoro zarówno judaizm, jak i chrześcijaństwo pochodzą od Biblii Hebrajskiej (którą chrześcijanie nazywają «Starym Testamentem») i judaizmu z okresu Drugiej Świątyni? Nawet jeśli Żydzi odrzucają skierowane do nas chrześcijańskie twierdzenia o Jezusie, w pełni je rozumiemy, ponieważ są one sformułowane w naszym wspólnym języku teologicznym<sup>17</sup>. Jeśli chodzi o odmienność Żydów i chrześcijan, to żydowski myśliciel zauważa: „Ta wielka różnica pozostanie pomiędzy nami aż do samego końca historii, aż Królestwo Boże zostanie w pełni i ostatecznie ustanowione na ziemi. Bez tego, co wspólne, nigdy nie moglibyśmy ze sobą rozmawiać – ani pozytywnie, ani negatywnie. Moglibyśmy tylko mówić ponad sobą nawzajem, jak dwaj ludzie, którzy mówią w językach, które nie mają żadnych wspólnych podstawowych słów. Ci dwaj ludzie mogą się do siebie uśmiechać, ale nie mają nic do powiedzenia, zanim nie włączy się tłumacz. Żydzi i chrześcijanie natomiast mogą zacząć mówić do siebie bezpośrednio od samego początku<sup>18</sup>”.

Zamykając swoją wypowiedź, rabin Novak przyznaje: „Deklaracja *Dabru emet* jest potrzebna nam Żydom, ponieważ prawda powinna być wypowiedziana. Prawda nie może zostać wypowiedziana, jeżeli przed nami nie ma kogoś, kto chce usłyszeć tę prawdę i może ją zrozumieć, gdy jest wypowiedziana z szacunkiem. Gdy, jak stwierdza werset Pisma, człowiek mówi prawdę każdy z bliźnim swoim, wtedy – jak jest mowa dalej – możemy mieć «prawdę» (*emet*), a «sprawiedliwy pokój» (*mishpat shalom*) zapanuje wszędzie tam, gdzie żyjemy<sup>19</sup>”.

Przechodząc do komentarzy strony katolickiej, zwrócę uwagę na głosy Michała Czajkowskiego i Waldemara Chrostowskiego. Pierwszy

<sup>17</sup> D. Novak, *Dlaczego deklaracja „Dabru emet” jest potrzebna Żydom*.

<sup>18</sup> D. Novak, *Dlaczego deklaracja „Dabru emet” jest potrzebna Żydom*.

<sup>19</sup> D. Novak, *Dlaczego deklaracja „Dabru emet” jest potrzebna Żydom*.

z teologów porównuje żydowskie oświadczenie do soborowej deklaracji *Nostra aetate*. Stwierdza: „Nadszedł czas, by Żydzi zastanowili się, co judaizm ma teraz mówić o chrześcijaństwie – czytamy w bezprecedensowej w dwutysiącletniej historii stosunków chrześcijańsko-żydowskich deklaracji *Dabru emet* (oczywiście, były już oświadczenia żydowskie indywidualne i nawet grupowe, ale nie tej wagi teologicznej i nie tej rangi personalnej). Jest to dokument przeznaczony dla Żydów (tak jak soborowa deklaracja *Nostra aetate* była dla katolików), ale jako chrześcijanie zaglądamy Żydom przez ramię: jak oni nas malują? co też oni o nas myślą? Jako «pierwszy krok» zaproponowali osiem stwierdzeń na temat wzajemnego odnoszenia się do siebie Żydów i chrześcijan. Większość z tych stwierdzeń wydaje się oczywista, chociaż nie dla wszystkich Żydów i chrześcijan: ten sam Bóg, ta sama Biblia, prawo do Ziemi Izraela, zasady moralne Tory, konieczność Bożego zbawienia, brak zagrożenia religijnym synkretyzmem i asymilacją, wspomniana już współpraca na rzecz sprawiedliwości i pokoju. Znamy to wszystko z dokumentów kościelnych”<sup>20</sup>.

Czajkowski zwraca uwagę na naszą, czyli chrześcijańską, potrzebę tego dokumentu. „Chrześcijanom była i jest potrzebna deklaracja *Dabru emet* jako odpowiedź na dobrą wolę, skrucę, wysiłki tylu chrześcijan i ich Kościołów, wysiłki czynione przez chrześcijan, by wyrazić szacunek dla judaizmu. Odpowiedź nie tylko moralna i religijna, ale także teologiczna. Jesteśmy zbyt głęboko i mocno spleceni z sobą w samych korzeniach, żeby nam wystarczała kurtuazja i tolerancja. Deklaracja – tak jak kiedyś *Nostra aetate* ze strony katolickiej – staje się podstawą nowej, obiektywnej żydowskiej teologii chrześcijaństwa”<sup>21</sup>.

Jaki sens ma ta deklaracja dla obu stron? *Dabru emet* „można potraktować nie tylko jako odpowiedź na przemiany wśród chrze-

<sup>20</sup> M. Czajkowski, *Dlaczego deklaracja „Dabru emet” jest potrzebna chrześcijanom*, „Więź” 2001, nr 8(514), <https://wiesz.pl/2001/01/01/1272-dlaczego-deklaracja-dabru-emet-jest-potrzebna-chrzescijanom/> (dostęp: 07.08.2025).

<sup>21</sup> M. Czajkowski, *Dlaczego deklaracja „Dabru emet” jest potrzebna chrześcijanom*.

ścijan, na dramatyczną, bezprecedensową zmianę w stosunkach żydowsko-chrześcijańskich, ale także jako żydowskie odwzajemnienie tego, co się u nas dokonało i dokonuje. Mówił o tym przed laty rabin Byron Sherwin w wywiadzie dla «Więzi», że odwzajemnienie idzie dalej i głębiej niż odpowiedź, bo oznacza, iż także w Żydzie coś się zmieniło lub winno się zmienić. Chodzi przede wszystkim o bardziej pozytywne spojrzenie na chrześcijaństwo, na jego wiarę, na jego rolę w historii zbawienia, np. w tym zdaniu deklaracji: my, jako żydowscy teologowie, cieszymy się, że poprzez chrześcijaństwo setki milionów ludzi weszło w związki z Bogiem Izraela<sup>22</sup>.

Dla polskiego teologa i ekumenisty kluczowe zdania żydowskiego dokumentu zapisane zostały w numerze szóstym. Wskazują one na teologiczną symetrię. Czajkowski komentuje je w następujący sposób: „Chcę wreszcie wrócić do najważniejszego dla mnie i chyba najbardziej potrzebnego chrześcijanom dobrej woli stwierdzenia deklaracji: Chrześcijanie poznają Boga i służą Mu poprzez Jezusa Chrystusa i tradycję chrześcijańską. Tak jak Żydzi poznają Boga i służą Mu poprzez Torę i tradycję żydowską. Pełna symetria! Chodzi nie tylko o ważne i odważne użycie tytułu mesjańskiego Jezusa: «Chrystus» – nie jest to uznanie przez autorów deklaracji Jezusa jako Mesjasza, ale po prostu opis wiary chrześcijańskiej. Chodzi przede wszystkim o to, że chrześcijaństwo, traktowane nieraz przez Żydów jako bałwochwalstwo, zostaje uznane za prawomocną drogę do Boga Izraela. Czyż więc istnieją dwie równoległe drogi zbawienia – przez chrześcijaństwo i przez judaizm? Jako chrześcijanie wierzymy, że droga do zbawienia prowadzi zawsze i dla wszystkich przez Jezusa Chrystusa, że On jest jedynym Pośrednikiem Bożego zbawienia. Ale to nie znaczy, że np. Żyd musi uznać w Nim Zbawiciela, aby być zbawionym (wtedy stałby się chrześcijaninem, z czego się zawsze cieszymy). A więc: zbawienie przez Chrystusa, ale na różne sposoby. Teologia chrześcijańska nie bardzo jeszcze potrafi opisać tę rzeczywistość poza dość ogólnym stwierdze-

<sup>22</sup> M. Czajkowski, *Dlaczego deklaracja „Dabru emet” jest potrzebna chrześcijanom.*

niem. Pojawia się tu zatem wielkie wyzwanie dla chrześcijańskiej teologii judaizmu<sup>23</sup>. Dlatego „z chrześcijańskiego punktu widzenia bardzo istotne jest zatem uznanie przez żydowskich teologów religijnego znaczenia chrześcijaństwa. Dodajmy też, że z drugiej strony chrześcijaństwo lepiej rozumie siebie, własną wiarę, nadzieję i miłość, w świetle judaizmu, w świetle jego wiary, nadziei i miłości. A także wtedy, kiedy zobaczy, jak Żydzi nań patrzą, także w tej deklaracji”<sup>24</sup>.

Według Chrostowskiego<sup>25</sup> *Dabru emet* „nie jest to oświadczenie «religijnych przywódców żydowskich». Rabinowie nie są przywódcami religijnymi w takim znaczeniu, jak sądzi przeciętny chrześcijanin. Są nauczycielami wiernych, ale i ta ich rola jest w dużej mierze ograniczona. Trzeba mieć ponadto na uwadze fakt, że żydowskie życie religijne obejmuje cztery zasadnicze nurty: ortodoksyjny, reformowany, konserwatywny i rekonstrukcjonistyczny, wraz z ich różnymi odcieniami i niuansami. Wśród sygnatariuszy tego dokumentu dominuje jeden nurt, a mianowicie judaizm reformowany, natomiast jeśli chodzi o rabinów ortodoksyjnych liczba sygnatariuszy wynosi kilku bądź kilkunastu, podczas gdy to przecież oni są najbardziej reprezentatywni dla religijnego życia żydowskiego”<sup>26</sup>.

Zdaniem Chrostowskiego syntetyczne „oświadczenie grupy rabinów trzeba ocenić jako wydarzenie bardzo ważne, długo oczekiwane przez chrześcijan i najbardziej potrzebne samym Żydom. Jego doniosłość i siła oddziaływania polegają na tym, że w dużej mierze ma ono charakter religijny i teologiczny, podczas gdy strona żydowska na ogół stara się prowadzić dialog z Kościołem i chrześcijanami na płaszczyźnie społecznej i politycznej. Idzie w tym za wskazaniem, którego udzielił

<sup>23</sup> M. Czajkowski, *Dlaczego deklaracja „Dabru emet” jest potrzebna chrześcijanom*.

<sup>24</sup> M. Czajkowski, *Dlaczego deklaracja „Dabru emet” jest potrzebna chrześcijanom*.

<sup>25</sup> W. Chrostowski, *Żydowskie oświadczenie „Dabru Emet” na temat chrześcijan i chrześcijaństwa (10 IX 2000) z perspektywy katolickiej i polskiej*, „Collectanea Theologica” 2001, t 71, nr 2, s. 41–58.

<sup>26</sup> W. Chrostowski, *Żydowskie oświadczenie „Dabru Emet” na temat chrześcijan i chrześcijaństwa...*, s. 43.

rabin Joseph Soloveitchik, uznawany przez Żydów ortodoksyjnych za autorytet, który w połowie lat 60. XX w., gdy podjęto pierwsze zinstytucjonalizowane próby kontaktów chrześcijańsko-żydowskich, wprawdzie dopuścił wspólne przedsięwzięcia o charakterze społecznym, ale – idąc po linii tradycyjnego podejścia – zabronił Żydom teologicznych kontaktów z chrześcijanami. Tymczasem, wbrew rozpowszechnianej także przez niektórych chrześcijan tezie o tzw. asymetrii dialogu, dialog religijny jest potrzebny wyznawcom judaizmu nie mniej niż chrześcijanom. Oświadczenie stanowi zatem ważny przyczynek do wypracowania nowej żydowskiej teologii chrześcijaństwa, która powinna rozwijać się równolegle z wysiłkami na rzecz wypracowania nowej chrześcijańskiej teologii judaizmu. Jest to z pewnością krok w dobrym kierunku, ale takich kroków trzeba wykonać znacznie więcej. Najistotniejsze jest to, żeby oświadczenie nie stało się dokumentem wyłącznie «na eksport», czytany i rozważany przez chrześcijan, lecz zostało rozpropagowane, przyswojone i przedyskutowane przede wszystkim we wspólnotach żydowskich. Nie będzie to zadanie łatwe. Od tego, czy się urzeczywistni, zależy jednak postępek we wzajemnych kontaktach»<sup>27</sup>.

Warszawski biblista, podejmując systematyczną analizę żydowskiego oświadczenia, zwraca uwagę na kilka istotnych stwierdzeń. Odnosząc się do słów wprowadzenia do dokumentu, przypomina inną strukturę obu religii i w związku z tym obowiązywalność samego oświadczenia. „Rabini, którzy podpisali oświadczenie, zabierają głos wyłącznie we własnym imieniu. W dialogu katolicko-żydowskim istnieje znamieny paradoks. Struktura katolicyzmu jest pionowa. Upraszczając nieco, wygląda tak: papież, biskupi, kapłani, wierni. To, czego uczy papież, obowiązuje biskupów, kapłanów i wiernych, przy czym duchowieństwo ma szczególny obowiązek troski o przekazywanie i strzeżenie depozytu wiary oraz całości nauczania papieskiego. Po stronie żydowskiej istnieje struktura pozioma – nie ma odpowiedni-

<sup>27</sup> W. Chrostowski, *Żydowskie oświadczenie „Dabru Emet” na temat chrześcijan i chrześcijaństwa...*, s. 57–58.

ków papieża, biskupów, kapłanów i wiernych. Znowu upraszczając nieco, można powiedzieć, że głos wiodący mają rabin, ale jeżeli zachowanie i poglądy jakiegoś rabina nie odpowiadają wiernym, wśród których pracuje, ci zrywają z nim kontrakt i rabin traci pracę. Zatem to, co powie jeden rabin, może być i rzeczywiście bywa kwestionowane bądź odrzucane przez innych. Po stronie katolickiej od II Soboru Watykańskiego istnieje swoisty obowiązek dialogu z Żydami i judaizmem. Czegoś takiego nie ma po stronie żydowskiej. Udział w spotkaniach międzyreligijnych biorą konkretni rabin, co wcale nie oznacza zaangażowania religii żydowskiej jako takiej. Zatem i wypowiadając się na te tematy, rabin czynią to prywatnie, zaś ich stanowisko może być przyjęte lub odrzucone przez resztę współwyznawców<sup>28</sup>. Chrostowski zwraca uwagę na specyfikę współczesnego judaizmu, który jest polimorficzny i zdecentralizowany. Odnosząc to do dokumentu, zauważa: „wyłożony w nim punkt widzenia może być przyjęty i podzielany przez innych Żydów, albo nie. Judaizm ortodoksyjny nie jest włączony w dialog chrześcijańsko-żydowski ani takiego dialogu w zasadzie nie chce. Zatem w naszym nastawieniu i postępowaniu nie powinno być fałszywego irenizmu, jakoby strona żydowska widziała i realizowała powinność dialogu tak samo jak katolicka. Tak nie jest! Oświadczenie wydane w Baltimore uzewnętrznia otwartą postawę około dwustu rabinów, którzy je podpisali. Ale w gruncie rzeczy dialog Kościoła z judaizmem jako takim nie istnieje. To, z czym mamy do czynienia, to dialog z jak dotąd wciąż nielicznymi Żydami, którzy podejmują (na ogół akademickie) kontakty z chrześcijanami. Inaczej jest po stronie katolickiej: w sytuacji, gdy ktoś żadnego dialogu nie chce, musi odnieść swoją postawę i własną katolicką tożsamość do nauczania Ojca Świętego, a zatem przemyśleć swe miejsce w Kościele”<sup>29</sup>.

<sup>28</sup> W. Chrostowski, *Żydowskie oświadczenie „Dabru Emet” na temat chrześcijan i chrześcijaństwa...*, s. 47.

<sup>29</sup> W. Chrostowski, *Żydowskie oświadczenie „Dabru Emet” na temat chrześcijan i chrześcijaństwa...*, s. 47–48.

Analizując poszczególne punkty oświadczenia, polski biblista wydobywa z nich kluczowe wątki i osadza je w szerokiej perspektywie historyczno-biblijnej. Komentując numer pierwszy („Żydzi i chrześcijanie czczą tego samego Boga”), stwierdza, że „zostało w nich powiedziane coś bardzo ważnego, chociaż z przeciętnej perspektywy chrześcijańskiej nowość nie jest tak bardzo widoczna”<sup>30</sup>. Chodzi mianowicie o podkreślenie, że chrześcijanie nie są bałwochwalcami. „Dotąd nie zdarzyło się jednak, abyśmy usłyszeli od Żydów, że chrześcijanie są ich «młodszymi braćmi» i takiej sugestii nie ma również w tym oświadczeniu. Ważne jednak, iż podpisani pod nim teologowie żydowscy stwierdzają, że chrześcijanie nie są bałwochwalcami, czyli nie ma sprzeczności między wiarą w Boga w Trójcy Świętej Jedyne-go a wiarą w Jedyne-go Boga Izraela. Cenne jest też uznanie, którego elementy pojawiały się wcześniej w nauczaniu niektórych wielkich rabinów, że dzięki chrześcijaństwu mnóstwo ludzi nawiązało więzi z Bogiem”<sup>31</sup>. W numerze drugim autorzy oświadczenia przyznają, że „Żydzi i chrześcijanie uważają za autorytet tę samą księgę”. Według Chrostowskiego akcent położony pod koniec tego numeru na różnice w interpretacji Biblii jest szczególnie ważny. Zauważa on: „Truizmem jest stwierdzenie, że Biblia nas łączy, a zarazem dzieli. Księgi święte Żydów (stanowiące również kanon protestancki) to Biblia Hebrajska, na którą składają się trzy zbiory: *Tora* (czyli Pięcioksiąg Mojżesza), *Nebiim* (tzw. Prorocy pierwsi, czyli Joz, Sdz, 1 i 2 Sm, 1 i 2 Krl, oraz tzw. Prorocy późniejsi, czyli Iz, Jr, Ez i dwunastu Proroków Mniejszych) i *Ketubim* (czyli tzw. Pisma). Pierwsze litery poszczególnych zbiorów – t, n, k – z dodaniem pierwszej samogłoski alfabetu utworzyły nazwę *Tanak*. Kanon katolicki i prawosławny, oparty na *Septuagincie*, nazywanej też Biblią Grecką, obejmuje ponadto tzw. księgi deuterokano-

<sup>30</sup> W. Chrostowski, *Żydowskie oświadczenie „Dabru Emet” na temat chrześcijan i chrześcijaństwa...*, s. 48.

<sup>31</sup> W. Chrostowski, *Żydowskie oświadczenie „Dabru Emet” na temat chrześcijan i chrześcijaństwa...*, s. 48.

niczne, głównie napisane bądź zachowane w języku greckim. Bardziej jednak niż o różnicę ilościową chodzi o fundamentalną różnicę jakościową, wynikającą z uznania bądź nieuznania Jezusa za Mesjasza. Nawet gdy czytamy te same księgi, czytamy je zupełnie inaczej, ponieważ Żydzi czytają Biblię Hebrajską przez pryzmat nauczania rabinów i długiej pobiblijnej tradycji żydowskiej, natomiast chrześcijanie czytają Stary Testament przez pryzmat osoby i dzieła zbawczego Jezusa Chrystusa oraz długiej tradycji Kościoła<sup>32</sup>. Według Chrostowskiego „nie jest [...] tak, iż Stary Testament jest czytany przez Żydów bez Jezusa Chrystusa, zaś przez chrześcijan z wiarą w Niego. Sprawa jest bardziej złożona. W żydowskim spojrzeniu na Biblię Hebrajską znajduje bowiem wyraz dawne i obecne odrzucenie Jezusa jako Mesjasza, a także utrwalone przez wieki antychrześcijańskie i antykościelne stereotypy i uprzedzenia. Są one obecne w źródłach pisanych i w tradycji ustnej, której oddziaływanie jest jeszcze głębsze i silniejsze. Trzeba nadmienić, że w chrześcijańskim czytaniu i objaśnianiu Biblii znajdują wyraz rozmaite stereotypy i uprzedzenia antyżydowskie, co tym bardziej utrudnia wspólne czytanie i objaśnianie ksiąg świętych. Tylko wtedy, gdy będzie się otwarcie mówić o obydwu stronach zjawiska nieufności, można będzie częściej i owocniej sięgać wspólnie po Biblię Hebrajską i nawzajem się nią ubogacać. Nie przeciwko sobie, nawet nie tylko obok siebie, ale razem. Najbardziej otwarci na kontakty z chrześcijanami przedstawiciele strony żydowskiej wykazują jednak ogromną powściągliwość, która jest wyraźnie widoczna w zdaniu zamykającym ten akapit. Podobna powściągliwość istnieje również po stronie katolickiej<sup>33</sup>.”

Kolejny numer dokumentu dotyczy respektowania przez chrześcijan żydowskiego prawa do Ziemi Izraela. Ten fragment oświad-

---

<sup>32</sup> W. Chrostowski, *Żydowskie oświadczenie „Dabru Emet” na temat chrześcijan i chrześcijaństwa...*, s. 49.

<sup>33</sup> W. Chrostowski, *Żydowskie oświadczenie „Dabru Emet” na temat chrześcijan i chrześcijaństwa...*, s. 49–50.

czenia według warszawskiego biblisty „jest jednym z najważniejszych w całym oświadczeniu i z chrześcijańskiej perspektywy powinien stać się przedmiotem głębokiej refleksji”<sup>34</sup>. Biblista komentuje go w następujący sposób: „W Izraelu Żydzi są większością i powinni przestrzegać praw tamtejszych mniejszości, jakich gdzie indziej domagają się dla siebie. Chrześcijanie rozumieją żydowskie roszczenia do ziemi Izraela, widzą też je jako zakorzenione w Biblii, ale nie mogą przyłączyć się do tych awanturniczych i gotowych na wszystko ekstremistów żydowskich, którzy traktują ludność palestyńską jak np. przeznaczonych do wytępienia Kananejczyków. Religijna tradycja żydowska postuluje sprawiedliwość dla nie-Żydów, a zatem Izraelczycy powinni dać przykład przestrzegania podstawowego przykazania sprawiedliwości. Tylko w ten sposób można budować pokój na Bliskim Wschodzie. Model dialogu i traktowania, jakiego w różnych krajach świata Żydzi domagają się dla siebie, powinien być odwzorowywany i urzeczywistniany w państwie żydowskim wobec chrześcijan, muzułmanów i wszystkich innych ludzi. Jeżeli my, chrześcijanie europejscy, nie będziemy o tym głośno mówić, nasi bracia i siostry na Bliskim Wschodzie mogą słusznie czuć się przez nas zdradzeni i opuszczeni. Nawijając dialog z Żydami i judaizmem, mamy obowiązek uważnego wsłuchiwania się w głos Kościołów chrześcijańskich Bliskiego Wschodu. Niestety, ich wypowiedzi i apele są pomijane milczeniem i zagłuszane, co dotyczy także środków masowego przekazu w Polsce. Znamy i szanujemy żydowskie prawo do ziemi Izraela, ale znamy i uznajemy również prawa innych ludzi do zamieszkiwania i sprawiedliwego traktowania na terenie Palestyny”<sup>35</sup>.

Numer czwarty oświadczenia dotyczy zasad moralnych Tory, które przyjmują zarówno Żydzi, jak i chrześcijanie. Według Chrostow-

---

<sup>34</sup> W. Chrostowski, *Żydowskie oświadczenie „Dabru Emet” na temat chrześcijan i chrześcijaństwa...*, s. 50.

<sup>35</sup> W. Chrostowski, *Żydowskie oświadczenie „Dabru Emet” na temat chrześcijan i chrześcijaństwa...*, s. 52.

skiego „trzeba ze wszech miar starać się, aby obie strony współdziałały ze sobą w skutecznej realizacji tego typu postulatów”<sup>36</sup>. I dodaje: „pilnym zadaniem są wspólne wysiłki na rzecz poszanowania życia ludzkiego, ale pod tym względem strona żydowska tylko sporadycznie podejmuje współpracę z chrześcijanami”<sup>37</sup>.

W kolejnym numerze pada twierdzenie dotyczące źródeł nazizmu. Autorzy deklaracji podkreślają, że nie był on fenomenem chrześcijańskim. „To znowu jeden z najważniejszych punktów oświadczenia, mający kapitalne znaczenie dla obustronnych stosunków. Znając dotychczasowe poglądy i nastawienie strony żydowskiej trzeba przyznać, że w zdaniach «nazizm nie był zjawiskiem chrześcijańskim» oraz «nazizm jako taki nie był nieuniknionym rezultatem chrześcijaństwa» autorzy tego dokumentu wykazali niemałą odwagę”<sup>38</sup>.

Numer szósty deklaracji dotyczy istniejącej różnicy między Żydami a chrześcijanami. Autorzy dokumentu stwierdzają, że nie może być przewyciężona siłami ludzkimi. Chrostowski uważa, że w tym numerze chodzi o popularną wśród Żydów teorię dwóch dróg zbawienia. „Na początku XX w. dał jej wyraz Franz Rosenzweig wygłaszając pogląd, że chrześcijanie zmierzają do Ojca przez Syna, natomiast Żydzi nie potrzebują Syna, bo zawsze byli i pozostają z Ojcem. Ta sugestywna formuła, przejęta i rozpowszechniana przez niektórych irenicznie usposobionych teologów chrześcijańskich, zupełnie bagatelizuje fakt tożsamości i posłannictwa Jezusa Chrystusa. W takim ujęciu Jezus Chrystus byłby potrzebny wszystkim, z wyjątkiem Żydów, którzy mogą, a nawet powinni obejść się bez Niego oraz Jego zbawczego dzieła. Strona żydowska twierdzi, że u podłoża nieufności wobec dialogu z Kościołem i chrześcijanami stają obawy przed nawra-

<sup>36</sup> W. Chrostowski, *Żydowskie oświadczenie „Dabru Emet” na temat chrześcijan i chrześcijaństwa...*, s. 52.

<sup>37</sup> W. Chrostowski, *Żydowskie oświadczenie „Dabru Emet” na temat chrześcijan i chrześcijaństwa...*, s. 53.

<sup>38</sup> W. Chrostowski, *Żydowskie oświadczenie „Dabru Emet” na temat chrześcijan i chrześcijaństwa...*, s. 53.

caniem Żydów. Tymczasem nie brakuje oznak rosnącej aktywności żydowskiej, której skutkiem jest zwiększająca się liczba konwertytów z chrześcijaństwa na judaizm<sup>39</sup>. Zdaniem warszawskiego teologa ten punkt *Dabru emet* należy zestawić z deklaracją *Dominus Iesus*, która przypomina o jedyności i powszechności zbawienia (nr 14–15). Ponadto, „mając na względzie fakt zasadniczej różnicy między judaizmem a chrześcijaństwem, tym większego znaczenia nabierają – niestety nadal tylko sporadyczne – wspólne inicjatywy modlitewne, w których wyznawcy obu religii modlą się nie tylko obok siebie, lecz wspólnie. Tam, gdzie ludzkie siły zawodzą, niezbędne jest poleganie na Bogu i Jego woli jednania ze sobą wszystkich ludzi<sup>40</sup>”.

W numerze siódmym autorzy przypominają, że pomimo nowych stosunków między Żydami a chrześcijanami nie mogą osłabnąć żydowskie praktyki religijne. Punkt ten oznacza, że Żydzi troszczą się o swoją tożsamość. „W dobrze pojętym dialogu każda ze stron powinna być sobą<sup>41</sup>”.

Ostatni numer dokumentu zostaje poświęcony wspólnej trosce o sprawiedliwość i pokój. Zdaniem Chrostowskiego „skuteczność wspólnego świadczenia o Bogu oraz nawiązanego dialogu można poznać po owocach działań na rzecz sprawiedliwości i pokoju. Z katolickiej perspektywy wiele cennych inspiracji do tych poczynań znajduje się w nauczaniu Jana Pawła II, zwłaszcza w ogłaszanym corocznie orędziu na obchodzony 1 stycznia Światowy Dzień Pokoju<sup>42</sup>”.

Wszyscy komentatorzy dokumentu zwracają uwagę na jego wartość, akcentując odwagę twórców i głębię oświadczenia. Wskazują

---

<sup>39</sup> W. Chrostowski, *Żydowskie oświadczenie „Dabru Emet” na temat chrześcijan i chrześcijaństwa...*, s. 55–56.

<sup>40</sup> W. Chrostowski, *Żydowskie oświadczenie „Dabru Emet” na temat chrześcijan i chrześcijaństwa...*, s. 56.

<sup>41</sup> W. Chrostowski, *Żydowskie oświadczenie „Dabru Emet” na temat chrześcijan i chrześcijaństwa...*, s. 56.

<sup>42</sup> W. Chrostowski, *Żydowskie oświadczenie „Dabru Emet” na temat chrześcijan i chrześcijaństwa...*, s. 57.

jednak na problem obowiązywalności tekstu. Deklaracja jest głosem wybranych rabinów, nie całego judaizmu, który nie posiadając struktury scentralizowanej, dzieli się na szereg odłamów i nie ma takiego organu jak Sanhedryn, który by reprezentował wszystkich Żydów.

Obok deklaracji *Dabru emet* środowiska żydowskie w roku 2017 wydały dokument zatytułowany *Między Jerozolimą a Rzymem. Refleksje z okazji 50-lecia „Nostra Aetate”*<sup>43</sup>. Składa się on z czterech części, w których oprócz wstępu (preambuła), znajdują się: nawiązanie do soborowej Deklaracji wskazujące na zmianę perspektywy, syntetycznie ujęta historia posoborowych relacji, a także oficjalny głos rabinów, będący kluczową częścią dokumentu.

W preambule autorzy dokumentu doceniają zaangażowanie katolików i pomoc udzielaną Żydom w minionych wiekach. Stwierdzają: „Podczas tego tysiąclecia, nawet w tych bardzo ciemnych czasach, pojawiły się heroiczne postawy – synów i córek Kościoła katolickiego, zarówno świeckich i duchownych – którzy walczyli z prześladowaniem Żydów, pomagając im w najtrudniejszych chwilach. Z końcem II Wojny Światowej, w krajach Europy Zachodniej zaczęła się wyłaniać nowa era pokojowego współistnienia i akceptacji, budowania mostów i tolerancji, w którą zaangażowało się wiele chrześcijańskich denominacji. Wiara wspólnot przewartościowała ich historyczne obiekty wobec innych, a zapoczątkowała dekady owocnego współdziałania i współpracy. Ponadto, chociaż my, Żydzi, osiągnęliśmy polityczną wolność już wiek lub dwa wcześniej, nadal nie byliśmy tak naprawdę zaakceptowani jako równi, jako pełnoprawni członkowie narodów, w których żyliśmy. W następstwie Szoah, żydowska emancypacja w Diasporze, tak jak prawo Żydów do suwerenności narodowej w naszym własnym kraju, w końcu stała się oczywista i naturalna.

---

<sup>43</sup> *Between Jerusalem and Rome. Reflections on 50 Years of “Nostra Aetate”*, Conference of European Rabbis, Rabbinical Council of America, Jerusalem Chief Rabbinate’s Commission for Dialogue with the Holy See, [https://rabbis.org/pdfs/Rome\\_and\\_Jerusalem.pdf](https://rabbis.org/pdfs/Rome_and_Jerusalem.pdf) (dostęp: 12.08.2025).

Przez ostatnie siedem dekad żydowskie wspólnoty i duchowi przywódcy stopniowo analizowali relacje judaizmu z członkami i przywódcami innych wspólnot wyznaniowych<sup>44</sup>.

Nawiązując do soborowej Deklaracji, autorzy dokumentu przyznają, że Kościół katolicki „rozpoczął proces przyglądania się swojemu wnętrzu, dzięki któremu coraz bardziej oczyszczał swoją doktrynę z wrogości wobec Żydów, umożliwiając przez to wzrost ufności i zaufania między naszymi wspólnotami wiary”<sup>45</sup>. Szczególną nadzieję budzi „najbardziej skoncentrowane, konkretne i dla Kościoła najbardziej dramatyczne twierdzenie *Nostra Aetate*, które uznaje, że żaden Żyd, który nie był bezpośrednio i osobiście zaangażowany w Ukrzyżowanie, nie ponosi za to odpowiedzialności”<sup>46</sup>. Ponadto soborowy dokument potwierdza „boskie wybranie Izraela oraz określa je «Darem Boga», który nigdy nie zostanie zabrany (cofnięty)”<sup>47</sup>, ponieważ Bóg nie cofa swoich darów i swojego powołania. Według rabinów zdanie, w którym ojcowie soborowi stwierdzają, że „nie należy przedstawiać Żydów, jako odrzuconych ani jako przeklętych przez Boga”<sup>48</sup>, jest również szczególnie ważne. W mniemaniu żydowskich teologów *Nostra aetate* „utorowała drogę do ustanowienia pełnych stosunków dyplomatycznych między Watykanem a Państwem Izrael w 1993 roku. Poprzez utworzenie tych relacji, Kościół katolicki pokazał, iż naprawdę odrzucił obraz Żydów, jako narodu skazanego na wędrowkę aż do Ostatecznego Przyjścia”<sup>49</sup>. W kolejnych zdaniach tej części dokumentu rabini wymieniają papieskie inicjatywy skierowane do Żydów. Zwracają uwagę zarówno na osobiste wizyty w synagogach, jak i spotkania dyplomatyczne w Izraelu. Doceniają gesty ostatnich

---

<sup>44</sup> *Between Jerusalem and Rome. Reflections on 50 Years of “Nostra Aetate”.*

<sup>45</sup> *Between Jerusalem and Rome. Reflections on 50 Years of “Nostra Aetate”.*

<sup>46</sup> *Between Jerusalem and Rome. Reflections on 50 Years of “Nostra Aetate”.*

<sup>47</sup> *Between Jerusalem and Rome. Reflections on 50 Years of “Nostra Aetate”.*

<sup>48</sup> *Between Jerusalem and Rome. Reflections on 50 Years of “Nostra Aetate”.*

<sup>49</sup> *Between Jerusalem and Rome. Reflections on 50 Years of “Nostra Aetate”.*

papieży (Jan Paweł II, Benedykt XVI, Franciszek), które nie miały jedynie wymiaru symbolicznego.

W części opisującej prace bilateralnych komisji („Ewaluacja i reewaluacja”) autorzy dokumentu zauważają, że „zmiany w postawie Kościoła i jego nauczaniu są nie tylko szczerze, ale także coraz bardziej zakorzenione, dzięki czemu jesteśmy włączeni w epokę rosnącej tolerancji, wzajemnego poszanowania i solidarności między członkami naszych wyznań”<sup>50</sup> i dodają: „opublikowane deklaracje starannie unikając spraw odnoszących się do fundamentów wiary, dotyczą szerokiego spektrum współczesnych wyzwań społecznych i naukowych, podkreślając wspólne wartości, przy jednoczesnym poszanowaniu różnic między obiema tradycjami wiary. Przyznajemy, że to braterstwo nie może zlikwidować różnic doktrynalnych między nami; winno raczej wzmacniać szczerą wzajemność nastawienia do fundamentalnych wartości, które podzielamy, włączając w to, a nie tylko ograniczając, do szacunku wobec Biblii Hebrajskiej”<sup>51</sup>.

Odnosząc się do różnic teologicznych dzielących Żydów i chrześcijan, rabini z naciskiem podkreślają, że są głębokie: „Podstawowe doktryny chrześcijaństwa koncentrują się na osobie «Jezusa jako Mesjasza» i wcieleniu «Drugiej Osoby Boga Trójcy», tworząc niemożliwe do pokonania oddzielenie od judaizmu. Historia martyrologii żydowskiej w chrześcijańskiej Europie jest tragicznym świadectwem pobożności i wytrwałości, z jaką Żydzi przeciwstawiali się wierzeniom sprzecznym z ich starożytną i wieczną wiarą, która wymaga absolutnej wierności zarówno Torze Pisanej, jak i Ustnej”<sup>52</sup>. Dodają przy tym jednak: „pomimo tych głębokich różnic, niektóre najwyższe autorytetu judaizmu stwierdzają, że chrześcijanie zachowują szczególnie status ponieważ oddają cześć Stworzycielowi Nieba i Ziemi, który wyzwolił Naród Izraela z niewoli egipskiej, a Który sprawuje swoją opatrzność

<sup>50</sup> *Between Jerusalem and Rome. Reflections on 50 Years of “Nostra Aetate”.*

<sup>51</sup> *Between Jerusalem and Rome. Reflections on 50 Years of “Nostra Aetate”.*

<sup>52</sup> *Between Jerusalem and Rome. Reflections on 50 Years of “Nostra Aetate”.*

nad całym stworzeniem”<sup>53</sup>. Przypominają równocześnie: „różnice doktrynalne są zasadnicze i nie mogą zostać poddane debacie czy negocjacom; ich znaczenie i ważność przynależą jedynie wewnętrznym rozważaniom poszczególnych wspólnot wyznaniowych. Judaizm kreśli swój szczególny charakter, wywodząc go z Tradycji, wracając do dni chwalebnych Proroków oraz wyjątkowego Objawienia na Synaju, pozostając na zawsze wiernym wobec zasad, praw i wiecznych nauk”<sup>54</sup>. Ten punkt rabini puentują stwierdzeniem: „Różnice wyznaniowe nie stoją i nie mogą stać na drodze naszej pokojowej współpracy na rzecz poprawy naszego wspólnego świata i życia dzieci Noego. Dla tego celu konieczne jest, by nasze wspólnoty wyznaniowe kontynuowały te spotkania i poznawały siebie nawzajem, zdobywając wzajemne zaufanie”<sup>55</sup>. Autorzy dokumentu doceniają zatem wagę spotkań bilateralnych i prowadzony dialog z Kościołem katolickim. Mimo zasadniczych i w ich rozumieniu niepokonalnych różnic, należy zachować otwartość na dialogiczne inicjatywy.

Dokument *Między Jerozolimą a Rzymem* zamyka deklaracja akcentująca różnice i podobieństwa między judaizmem i chrześcijaństwem, przypominająca o dwudziestowiecznej zagładzie Żydów oraz apelująca o wspólny wysiłek na rzecz pokoju, a także o zwalczanie antysemityzmu. Przytaczam ją w całości:

Mimo niemożliwych do pogodzenia różnic teologicznych, my Żydzi widzimy katolików jako naszych partnerów, bliskich sojuszników, przyjaciół i braci w naszym wspólnym dążeniu do lepszego świata błogosławionego pokojem, sprawiedliwością społeczną i bezpieczeństwem. Rozumiemy naszą żydowską misję zawierającą bycie światłem dla narodów, która zobowiązuje nas do przyczynienia się, by ludzkość doceniła świętość, moralność i pobożność. Zachodni świat rozwija się coraz bardziej i coraz mocniej sekularyzuje, porzucając wiele wartości moralnych wspólnych dla Żydów i chrześcijan.

<sup>53</sup> *Between Jerusalem and Rome. Reflections on 50 Years of “Nostra Aetate”*.

<sup>54</sup> *Between Jerusalem and Rome. Reflections on 50 Years of “Nostra Aetate”*.

<sup>55</sup> *Between Jerusalem and Rome. Reflections on 50 Years of “Nostra Aetate”*.

Wobec tego stanu rzeczy wolność religijna jest coraz bardziej zagrożona siłami zarówno sekularyzmu jak i ekstremizmu religijnego. Dlatego szczególnie dążymy do partnerstwa ze wspólnotą katoliczką, oraz powszechnie z innymi wspólnotami wyznaniowymi, aby zapewnić przyszłość wolności religijnej, pobudzić zasady moralne naszych wyznań, zwłaszcza dotyczące świętości życia i znaczenia tradycyjnej rodziny, ale także do „kultywowania moralnego i religijnego sumienia społeczeństwa”. Jedną z lekcji Szoah jest zobowiązanie, zarówno dla Żydów, jak i dla nie-Żydów, do zwalczania antysemityzmu w szczególności, zwłaszcza w świetle jego ponownego wzrostu. Te nauki należy wyrazić zarówno w edukacji, jak i w obszarze prawa wszystkich narodów, bez kompromisów. Ponadto, jako ludzie, którzy cierpieli z powodu prześladowań i ludobójstwa w całej naszej historii, jesteśmy bardzo świadomi realnego niebezpieczeństwa grożącego wielu chrześcijanom na Bliskim Wschodzie i gdzie indziej; są prześladowani, zagrożeni przemocą i śmiercią z rąk osób, które na próżno powołują się na Imię Boga w swojej przemocy i terroryzmie. Niniejszym potępiamy wszelką przemoc wobec jakiejkolwiek osoby ze względu na jej przekonania czy religię. Podobnie potępiamy wszelkie akty wandalizmu, bezmyślnej destrukcji i bezczeszczenia świętych miejsc wszystkich religii. Apelujemy do Kościoła, aby dołączył do nas w pogłębianiu naszej walki przeciwko nowemu barbarzyństwu naszego pokolenia, mianowicie radykalnym odłamom Islamu, które zagrażają naszej globalnej społeczności i nie oszczędzają wielu umiarkowanych muzułmanów. Zagraża ono ogólnemu światowemu pokojowi, a chrześcijańskim i żydowskim wspólnotom w szczególności. Wzywamy wszystkich ludzi dobrej woli, by połączyli swoje siły do walki z tym złem. Pomimo głębokich różnic teologicznych, katolicy i Żydzi dzielą wspólną wiarę w Boskie pochodzenie Tory i ostateczne odkupienie, a teraz także potwierdzają, że religie muszą korzystać z moralnego zachowania i religijnej edukacji – nie wojny, przymusu czy presji społecznej – do oddziaływania i inspirowania. Zazwyczaj powstrzymujemy się od wyrażania oczekiwań dotyczących doktryn innych wspólnot wyznaniowych. Jednak, niektóre rodzaje doktryn powodują prawdziwe cierpienie; [mamy na myśli] te chrześcijańskie doktryny, rytuały i nauki, które wyrażają negatywne nastawienie do Żydów i judaizmu, w ten

sposób inspirując do pielęgnowania antysemityzmu. Dlatego, aby rozszerzyć polubowne relacje i wspólne dzieła kultywowane między katolikami i Żydami jako rezultat *Nostra aetate*, wzywamy wszystkie chrześcijańskie denominacje, które jeszcze tego nie uczyniły, do podążenia za przykładem Kościoła katolickiego i usunięcia antysemityzmu z ich liturgii i nauk, zakończenia aktywnych misji wobec Żydów i pracy ręką w rękę w kierunku lepszego świata, z nami – Żydami. Dążymy do pogłębienia naszego dialogu i partnerstwa z Kościołem, w celu wsparcia wspólnego zrozumienia i osiągnięcia celów nakreślonych powyżej. Dążymy do znalezienia dodatkowych dróg, które pozwolą nam wspólnie na udoskonalenie świata: by kroczyć Bożą drogą, by nakarmić głodnych, a nagić przyodzianych, by dać radość sierotom i wdowom, by zapewnić schronienie prześladowanym i uciśnionym, a w ten sposób zasłużyć na Jego błogosławieństwo<sup>56</sup>.

Do żydowskiego dokumentu odniósł się papież Franciszek w dniu jego prezentacji w Watykanie. Stwierdził: żydowskie oświadczenie „nie ukrywa różnic teologicznych istniejących między naszymi tradycjami wiary. Niemniej jednak wyraża ono zdecydowaną wolę ściślejszej współpracy, zarówno teraz, jak i w przyszłości. Wasz dokument skierowany jest do katolików, nazywając ich «partnerami, bliskimi sojusznikami, przyjaciółmi i braćmi w naszym wspólnym dążeniu do lepszego świata, błogosławionego pokojem, sprawiedliwością społeczną i bezpieczeństwem». Dalej czytamy, że «pomimo głębokich różnic teologicznych, katolicy i żydzi dzielą wspólne przekonania», a także «twierdzenie, że religie muszą wykorzystywać moralne postępowanie i wychowanie religijne – a nie wojnę, przymus czy presję społeczną – aby wywierać wpływ i inspirować»<sup>57</sup>. Według Franciszka akcent postawiony na pokój, moralność i wychowanie jest najważniejszy. Papież na koniec wyraził pragnienie zacieśniania więzi i kontynuowania dialogu: „niech

<sup>56</sup> *Between Jerusalem and Rome. Reflections on 50 Years of "Nostra Aetate"*.

<sup>57</sup> Francis, *Address to the Delegation of Rabbis for the Presentation of the Statement „Between Jerusalem and Rome”* (31.08.2017), [https://www.vatican.va/content/francesco/en/speeches/2017/august/documents/papa-francesco\\_20170831\\_delegazione-rabbini.html](https://www.vatican.va/content/francesco/en/speeches/2017/august/documents/papa-francesco_20170831_delegazione-rabbini.html) (dostęp: 12.08.2025).

Wieczny błogosławi i oświeca naszą współpracę, abyśmy razem mogli przyjmować i realizować coraz lepiej Jego plany, «plany dobra, a nie zła», dla «przeszłości i nadziei» (Jr 29, 11)<sup>58</sup>.

Do dokumentu *Między Jerozolimą a Rzymem* odniosła się również dwustronna komisja delegacji Naczelnego Rabinatu Izraela i Komisji Stolicy Apostolskiej ds. Stosunków Religijnych z Żydami na swoim spotkaniu w listopadzie 2017 w Jerozolimie.

Po pierwsze, doceniła wagę samego dokumentu w słowach: „«Między Jerozolimą a Rzymem» jest pierwszym oficjalnym oświadczeniem przywódczych organizacji ortodoksyjnych Żydów na całym świecie, w którym wyrażono uznanie dla tej transformacji i potwierdzono partnerstwo między Kościołem katolickim a narodem żydowskim w walce z plagami przemocy, które dotyczą dzisiejszy świat, oraz we wspólnym działaniu na rzecz lepszego świata dla całej ludzkości”<sup>59</sup>.

Po drugie, wskazała na konieczność współpracy: „wraz z rosnącym uznaniem w świecie żydowskim «strategicznego znaczenia relacji z Kościołem katolickim, a nawet teologicznych i moralnych imperatywów pogłębiania tych wzajemnych relacji, możliwość wspólnej pracy na rzecz ustanowienia Królestwa Niebieskiego na ziemi» staje się naszym wspólnym imperatywem”<sup>60</sup>.

Po trzecie, na kanwie dokumentu komisja dwustronna: „ponownie potępiła instrumentalizację religii do celów przemocy i potwierdziła obowiązek, jaki nakładają na nas nasze religie, aby chronić świętość i godność życia ludzkiego. W tym względzie religia nie może być częścią problemu, ale musi być częścią rozwiązania”<sup>61</sup>.

---

<sup>58</sup> Francis, *Address to the Delegation of Rabbis for the Presentation of the Statement „Between Jerusalem and Rome”*.

<sup>59</sup> *Joint Reflections on the Declaration „Between Jerusalem and Rome”*, Chief Rabbinate of Israel, Holy See’s Commission for Religious Relations with the Jews, <https://prchiz.pl/2017-11-12-joint-reflections-declaration-between-jerusalem-and-rome> (dostęp: 12.08.2025).

<sup>60</sup> *Joint Reflections on the Declaration „Between Jerusalem and Rome”*.

<sup>61</sup> *Joint Reflections on the Declaration „Between Jerusalem and Rome”*.

Po czwarte, zaapelowała o dostęp do informacji na temat wspólnych działań i rozpowszechnianie osiągnięć dialogu bilateralnego.

W ostatnim punkcie uczestnicy podziękowali Ojcu Niebieskiemu za dar przyjaźni, jakiej doświadczyli w ramach Komisji Dwustronnej, modlili się, aby braterstwo to rozszerzyło się na cały świat i aby On obdarzył ich swoim pełnym błogosławieństwem pokoju, czyniąc ich narzędziami Jego pokoju dla wszystkich<sup>62</sup>.

Na dokument *Między Jerozolimą a Rzymem* zareagowały również środowiska żydowskie. Lisa Palmieri-Billig w tekście *Ortodoksyjny judaizm i Kościół katolicki świętują nowy kamień milowy w stosunkach katolicko-żydowskich* zwróciła uwagę na kilka interesujących kwestii<sup>63</sup>. Po pierwsze, znaczenie dokumentu „polega na tym, że jest to pierwszy tego rodzaju dokument, który uzyskał jednogłośnie zgodę międzynarodowego ortodoksyjnego judaizmu. Dokument ocenia i proponuje wspólne zobowiązania oparte na dialogu rozpoczętym 52 lata temu wraz z publikacją dokumentu Soboru Watykańskiego II *Nostra Aetate*. Wyraża głębokie uznanie i szacunek dla sposobu, w jaki Kościół katolicki i kolejni papieże w XX i XXI wieku – zwłaszcza Jan Paweł II i Franciszek – działali na rzecz pozytywnej rewolucji w nauczaniu o Żydach, judaizmie i Izraelu, opierając się na zasadach przełomowego dokumentu Soboru Watykańskiego II”<sup>64</sup>. Po drugie, dokument ten ostatecznie może być wyrazem jedności wewnątrz samego judaizmu, który przecież jest niezwykle podzielony<sup>65</sup>. Po trzecie, dokument jest świadectwem możliwości dialogu ponad podziałami teologicznymi: „choć ortodoksyjni Żydzi od wielu lat uczestniczą wraz z innymi światowymi organizacjami religijnymi Żydów w oficjalnym dialogu z Watykanem, najpierw pod auspicjami Komitetu Łączności Katolic-

<sup>62</sup> Zob. *Joint Reflections on the Declaration „Between Jerusalem and Rome”*.

<sup>63</sup> L. Palmieri-Billig, *Orthodox Judaism and the Catholic Church, celebrating a new milestone in Catholic-Jewish relations*, [https://prchiz.pl/storage/app/media/pliki/J\\_Ch\\_rel\\_Iza\\_Palmieri\\_Billig.pdf](https://prchiz.pl/storage/app/media/pliki/J_Ch_rel_Iza_Palmieri_Billig.pdf) (dostęp: 12.08.2025).

<sup>64</sup> L. Palmieri-Billig, *Orthodox Judaism and the Catholic Church...*, s. 1.

<sup>65</sup> L. Palmieri-Billig, *Orthodox Judaism and the Catholic Church...*, s. 2–3.

ko-Żydowskiej, a następnie poprzez dwustronne komisje izraelskiego Naczelnego Rabinatu i Papieskiej Komisji ds. Stosunków Religijnych z Żydami, nałożyli oni veto na wszelki dialog «teologiczny». Jednakże, ponieważ pojęcie «teologiczny» jest dość niejasne, podczas corocznych spotkań omawiane są kwestie o zasadniczym znaczeniu dla obu religii (takie jak ekologia i zrównoważony rozwój, rodzina, sprawiedliwość, pokój, religijne znaczenie Ziemi Izraela itp. – tematy, które można zaklasyfikować zarówno jako «teologiczne», jak i społeczne) i często prowadzą one do wspólnych działań. Obie strony podkreśliły, że świadomość naszej odrębnej, silnej tożsamości religijnej sprzyja produktywnemu dialogowi, a nie mu przeszkadza<sup>66</sup>.

## MUZUŁMANIE WOBEC CHRZEŚCIJAŃSTWA

Alain Besançon w pracy *Współczesne problemy religijne* zastanawia się między innymi nad tym, czy Kościół katolicki dobrze zrozumiał islam, skoro nigdy nie ustosunkował się do tezy Jana z Damaszku<sup>67</sup>. Przypomnijmy, iż teolog ten widział w wyznaniu Muhammada jedną z chrześcijańskich herezji. Relacje katolików z religią muzułmańską do dzisiaj znamionują wahanie, niewiedza i strach. Jednak na ostatnim Soborze przyjęto zobowiązujące formuły, które kreślą ramy dialogu. Niestety, proklamowanie Państwa Islamskiego czy intensyfikacja zamachów terrorystycznych dokonywanych przez radykalnych islamistów w Europie Zachodniej i Stanach Zjednoczonych sprawiają, iż wracamy do pytań o istotę religii muzułmańskiej. Z jednej bowiem strony mamy dżihadystów w imię Allaha zabijających niewiernych, z drugiej zaś polskich Tatarów przez całe wieki pokojowo żyjących w Bohonikach czy Kruszyńianach. Oczywiście, możemy islam utoż-

<sup>66</sup> L. Palmieri-Billig, *Orthodox Judaism and the Catholic Church...*, s. 3.

<sup>67</sup> Por. A. Besançon, *Czy Drugi Sobór Watykański zrozumiał islam?* [w:] A. Besançon, *Współczesne problemy religijne*, W. Dłuski (tłum.), Teologia Polityczna, Warszawa 2017, s. 185-225.

samić z przemocą bądź udawać, że wyznawcy Muhammada i zwolennicy ISIS nie mają z sobą nic wspólnego. Jednak żadne z tych rozwiązań nie pomoże nam zrozumieć religii muzułmańskiej. Proponuję spojrzeć na nią, poszukując najpierw przesłanek dialogu, a następnie wskazując na najważniejsze różnice.

W islamie odnaleźć możemy pierwiastki prawdy i uświęcenia, muzułmanie bowiem za Muhammadem wierzą w jedyne i miłosiernego Boga. Ich wiara zbudowana jest na pięciu filarach, z których aż trzy ma wspólne z katolicyzmem (modlitwę, jałmużnę, post). Islam z czcią traktuje Jezusa i Maryję, dba także o życie moralne i wierność przykazaniom. Różni nas z muzułmanami przede wszystkim koncepcja objawienia, w przypadku religii Muhammada wyraźnie zredukowana: Bóg nie daje się człowiekowi, jedynie objawia swoją wolę. W wyznaniu tym odrzucone zostaje zbawcze pośrednictwo, nie ma więc miejsca na krzyż i zmartwychwstanie Jezusa. Moralność chrześcijańska, wyrażona w *Kazaniu na górze*, budzi całkowite niezrozumienie muzułmanów, a wiara w Trójcę Świętą jest zanegowana. Koran, czyli Święta Księga, niepoddawany jakiegokolwiek krytyce historyczno-literackiej, wyznawcy Allaha rozumieją jako tekst ułożony już w niebie i podyktowany Muhammadowi. Ponadto są przekonani, że ich religia zastępuje zarówno judaizm, jak i chrześcijaństwo. Chrześcijan przeraża sposób, w jaki muzułmanie traktują kobiety, dżihad, który dla islamskich radykałów stał się szóstym filarem wiary, czy też zatarcie granic między wspólnotą religijną i państwem. Najbardziej zaś niepokoi asymetria w dialogu katolicko-muzułmańskim<sup>68</sup>.

Znakiem jej przełamania pozostaje *List 138 uczonych i zwierzchników muzułmańskich do przywódców chrześcijaństwa: Jednakowe słowo dla nas i dla was*<sup>69</sup>. We wprowadzeniu, autorstwa A. Skowron-

<sup>68</sup> Por. P. Artemiuk, *Podręczny alfabet katolika*, s. 75–76.

<sup>69</sup> Treść *Listu*, wprowadzenie oraz komentarze znaleźć można w: „Więź” 2008, nr 1 (591), s. 31–64. Autorami przekładu oraz wprowadzenia są A. Skowron-Nalborczyk i S. Grodz.

-Nalborczyk i S. Grodzia, czytamy najpierw o adresatach listu: „138 muzułmańskich uczonych z różnych regionów świata skierowało 13 października 2007 roku, z okazji Święta Zakończenia Postu (*Id al-Fitr*) i w pierwszą rocznicę wystosowania przez 38 muzułmańskich uczonych listu otwartego do papieża Benedykta XVI, list do przywódców wszystkich chrześcijańskich wspólnot na świecie «Jednakowe słowo dla nas i dla was» («Kalima sawa bajnana wa bajnakum»/ «A Common Word between Us and You»). Prace nad listem i nad tym, aby został zaakceptowany przez niezwykle szerokie grono przedstawicieli muzułmańskich społeczności, trwały od mniej więcej trzech lat, a koordynował je jordański Królewski Instytut Badań nad Myślą Muzułmańską Al al-Bajt z Ammanu (Jordania). To właśnie trwaniem od pewnego czasu wspólnych prac można (przynajmniej po części) wyjaśnić fakt, że w zeszłym roku [2006 – przyp. autorski] 38 uczonych było w stanie przygotować tak szybko odpowiedź na papieskie wystąpienie w Ratyźbonie. List «Jednakowe słowo dla was i dla nas» skierowany jest do duchowych przywódców różnych odłamów chrześcijaństwa – niektórzy z nich wymienieni są imiennie, jak np. papież Benedykt XVI, patriarcha Konstantynopola Bartłomiej I i inni zwierzchnicy Kościołów prawosławnych (wśród nich jest także polski metropolita Sawa), a także Kościołów luterańskich, metodystycznych, baptystycznych i reformowanych, honorowy zwierzchnik Kościoła anglikańskiego, arcybiskup Canterbury Rowan Williams, czy ks. Samuel Kobia, sekretarz generalny Światowej Rady Kościołów. Listę 27 imiennie wymienionych adresatów kończy formuła «Przywódcy Kościołów chrześcijańskich wszędzie na świecie»<sup>70</sup>.

Dokument wymienia również 138 sygnatariuszy *Listu*, którzy reprezentują 43 narodowości. „Wymieni są oni w porządku alfabetycznym, a bliższe przyjrzenie się temu imponującemu zestawowi uczo-

<sup>70</sup> *Jednakowe słowo dla nas i dla was. List 138 uczonych i zwierzchników muzułmańskich do przywódców chrześcijaństwa*, <https://www.acommonword.com/wp-content/uploads/2018/05/ACW-Polish-Translation.pdf> (dostęp: 08.08.2025).

nych muzułmańskich pozwala zauważyć, że tworzą oni pewien rodzaj wewnątrzmułmańskiej sieci ekumenicznej<sup>71</sup>. Autorzy zauważają, że „jeszcze nigdy dotąd w historii relacji chrześcijańsko-muzułmańskich nie przygotowała wspólnej wypowiedzi tak wielka grupa uczonych muzułmańskich, reprezentująca cały świat islamu tak geograficznie, jak i religijnie<sup>72</sup>. Konstatują również: „mimo że nigdy dotąd muzułmanie nie skierowali do chrześcijan przesłania opartego na tak szerokim porozumieniu wewnątrzmułmańskim, na razie reakcje świata chrześcijańskiego są niezbyt znaczące. Należy stwierdzić, że listem nie zainteresowały się główne media, a jeśli pojawiły się w nich omówienia, były one raczej krótkie<sup>73</sup>. Muzułmański list doczekał się odpowiedzi 300 chrześcijańskich uczonych, którzy opublikowali ją jako całostronicową reklamę na łamach „New York Timesa”. „Autorzy tego tekstu podkreślili wartość pokoju między religiami dla budowania pokoju światowego, a także znaczenie omawianych w liście, wspólnych wartości chrześcijaństwa i islamu, jakimi są miłość Boga i bliźniego, dla przyszłości dialogu między tymi religiami. Oświadczyli również, że przyjęli list z nadzieją i pokorą, a także, że dołożą wszelkich starań dla realizacji celów tam nakreślonych<sup>74</sup>.”

Autorzy wprowadzenia podkreślają, że „nie widać, aby list odbił się jakimś szczególnie szerokim echem tak w społecznościach muzułmańskich, jak i chrześcijańskich. W mediach, jak wspomniano wyżej, prawie nie zaistniał, a liczba odwiedzin na stronie internetowej mu poświęconej także nie rośnie znacząco. Być może wynika to z faktu, że sam list nie ma medialnego charakteru, jest bowiem niezbyt łatwym w odbiorze traktatem teologicznym, a do tego jest niewątpliwie zaskoczeniem dla społeczności światowej<sup>75</sup>.”

---

<sup>71</sup> *Jednakowe słowo dla nas i dla was. List 138 uczonych...*

<sup>72</sup> *Jednakowe słowo dla nas i dla was. List 138 uczonych...*

<sup>73</sup> *Jednakowe słowo dla nas i dla was. List 138 uczonych...*

<sup>74</sup> *Jednakowe słowo dla nas i dla was. List 138 uczonych...*

<sup>75</sup> *Jednakowe słowo dla nas i dla was. List 138 uczonych...*

*List* składa się z trzech części: I – Miłość Boga, II – Miłość bliźniego i III – Dochodźcie do słowa jednakowego dla was i dla nas<sup>76</sup>. Poniżej przytaczam w całości streszczenie i skrót.

W imię Boga Miłosiernego i Litościwego!

Jednakowe słowo dla nas i dla was

Muzułmanie i chrześcijanie stanowią razem znacznie ponad połowę ludności świata. Bez pokoju i sprawiedliwości między tymi dwiema społecznościami religijnymi nie może być mowy o pokoju na świecie. Przyszłość świata zależy od pokoju pomiędzy muzułmanami a chrześcijanami.

Istnieje już podstawa dla tego pokoju i zrozumienia. Jest to część najbardziej fundamentalnych zasad obu wyznań: miłość Jedynego Boga oraz miłość bliźniego. Te zasady występują w bardzo wielu miejscach świętych tekstów islamu i chrześcijaństwa. Jedyność Boga, konieczność miłowania Go i konieczność miłości bliźniego są zatem wspólną płaszczyzną islamu i chrześcijaństwa. Przytoczymy tylko kilka przykładów.

O Jedyności Boga Bóg tak mówi w Świętym Koranie: On – Bóg Jeden, Bóg Wiekuisty! Nie zrodził i nie został zrodzony! Nikt Jemu nie jest równy! (Al-Ichlas 112–1–2). O konieczności miłości Boga Bóg mówi w Świętym Koranie: Wspominaj imię twego Pana i poświęć Mu się całkowicie! (Al-Muzammil 73:8). O konieczności miłości bliźniego prorok Mahomet (niech Bóg obdarzy go pokojem i chwałą) powiedział: Żaden z was nie będzie miał wiary dopóki nie będzie miłował swego bliźniego tak, jak kocha samego siebie.

W Nowym Testamencie Jezus Chrystus (niech Bóg obdarzy go pokojem) powiedział: Słuchaj, Izraelu, Pan Bóg nasz, Pan jest jeden. Będziesz miłował Pana, Boga swego, całym swoim sercem, całą swoją duszą, całym swoim umysłem i całą swoją mocą. Drugie jest to: Będziesz miłował swego bliźniego jak siebie samego. Nie ma innego przykazania większego od tych (Mk 12:29–31).

\* \* \*

---

<sup>76</sup> *Jednakowe słowo dla nas i dla was. List 138 uczonych...*

W Świętym Koranie Bóg Najwyższy nakazuje muzułmanom wy-stosowanie następującego wezwania do chrześcijan (i Żydów – ludów Księgi):

Powiedz: „O ludu Księgi! Dochodźcie do słowa jednakowego dla was i dla nas: abyśmy nie czcili nikogo innego, jak tylko Boga, abyśmy nie dodawali Jemu niczego za współtowarzyszy i aby jedni z nas nie brali sobie innych jako panów, poza Bogiem.” A jeśli oni się odwrócą, to powiedzcie: „Bądźcie świadkami, że my jesteśmy całkowicie poddani!” (Al-Imran 3:64)

Słowa abyśmy nie dodawali Jemu niczego za współtowarzyszy odnoszą się do Jedności Boga, a słowa abyśmy nie czcili nikogo innego, jak tylko Boga odnoszą się do całkowitego oddania Bogu. Stąd odnoszą się one do Pierwszego i Największego Przykazania. Zgodnie z jednym z najstarszych i najbardziej autorytatywnych komentarzy do Świętego Koranu słowa aby jedni z nas nie brali sobie innych jako panów, poza Bogiem znaczą: „nikt nie powinien podporządkować się innemu, jeśli znaczyłoby to niepodporządkowanie się temu, co nakazał Bóg”. To odnosi się z kolei do Drugiego Przykazania, gdyż sprawiedliwość i wolność religii są najważniejszą częścią miłości bliźniego.

Zatem posłuszni Świętemu Koranowi my, jako muzułmanie, zapraszamy chrześcijan, aby spotkali się z nami na podstawie tego, co jest wspólne dla nas, co jest także najbardziej fundamentalne dla naszej wiary i praktyki: na gruncie dwóch przykazań miłości<sup>77</sup>.

Komentując *List 138 muzułmańskich uczonych*, A. Wąs pyta, czy nie jest on muzułmańską *Nostra aetate*<sup>78</sup>. Polski islamista podkreśla, że muzułmańscy uczeni „wskazują możliwości prowadzenia dialogu międzyreligijnego, którego podstawą jest przykazanie miłości Boga i bliźniego”<sup>79</sup>. Charakteryzując dokument, zauważa, że „jednakowe «słowo» jest dla wyznawców obu religii zarówno darem, jak i zada-

<sup>77</sup> *Jednakowe słowo dla nas i dla was. List 138 uczonych...*

<sup>78</sup> A. Wąs, *Muzułmańska Nostra aetate?*, „Więź” 2008, nr 1(591), s. 57–64.

<sup>79</sup> A. Wąs, *Muzułmańska Nostra aetate?*, s. 57.

niem”<sup>80</sup>. Ponadto, „w swej argumentacji sygnatariusze przesłania – poza dwoma komentarzami – wykorzystują przede wszystkim Święte Księgi obu religii oraz opowieści z życia Mahometa. Mówiące o przykazaniu miłości Boga i bliźniego fragmenty Koranu i odpowiednie hadisy są dla autorów podstawowym fundamentem dialogu i wzajemnego zrozumienia. Dla wzmocnienia swego stanowiska powołują się również na fragmenty Starego i Nowego Testamentu”<sup>81</sup>. List powstał w konkretnym kontekście, który należy podkreślić. Dokument z 13 października 2007 „został ogłoszony z okazji święta *Id al-Fitr*, które muzułmanie obchodzą na zakończenie Ramadanu. Prace nad dokumentem trwały ponad trzy lata i były prowadzone pod auspicjami Królewskiego Instytutu Myśli Muzułmańskiej w Ammanie, który ma charakter międzynarodowy, pozarządowy i niezależny”<sup>82</sup>.

Analizując treść listu, Wąs kładzie akcent na kluczowe terminy. Zaczyna od Biblii. „Przy lekturze dokumentu należy zwrócić szczególną uwagę na zastosowanie niektórych pojęć, które nie zawsze przecież mają to samo znaczenie w obu tradycjach. W angielskiej wersji listu pojawia się pojęcie «Biblia», które oznacza Stary i Nowy Testament, natomiast w wersji arabskiej autorzy używają terminu *indżil*. W obu tradycjach pojęcie to ma jednak różne znaczenie. I tak dla muzułmanów *indżil* oznacza wprawdzie Ewangelię, ale rozumianą wyłącznie jako Księgę objawioną Jezusowi, a nie – jak wierzą chrześcijanie – będącą dziełem ewangelistów. W ich tradycji stanowi ona więc rodzaj Bożego objawienia, które – podobnie jak w przypadku Tory i Koranu – dokonało się w kilku etapach. Punktem wyjścia tego objawienia jest Praksiega, tzw. «Księga Matka» (*Umm al-Kitab*). Boski charakter zawartego w niej słowa znajduje potwierdzenie w objawionym tekście, do którego odwołują się wersety kilku sur (13, 39; 43, 2–4). Pośrednikiem boskiego przesłania jest archanioł Gabriel, który odpowied-

<sup>80</sup> A. Wąs, *Muzułmańska Nostra aetate?*, s. 57.

<sup>81</sup> A. Wąs, *Muzułmańska Nostra aetate?*, s. 57.

<sup>82</sup> A. Wąs, *Muzułmańska Nostra aetate?*, s. 59.

nie fragmenty Praksięgi przekazał w określonym czasie wybranemu przez Boga posłańcowi (*rasul Allah*) na ziemi. Ten z kolei przekazał otrzymane fragmenty ludowi, do którego został posłany. Powstała w ten sposób Księga stanowi zbiór wszystkich objawień. Dokonywane się w paradygmacie: «Praksięga – archanioł – posłaniec – Księga» objawienie nie ogranicza się, według tradycji muzułmańskiej, tylko do Mahometa i Koranu. W podobny sposób Bóg objawił się Mojżeszowi – zsyłając mu Torę (*taurat*), Dawidowi – Psalmy (*zabur*) i właśnie Jezusowi – obdarowując go Ewangelią (*indżil*). Według tradycji muzułmańskiej objawione Księgi przeredagowano według ludzkiej myśli, zniekształcając Boże przesłanie zawarte w «Księdze Matce». W związku z tym Bóg podjął kolejną i ostateczną próbę przekazania człowiekowi swojego słowa – dokonała się ona przez misję Mahometa, w której Bóg zaingerował w dzieje człowieka<sup>83</sup>.

Następnie polski arabista zwraca uwagę na termin Bóg. „W angielskim tekście występuje słowo «God», a nie jego arabski odpowiednik – *Allah*. Jest to o tyle znamienne, że muzułmanie generalnie nie tłumaczą tego pojęcia, ponieważ – ich zdaniem – jakkolwiek przekład nie oddaje w pełni jego treści znaczeniowej; *Allah* jest pojęciem wyjątkowym, które w niezmienionej formie należy używać we wszystkich językach. Tę wyjątkowość terminologiczną porównuje się do zastosowania Imienia Bożego w judaizmie. Jednak wyrażenia *allah* używają nie tylko wyznawcy islamu – również arabscy chrześcijanie nazywają swego trójjedynego Boga *Allahem*, używając tego właśnie terminu w tłumaczeniach Pisma Świętego i w liturgii. Samo pojęcie *allah* nie pojawiło się wraz z Mahometem i tradycją muzułmańską, ale wcześniej<sup>84</sup>».

Jeśli chodzi o termin Jezus, to „autorzy dokumentu określają jako: *Isa al-Mash*, mimo że takie wyrażenie nie występuje w Koranie. Muzułmanie nazywają Jezusa — *Isa*, natomiast chrześcijańscy

<sup>83</sup> A. Waś, *Muzułmańska Nostra aetate?*, s. 59–60.

<sup>84</sup> A. Waś, *Muzułmańska Nostra aetate?*, s. 60–61.

Arabowie używają imienia *Jasū'a*. Wspólne dla obu grup jest dodanie do pierwszego członu imienia tytułu: *al-Mash*, tzn. Chrystus (tytuł, który występuje także w Koranie). W tym kontekście warto jednak zaznaczyć kilka istotnych elementów, dotyczących rozumienia osoby Jezusa w obu tradycjach. Koran nazywa go „Synem Maryi”, *Isa Ibn Mariam*, natomiast nigdy «Synem Bożym». Święta Księga islamu wymienia także inne tytuły, które potwierdzają jego wyjątkowy charakter: zostaje nazwany «Sługą» (*Abd*), «Prorokiem» (*Nabi*), «Posłańcem» (*Rasul*), «Mesjaszem» (*Al-Masih*), «Słowem Bożym» (*Kalima*), «Duchem Bożym» (*Ruh*) i «Tym, który przyniósł Pismo», czyli Ewangelię – *Indžil*<sup>85</sup>. Jeśli chodzi o spojrzenie na osobę Jezusa, to różnice w tradycji chrześcijańskiej i muzułmańskiej są wyraźne i dotyczą dwóch podstawowych kwestii. „Po pierwsze, mimo wiary w cudowność jego poczęcia i narodzin, muzułmanie odrzucają boskość Jezusa. Według muzułmańskiego *credo* Jezus był wprawdzie wielkim prorokiem, ale pozostał «tylko» człowiekiem. Uznanie boskości Jezusa byłoby dla muzułmanów wykroczeniem przeciw islamskiemu monoteizmowi, który uważa chrześcijański dogmat o Trójcy Świętej za rodzaj politeizmu (4,171; 5,17; 5,72–77). Po drugie, muzułmanie odrzucają fakt ukrzyżowania Jezusa i jego zmartwychwstanie (4,157–158). Ponieważ w islamie nie uznaje się koncepcji grzechu pierworodnego, nie ma konieczności złożenia ofiary za grzechy całej ludzkości, a tym samym nie jest potrzebna śmierć Jezusa i jego zmartwychwstania»<sup>86</sup>.

Polski arabista podkreśla, że „sposób argumentowania ma charakter typowo islamski, tzn. punktem wyjścia jest objawione człowiekowi słowo zawarte w Księgach Świętych, tj. w Koranie i Biblii»<sup>87</sup>. Zwraca uwagę jednak, że „autorzy listu uznają prawdziwość cytowanych fragmentów Starego i Nowego Testamentu, co stanowi *novum* w muzuł-

<sup>85</sup> A. Waś, *Muzułmańska Nostra aetate?*, s. 61.

<sup>86</sup> A. Waś, *Muzułmańska Nostra aetate?*, s. 61.

<sup>87</sup> A. Waś, *Muzułmańska Nostra aetate?*, s. 61.

mańskim podejściu do Biblii”<sup>88</sup>. Uznaje dokument za krok milowy w muzułmańskim podejściu do dialogu. Stwierdza: „Nie jest to jeszcze «przewrót kopernikański» na miarę soborowej deklaracji *Nostra aetate*, która pozwoliła katolikom na wypracowanie teologicznych podstaw dialogu międzyreligijnego, lecz stanowi na pewno przełom w relacjach chrześcijańsko-muzułmańskich. Wskazuje nowe perspektywy i daje możliwości rozwoju dialogu. Nie ma on charakteru polemicznego, jak wiele dokumentów i debat między naszymi religiami w przeszłości, lecz utrzymany jest w serdecznym i zapraszającym tonie. Cechy te — podobnie jak użycie cytatów z Pisma Świętego i refleksyjny charakter — dostrzega w dokumencie i docenia nawet krytyczny wobec teologicznego dialogu z islamem przewodniczący Papieskiej Rady ds. Dialogu Międzyreligijnego kard. Jean-Louis Tauran. Dokument zawiera też swoisty apel o pokój i harmonijne życie w różnorodności. List jest niewątpliwie wydarzeniem bez precedensu. Po raz pierwszy w historii muzułmanie reprezentujący różne nurty, środowiska i ugrupowania wspólnie zajęli pozytywne stanowisko wobec podstawowej prawdy wiary i zasad etycznych, które dzielą z chrześcijanami. Przygotowania i prace redakcyjne nad tekstem przyczyniły się do swego rodzaju dialogowego zjednoczenia muzułmanów. Połączone głosy świata muzułmańskiego, mówiące o miłości i dialogu, stanowią przeciwwagę dla krzyku ekstremistów i tych, którzy nawołują do przemocy i nienawiści. Przesłanie to jest tym samym odpowiedzią na pytanie o zaangażowanie się w dialog międzyreligijny strony muzułmańskiej, której tak często zarzuca się bierność i zachowawczość. Ten dialog pomiędzy wyznawcami obu religii nie może być inspirowany strategią polityczną, lecz imperatywem teologicznym ukształtowanym przez wiarę w Boga i miłość do Niego”<sup>89</sup>.

Czytając dokument, należy pamiętać o dwóch kwestiach: o muzułmańskiej koncepcji Boga i muzułmańskiej koncepcji człowieka.

<sup>88</sup> A. Wąs, *Muzułmańska Nostra aetate?*, s. 61.

<sup>89</sup> A. Wąs, *Muzułmańska Nostra aetate?*, s. 62.

Są one zdecydowanie inne niż znane nam wizje chrześcijańskie. Jeśli chodzi o Boga, to jest On jeden i jedyny, całkowicie absolutny i transcendentny. „To Bóg, którego wolę należy wypełniać bezwzględnie. Według islamskiej kosmologii Bóg, który stworzył świat i troszczy się o jego losy, pozostaje poza światem. Transcendentna rzeczywistość Boga i rzeczywistość stworzenia są nie tylko ontologicznie różne, ale również na zawsze oddzielone. Mimo swego transcendentnego charakteru, Bóg jest jednak bliski człowiekowi. Muzułmanie wierzą, że swą bliskość Bóg wyraża przez Słowo, które stało się Księgą, oraz przez imiona i Boże przymioty. Tradycja muzułmańska wyróżnia 99 tzw. «najpiękniejszych imion» (*al-Asma al-Husna*), które oddają Boże przymioty, a tym samym pomagają muzułmanom «zbliżyć się» do transcendentnego Boga i «doświadczyć» jego obecności. Relacja między Stwórcą a stworzeniem dokonuje się jednak przez całkowite poddanie się Bożej woli, która – objawiona w Koranie – jest imperatywem religijnego i moralnego postępowania. Absolutny monoteizm muzułmański nie dopuszcza nawet pozorów politeizmu – Bogu nie wolno przypisywać żadnych partnerów ani potomków; odrzucony jest też jakikolwiek podział wewnętrznej istoty Boga<sup>90</sup>.

Człowiek, stojąc wobec takiego Boga, jest mu zobowiązany oddawać cześć i miłować Go. Wąs podkreśla, że „człowieka w islamie można w pełni zrozumieć tylko z perspektywy Boga. W antropologii muzułmańskiej porusza się on między wielkością a upadkiem – jest najszlachetniejszym dziełem stworzenia, posiada zdolności wolnego i odpowiedzialnego dążenia ku dobru, poznania prawdy i umiłowania Boga, które wyróżniają go spośród innych stworzeń. Jako jedyny został też wyposażony w wolność i rozum, i jako taki został powołany przez Boga do służenia Mu i przejęcia odpowiedzialności za stworzenie i świat. Wyjątkowy status człowieka polega w istocie na tym, że został powołany do pełnienia funkcji zastępcy Boga na ziemi i zwierzchnika całego stworzenia, tzw. chalifa. Bóg sam obdarzył człowieka wielko-

<sup>90</sup> A. Wąs, *Muzułmańska Nostra aetate?*, s. 63.

ścią, stworzył go i tchnął w niego swego ducha, ale człowiek musi wypełnić swe zadanie wobec natury i drugiego człowieka. W Koranie pojawia się pytanie, czy człowiek jest w stanie w pełni zrealizować to wielkie zadanie, które powierzył mu Bóg. Z drugiej strony człowiek jest sługą (*abd*), a nawet niewolnikiem. W perspektywie muzułmańskiej to tytuł honorowy, gdyż jako istota stworzona przez Boga musi być Mu posłuszny, jak sługa wobec Pana (*rabb*). Określenie «sługa Boga» nie ujmuje człowiekowi nic z jego godności. Odwrotnie – zadanie, które wykonuje, nobilituje go w oczach Boga i bliźniego<sup>91</sup>.

Polski arabista podkreśla, że muzułmański dokument nie chce być „jedynie elementem dialogu między wybranymi przywódcami religijnymi, lecz zamierza zainspirować muzułmanów i chrześcijan do krytycznej i powszechnej refleksji nad ich tradycjami. Sygnatariusze podkreślają, że liczebnie wyznawcy chrześcijaństwa i islamu stanowią ponad połowę ludzkości, co wskazuje na ogromny drzemiący w nich potencjał możliwości, a z drugiej strony – ciąży na nich odpowiedzialność za losy świata. Wzajemne zbliżenie środowisk muzułmańskich, jak również wskazanie możliwości podjęcia dialogu z chrześcijanami, nadaje dokumentowi wyjątkowy charakter. Wskazując wspólną płaszczyznę dialogu dla muzułmanów i chrześcijan oraz pośrednio Żydów, dokument jest ogromnie ważnym krokiem jednoczącym religie monoteistyczne<sup>92</sup>.

## PODSUMOWANIE

Znając katolickie spojrzenie na inne religie oraz owoce posoborowego zainteresowania światem religii, odwróciłem perspektywę i zapytałem, co Żydzi i muzułmanie mówią o chrześcijaństwie i Kościele katolickim. Podejmując analizę relacji innych religii do chrześcijaństwa, ograniczyłem się do judaizmu oraz islamu. Sięgnąłem do trzech

<sup>91</sup> A. Waś, *Muzułmańska Nostra aetate?*, s. 63.

<sup>92</sup> A. Waś, *Muzułmańska Nostra aetate?*, s. 63–64.

interesujących dokumentów: „Żydowskiego oświadczenia na temat chrześcijan i chrześcijaństwa *Dabru emet*” z roku 2000 oraz „Między Jerozolimą a Rzymem. Refleksje z okazji 50-lecia *Nostra Aetate*” z roku 2017, a także „Listu 138 uczonych i zwierzchników muzułmańskich do przywódców chrześcijaństwa: Jednakowe słowo dla nas i dla was” z roku 2007. Wszystkie dokumenty są odważnym głosem niechrześcijan na temat chrześcijan. Są porównywane do soborowej deklaracji *Nostra aetate*, chociaż nie mają formy zobowiązania. Zarówno wyrażają podstawowe przekonanie Żydów i muzułmanów na temat chrześcijaństwa, jak i wskazują na potrzebę dialogu międzyreligijnego i pogłębionych studiów wspólnych. Autorzy obu dokumentów, zachowując własne przekonania, z szacunkiem odnoszą się do chrześcijaństwa.



## BIBLIOGRAFIA

### ŹRÓDŁA

*Nostra aetate* [w:] *Concilium Vaticanum II – 1962–1965*, A. Melloni (ed.), CCCODG 3, Brepols, Turnhout 2010, s. 434–438.

Sobór Watykański II, *Deklaracja o stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich „Nostra aetate”* [w:] Sobór Watykański II, *Konstytucje, dekrety, deklaracje*, Pallotinum, Poznań 2008, s. 520–527.

*Acta et documenta Concilio Oecumenico Vaticano II apparando. Series I: Antepreparatoria. Volumen II: Consilia et Vota Episcoporum ac Praelatorum. Pars I: Europa*, Typis Polyglottis Vaticanis, Vatican 1960.

*Acta et documenta Concilio Oecumenico Vaticano II apparando. Series I: Antepreparatoria. Volumen II: Consilia et Vota Episcoporum ac Praelatorum. Pars II: Europa*, Typis Polyglottis Vaticanis 1960.

*Acta et documenta Concilio Oecumenico Vaticano II apparando. Series I: Antepreparatoria. Volumen II: Consilia et Vota Episcoporum ac Praelatorum. Pars III: Italia*, Typis Polyglottis Vaticanis, Vatican 1960.

*Acta et documenta Concilio Oecumenico Vaticano II apparando. Series I: Antepreparatoria. Volumen II: Consilia et Vota Episcoporum ac Praelatorum. Pars IV: Asia*, Typis Polyglottis Vaticanis, Vatican 1960.

*Acta et documenta Concilio Oecumenico Vaticano II apparando. Series I: Antepreparatoria. Volumen II: Consilia et Vota Episcoporum ac Praelatorum. Pars V: Africa*, Typis Polyglottis Vaticanis, Vatican 1960.

*Acta et documenta Concilio Oecumenico Vaticano II apparando. Series I: Antepreparatoria. Volumen II: Consilia et Vota Episcoporum ac Praelatorum. Pars VI: America Septentrionalis et Centralis*, Typis Polyglottis Vaticanis, Vatican 1960.

*Acta et documenta Concilio Oecumenico Vaticano II apparando. Series I: Antepreparatoria. Volumen II: Consilia et Vota Episcoporum ac Praelatorum. Pars VII: America Meridionalis – Oceania*, Typis Polyglottis Vaticanis, Vatican 1961.

*Acta et documenta Concilio Oecumenico Vaticano II apparando. Series I: Antepreparatoria. Volumen II: Consilia et Vota Episcoporum ac Praelatorum. Pars VIII: Superiores Generales religiosorum*, Typis Polyglottis Vaticanis, Vatican 1961.

*Acta et Documenta Concilio Oecumenico Vaticano II Apparando. Series I: Antepreparatoria. Volumen IV: Studia et vota Universitatum et Facultatum ecclesiasticarum et catholicarum. Pars II: Universitates et Facultates extra Urbem*, Typis Polyglottis Vaticanis, Vatican 1961.

*Acta et Documenta Concilio Oecumenico Vaticano II Apparando. Series I: Antepreparatoria. Volumen IV: Studia et vota Universitatum et Facultatum ecclesiasticarum et catholicarum. Pars I: Universitates et Facultates in Urbe 1*, Typis Polyglottis Vaticanis, Vatican 1961.

*Acta et Documenta Concilio Oecumenico Vaticano II Apparando. Series I: Antepreparatoria. Volumen IV: Studia et vota Universitatum et Facultatum ecclesiasticarum et catholicarum. Pars I: Universitates et Facultates in Urbe 2*, Typis Polyglottis Vaticanis, Vatican 1961.

*Acta et Documenta Concilio Oecumenico Vaticano II Apparando. Series I (Antepreparatoria). Appendix Voluminis II: Analyticus Conspectus Consiliorum et Votorum quae ab Episcopis et Praelatis data sunt. Pars I: Doctrinae capita, Normae generales C.I.C., De personis, Disciplina cleri, De seminariis, De religiosis, De laicis*, Typis Polyglottis Vaticanis, Vatican 1961.

*Acta et Documenta Concilio Oecumenico Vaticano II Apparando. Series I (Antepreparatoria). Appendix Voluminis II: Analyticus Conspectus Consiliorum et Votorum quae ab Episcopis et Praelatis data sunt. Pars II: De sacramentis, De locis sacris, De praeceptis ecclesiasticis, De cultu divino, De magisterio ecclesiastico, De beneficiis et de bonis Ecclesiae temporalibus, De processibus, De delictis et poenis, De missionibus, De oecu-*

- menismo, De actuositate Ecclesiae*, Typis Polyglottis Vaticanis, Vatican 1961.
- Acta et Documenta Concilio Oecumenico Vaticano II Apparando. Series II (Praeparatoria). Volumen III: Acta Commissionum et Secretariatuum Praeparatoriorum Concilii Oecumenici Vaticani II. Pars II*, Typis Polyglottis Vaticanis, Vatican 1969.
- Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II. Volumen II: Periodus secunda. Pars I: Sessio publica II. Congregationes generales XXXVII–XXXIX*, Typis Polyglottis Vaticanis, Vatican 1971.
- Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II. Volumen II: Periodus secunda. Pars V: Congregationes generales LXV–LXXXIII*, Typis Polyglottis Vaticanis, Vatican 1973.
- Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II. Volumen III: Periodus tertia. Pars I: Congregationes Generales LXXX–LXXXII*, Typis Polyglottis Vaticanis, Vatican 1974.
- Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II. Volumen III: Periodus tertia. Pars II: Congregationes Generales LXXXIII–LXXXIX*, Typis Polyglottis Vaticanis, Vatican 1974.
- Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II. Volumen III: Periodus tertia. Pars III: Congregationes generales XC–XCV*, Typis Polyglottis Vaticanis, Vatican 1974.
- Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II. Volumen III: Periodus tertia. Pars VIII: Congregationes Generales CXXIII–CXXVII*, Typis Polyglottis Vaticanis, Vatican 1976.
- Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II. Volumen IV: Periodus quarta. Pars IV: Congregationes Generales CXLVI–CL*, Typis Polyglottis Vaticanis, Vatican 1978.
- Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II. Volumen IV: Periodus quarta. Pars V: Congregationes Generales CLI–CLV*, Typis Polyglottis Vaticanis, Vatican 1978.

## DOKUMENTY KOŚCIELNE

### NAUCZANIE PAPIESKIE

#### **Paweł VI**

- Paolo VI, *Messaggio Urbi et Orbi* (29.03.1964), [https://www.vatican.va/content/paul-vi/it/messages/urbi\\_et\\_orbi/documents/hf\\_p-vi\\_mes\\_19640329\\_easter-urbi.html](https://www.vatican.va/content/paul-vi/it/messages/urbi_et_orbi/documents/hf_p-vi_mes_19640329_easter-urbi.html) (dostęp: 01.07.2025).
- Paul VI, *Address from the Welcome Ceremony at the Airport in Jakarta* (03.12.1970), [https://www.vatican.va/content/paul-vi/en/speeches/1970/documents/hf\\_p-vi\\_spe\\_19701203\\_arrivo-indonesia.html](https://www.vatican.va/content/paul-vi/en/speeches/1970/documents/hf_p-vi_spe_19701203_arrivo-indonesia.html) (dostęp: 30.06.2025).
- Paul VI, *Address to a Group of Buddhist Leaders from Thailand* (05.05.1972), [https://www.vatican.va/content/paul-vi/en/speeches/1972/june/documents/hf\\_p-vi\\_spe\\_19720605\\_monaci-buddisti.html](https://www.vatican.va/content/paul-vi/en/speeches/1972/june/documents/hf_p-vi_spe_19720605_monaci-buddisti.html) (dostęp: 30.06.2025).
- Paul VI, *Address to the Buddhist Religious Leaders* (26.06.1964), [https://www.vatican.va/content/paul-vi/en/speeches/1964/documents/hf\\_p-vi\\_spe\\_19640626\\_buddisti.html](https://www.vatican.va/content/paul-vi/en/speeches/1964/documents/hf_p-vi_spe_19640626_buddisti.html) (dostęp: 01.07.2025).
- Paul VI, *Address to the Dignitaries and Representatives of Islam* (01.08.1969), [https://www.vatican.va/content/paul-vi/en/speeches/1969/august/documents/hf\\_p-vi\\_spe\\_19690801\\_comunita-islamiche.html](https://www.vatican.va/content/paul-vi/en/speeches/1969/august/documents/hf_p-vi_spe_19690801_comunita-islamiche.html) (dostęp: 30.06.2025).
- Paul VI, *Address to the Members of the Non-Christian Religions* (03.12.1964), [https://www.vatican.va/content/paul-vi/en/speeches/1964/documents/hf\\_p-vi\\_spe\\_19641203\\_other-religions.html](https://www.vatican.va/content/paul-vi/en/speeches/1964/documents/hf_p-vi_spe_19641203_other-religions.html) (dostęp: 01.07.2025).
- Paul VI, *Address to the Representatives of Japanese Buddhism* (07.11.1966), [https://www.vatican.va/content/paul-vi/en/speeches/1966/documents/hf\\_p-vi\\_spe\\_19661107\\_buddisti-giappone.html](https://www.vatican.va/content/paul-vi/en/speeches/1966/documents/hf_p-vi_spe_19661107_buddisti-giappone.html) (dostęp: 13.06.2025).
- Paul VI, *Appel aux membres de délégations du Conseil des Religions du Vietnam*, [https://www.vatican.va/content/paul-vi/fr/speeches/1966/documents/hf\\_p-vi\\_spe\\_19661005\\_consiglio-religioni.html](https://www.vatican.va/content/paul-vi/fr/speeches/1966/documents/hf_p-vi_spe_19661005_consiglio-religioni.html) (dostęp: 30.06.2025).

- Paul VI, *Discours au „Peuple de l'Alliance”* (07.01.1964), [https://www.vatican.va/content/paul-vi/fr/speeches/1964/documents/hf\\_p-vi\\_spe\\_19640105\\_peuple-alliance.html](https://www.vatican.va/content/paul-vi/fr/speeches/1964/documents/hf_p-vi_spe_19640105_peuple-alliance.html) (dostęp: 30.07.2025).
- Paulus VI, *Constitutio apostolica „Regimini Ecclesiae Universae”* (15.08.1967), [https://www.vatican.va/content/paul-vi/la/apost\\_constitutions/documents/hf\\_p-vi\\_apc\\_19670815\\_regimini-ecclesiae-universae.html](https://www.vatican.va/content/paul-vi/la/apost_constitutions/documents/hf_p-vi_apc_19670815_regimini-ecclesiae-universae.html) (dostęp: 10.08.2025).
- Paulus VI, *Homilia in Publica Oecumenicae Synodi Sessione* (28.10.1965), [https://www.vatican.va/content/paul-vi/la/homilies/1965/documents/hf\\_p-vi\\_hom\\_19651028\\_documenti-conciliari.html](https://www.vatican.va/content/paul-vi/la/homilies/1965/documents/hf_p-vi_hom_19651028_documenti-conciliari.html) (dostęp: 30.07.1965).
- Paweł VI, *Adhortacja apostolska „Evangelii nuntiandi” o ewangelizacji w świecie współczesnym* (08.12.1975), [https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/pawel\\_vi/adhortacje/evangelii\\_nuntiandi.html](https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/pawel_vi/adhortacje/evangelii_nuntiandi.html) (dostęp: 12.06.2025).
- Paweł VI, *Encyklika „Populorum progressio” o popieraniu rozwoju ludów* (26.03.1967), [https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/pawel\\_vi/encykliki/populorum\\_progressio\\_26031967](https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/pawel_vi/encykliki/populorum_progressio_26031967) (dostęp: 30.06.2025).
- Paweł VI, *Encyklika „Ecclesiam suam”* (06.08.1964), [https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/pawel\\_vi/encykliki/ecclesiam\\_suam\\_06081964](https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/pawel_vi/encykliki/ecclesiam_suam_06081964) (dostęp: 01.07.2025).
- Paweł VI, *Konstytucja apostolska „Paenitemini”* (17.02.1966), [https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/pawel\\_vi/konstytucje/paenitemini\\_17021966](https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/pawel_vi/konstytucje/paenitemini_17021966) (dostęp: 30.06.2025).

## Jan Paweł II

- Giovanni Paolo II, *Discorso alla comunità israelitica di Roma* (13.04.1986), [https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/it/speeches/1986/april/documents/hf\\_jp-ii\\_spe\\_19860413\\_sinagoga-roma.html](https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/it/speeches/1986/april/documents/hf_jp-ii_spe_19860413_sinagoga-roma.html) (dostęp: 30.07.2025).
- Giovanni Paolo II, *Udienza generale* (05.05.1999), [https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/audiences/1999/documents/hf\\_jp-ii\\_aud\\_05051999.html](https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/audiences/1999/documents/hf_jp-ii_aud_05051999.html) (dostęp: 30.06.2025);
- Giovanni Paolo II, *Udienza generale* (09.09.1998), [https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/audiences/1998/documents/hf\\_jp-ii\\_aud\\_09091998.html](https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/audiences/1998/documents/hf_jp-ii_aud_09091998.html) (dostęp: 30.06.2025).

- Giovanni Paolo II, *Udienza generale (22.11.1986)*, [https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/it/audiences/1986/documents/hf\\_jp-ii\\_aud\\_19861022.html](https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/it/audiences/1986/documents/hf_jp-ii_aud_19861022.html) (dostęp: 22.12.2024).
- Giovanni Paolo II, *Udienza generale (28.02.1979)*, [https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/it/audiences/1979/documents/hf\\_jp-ii\\_aud\\_19790228.html](https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/it/audiences/1979/documents/hf_jp-ii_aud_19790228.html) (dostęp: 22.12.2024).
- Giovanni Paolo II, *Papal Addresses*, <https://www.christianunity.va/content/unitacristiani/en/commissione-per-i-rapporti-religiosi-con-l-ebraismo/atti-commemorativi.html> (dostęp: 30.07.2025).
- Jan Paweł II, *Encyklika „Dives in misericordia” (30.11.1980)*, [https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pl/encyclicals/documents/hf\\_jp-ii\\_enc\\_30111980\\_dives-in-misericordia.html](https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pl/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_30111980_dives-in-misericordia.html) (dostęp: 30.07.2025).
- Jan Paweł II, *Encyklika „Dominum et vivificantem” (18.05.1986)*, [https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pl/encyclicals/documents/hf\\_jp-ii\\_enc\\_18051986\\_dominum-et-vivificantem.html](https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pl/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_18051986_dominum-et-vivificantem.html) (dostęp: 13.06.2025).
- Jan Paweł II, *Encyklika „Redemptor hominis” (04.03.1979)*, [https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pl/encyclicals/documents/hf\\_jp-ii\\_enc\\_04031979\\_redemptor-hominis.html](https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pl/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_04031979_redemptor-hominis.html) (dostęp: 13.06.2025).
- Jan Paweł II, *Encyklika „Redemptoris missio” (07.12.1990)*, nr 28, [https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pl/encyclicals/documents/hf\\_jp-ii\\_enc\\_07121990\\_redemptoris-missio.html](https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pl/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_07121990_redemptoris-missio.html) (dostęp: 30.06.2025).
- Jan Paweł II, *Postsynodalna adhortacja apostolska „Ecclesia in Africa” (14.09.1995)*, [https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pl/apost\\_exhortations/documents/hf\\_jp-ii\\_exh\\_14091995\\_ecclesia-in-africa.html](https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pl/apost_exhortations/documents/hf_jp-ii_exh_14091995_ecclesia-in-africa.html) (dostęp: 30.06.2025).
- Jan Paweł II, *Posynodalna adhortacja apostolska „Ecclesia in Europa” (28.06.2003)*, [https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan\\_pawel\\_ii/adhortacje/europa\\_28062003.html](https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/adhortacje/europa_28062003.html) (dostęp: 30.07.2025).
- Jan Paweł II, *Przemówienie podczas wizyty w meczecie Ommajadów – Damaszek (6.05.2001)*, [https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan\\_pawel\\_ii/przemowienia/syria\\_ommajad\\_06052001.html](https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/przemowienia/syria_ommajad_06052001.html) (dostęp: 22.12.2024).
- John Paul II, *Address for the 25th Anniversary Celebration of the Declaration “Nostra Aetate” (06.12.1990)*, <https://www.vatican.va/content/>

- john-paul-ii/en/speeches/1990/december/documents/hf\_jp-ii\_spe\_19901206\_xxv-nostra-aetate.html (dostęp: 30.07.2025).
- John Paul II, *Address on Occasion of the Visit to the Funerary Monument of Raj Ghat Dedicated to Mahatma Gandhi (01.02.1986)*, [https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/speeches/1986/february/documents/hf\\_jp-ii\\_spe\\_19860201\\_raj-ghat.html](https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/speeches/1986/february/documents/hf_jp-ii_spe_19860201_raj-ghat.html) (dostęp: 22.12.2024).
- John Paul II, *Address on the Occasion of the Colloquium on the Conciliar Declaration "Nostra Aetate" (19.04.1985)*, [https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/speeches/1985/april/documents/hf\\_jp-ii\\_spe\\_19850419\\_nostra-aetate.html](https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/speeches/1985/april/documents/hf_jp-ii_spe_19850419_nostra-aetate.html) (dostęp: 30.07.2025).
- John Paul II, *Address to a Group of Jewish Leaders and Persons Responsible for the Organization of the Concert in Commemoration of the Shoah (7.04.1994)*, [https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/speeches/1994/april/documents/hf\\_jp-ii\\_spe\\_19940407\\_shoah.html](https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/speeches/1994/april/documents/hf_jp-ii_spe_19940407_shoah.html) (dostęp: 22.12.2024).
- John Paul II, *Address to the Monks of the Christian and Buddhist Traditions (20.09.1989)*, [https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/speeches/1989/september/documents/hf\\_jp-ii\\_spe\\_19890920\\_monaci.html](https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/speeches/1989/september/documents/hf_jp-ii_spe_19890920_monaci.html) (dostęp: 12.06.2025).
- John Paul II, *Address to the Participants in the "East-West Spiritual Exchanges" (09.09.1987)*, [https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/speeches/1987/september/documents/hf\\_jp-ii\\_spe\\_19870909\\_spiritual-exchanges.html](https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/speeches/1987/september/documents/hf_jp-ii_spe_19870909_spiritual-exchanges.html) (dostęp: 12.06.2025).
- John Paul II, *Address to the Representatives of the Christian Churches and Ecclesial Communities and of the World Religions (27.10.1986)*, [https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/speeches/1986/october/documents/hf\\_jp-ii\\_spe\\_19861027\\_prayer-peace-assisi-final.html](https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/speeches/1986/october/documents/hf_jp-ii_spe_19861027_prayer-peace-assisi-final.html) (dostęp: 13.06.2025).
- John Paul II, *Address to the Representatives of the Jewish World Organizations*, [https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/speeches/1979/march/documents/hf\\_jp-ii\\_spe\\_19790312\\_org-ebraiche.html](https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/speeches/1979/march/documents/hf_jp-ii_spe_19790312_org-ebraiche.html) (dostęp: 30.07.2025).
- John Paul II, *Address to Young Muslims (19.08.1985)*, [https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/speeches/1985/august/documents/hf\\_jp-ii\\_spe\\_19850819\\_giovani-stadio-casablanca.html](https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/speeches/1985/august/documents/hf_jp-ii_spe_19850819_giovani-stadio-casablanca.html) (dostęp: 13.06.2025).

- John Paul II, *Day of Pardon Service (12.03.2000)*, [https://www.vatican.va/news\\_services/liturgy/documents/ns\\_lit\\_doc\\_20000312\\_prayer-day-pardon\\_en.html](https://www.vatican.va/news_services/liturgy/documents/ns_lit_doc_20000312_prayer-day-pardon_en.html) (dostęp: 31.07.2025).
- John Paul II, *Homily (07.11.1999)*, [https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/homilies/1999/documents/hf\\_jp-ii\\_hom\\_19991107\\_new-delhi.html](https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/homilies/1999/documents/hf_jp-ii_hom_19991107_new-delhi.html) (dostęp: 30.06.2025).
- John Paul II, *Meeting with representatives of other Religions and other Christian Confessions (Vigyan Bhavan, 07.11.1999)*, [https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/speeches/1999/november/documents/hf\\_jp-ii\\_spe\\_19991107\\_religioni-new-delhi.html](https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/speeches/1999/november/documents/hf_jp-ii_spe_19991107_religioni-new-delhi.html) (dostęp: 30.06.2025).

### **Benedykt XVI**

- Benedict XVI, *Apostolic Journey to Cologne on the Occasion of the XX World Youth Day: Visit to the Synagogue of Cologne (19.08.2005)*, [https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/en/speeches/2005/august/documents/hf\\_ben-xvi\\_spe\\_20050819\\_cologne-synagogue.html?utm\\_source=chatgpt.com](https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/en/speeches/2005/august/documents/hf_ben-xvi_spe_20050819_cologne-synagogue.html?utm_source=chatgpt.com) (dostęp: 15.06.2025).
- Benedict XVI, *Letter to the President of the CRRJ on the Occasion of the 40th Anniversary of the Declaration "Nostra aetate" (26.10.2005)*, [https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/en/letters/2005/documents/hf\\_ben-xvi\\_let\\_20051026\\_nostra-aetate.html](https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/en/letters/2005/documents/hf_ben-xvi_let_20051026_nostra-aetate.html) (dostęp: 30.07.2025).
- Benedikt XVI, *Glaube, Vernunft und Universität. Erinnerungen und Reflexionen (12.09.2006)*, [https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/de/speeches/2006/september/documents/hf\\_ben-xvi\\_spe\\_20060912\\_university-regensburg.html](https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/de/speeches/2006/september/documents/hf_ben-xvi_spe_20060912_university-regensburg.html) (dostęp: 30.06.2025).
- Benedykt XVI, *Dzień refleksji, dialogu i modlitwy o pokój i sprawiedliwość w świecie (27.10.2011)*, [https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/pl/speeches/2011/october/documents/hf\\_ben-xvi\\_spe\\_20111027\\_assisi.html](https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/pl/speeches/2011/october/documents/hf_ben-xvi_spe_20111027_assisi.html) (dostęp: 15.06.2025).
- Benedykt XVI, *Encyklika „Caritas in Veritate” o integralnym rozwoju ludzkim w miłości i prawdzie (29.06.2009)*, [https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/pl/encyclicals/documents/hf\\_ben-xvi\\_enc\\_20090629\\_caritas-in-veritate.html](https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/pl/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20090629_caritas-in-veritate.html) (dostęp: 15.06.2025).
- Benedykt XVI, *Posynodalna adhortacja „Africae munus” o Kościele w Afryce w służbie pojednania, sprawiedliwości i pokoju (19.11.2011)*, [https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/pl/addresses/documents/hf\\_ben-xvi\\_adh\\_20111119\\_africae-munus.html](https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/pl/addresses/documents/hf_ben-xvi_adh_20111119_africae-munus.html) (dostęp: 15.06.2025).

[www.vatican.va/content/benedict-xvi/pl/apost\\_exhortations/documents/hf\\_ben-xvi\\_exh\\_20111119\\_africae-munus.html](http://www.vatican.va/content/benedict-xvi/pl/apost_exhortations/documents/hf_ben-xvi_exh_20111119_africae-munus.html) (dostęp: 21.06.2025).

Benedykt XVI, *Posynodalna adhortacja „Ecclesia in Medio Oriente” o Kościele na Bliskim Wschodzie, komunii i świadectwie (14.09.2012)*, [https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/pl/apost\\_exhortations/documents/hf\\_ben-xvi\\_exh\\_20120914\\_ecclesia-in-medio-oriente.html](https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/pl/apost_exhortations/documents/hf_ben-xvi_exh_20120914_ecclesia-in-medio-oriente.html) (dostęp: 21.06.2025).

Benedykt XVI, *Posynodalna adhortacja apostolska „Verbum Domini” (30.09.2010)*, <https://www.nmp-gdynia.pl/content/adhortacja-apostolska-verbum-domini.pdf> (dostęp: 30.07.2025).

### **Franciszek**

Francis, *Address during the Visit to the Synagogue of Rome (17.01.2016)*, [https://www.vatican.va/content/francesco/en/speeches/2016/january/documents/papa-francesco\\_20160117\\_synagoga.html](https://www.vatican.va/content/francesco/en/speeches/2016/january/documents/papa-francesco_20160117_synagoga.html) (dostęp: 30.07.2025).

Francis, *Address to Members of the International Jewish Committee (24.05.2013)*, [https://www.vatican.va/content/francesco/en/speeches/2013/june/documents/papa-francesco\\_20130624\\_international-jewish-committee.html](https://www.vatican.va/content/francesco/en/speeches/2013/june/documents/papa-francesco_20130624_international-jewish-committee.html) (dostęp: 30.07.2025).

Francis, *Address to the Delegation of Rabbis for the Presentation of the Statement „Between Jerusalem and Rome” (31.08.2017)*, [https://www.vatican.va/content/francesco/en/speeches/2017/august/documents/papa-francesco\\_20170831\\_delegazione-rabbini.html](https://www.vatican.va/content/francesco/en/speeches/2017/august/documents/papa-francesco_20170831_delegazione-rabbini.html) (dostęp: 12.08.2025).

Francis, *Ahmad Al-Tayyeb, A Document on Human Fraternity for World Peace and Living Together (04.02.2019)*, [https://www.vatican.va/content/francesco/en/travels/2019/outside/documents/papa-francesco\\_20190204\\_documento-fratellanza-umana.html](https://www.vatican.va/content/francesco/en/travels/2019/outside/documents/papa-francesco_20190204_documento-fratellanza-umana.html) (dostęp: 15.06.2025).

Francis, *General Audience (03.04.2019)*, [https://www.vatican.va/content/francesco/en/audiences/2019/documents/papa-francesco\\_20190403\\_udienza-generale.html](https://www.vatican.va/content/francesco/en/audiences/2019/documents/papa-francesco_20190403_udienza-generale.html) (dostęp: 30.06.2025).

- Francis, *Letter to Jewish Brothers and Sisters in Israel*, <https://www.vatican.va/content/francesco/en/letters/2024/documents/20240202-lettera-ebrei-in-israele.html> (dostęp: 30.07.2025).
- Franciszek, *Adhortacja apostolska „Evangelii gaudium” o głoszeniu Ewangelii we współczesnym świecie (24.11.2013)*, [https://www.vatican.va/content/francesco/pl/apost\\_exhortations/documents/papa-francesco\\_esortazione-ap\\_20131124\\_evangelii-gaudium.html](https://www.vatican.va/content/francesco/pl/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20131124_evangelii-gaudium.html) (dostęp: 15.06.2025).
- Franciszek, Ahmad Al-Tayyeb, *Dokument o ludzkim braterstwie dla pokoju światowego i współistnienia (04.02.2019)*, [https://www.vatican.va/content/francesco/pl/travels/2019/outside/documents/papa-francesco\\_20190204\\_documento-fratellanza-umana.html](https://www.vatican.va/content/francesco/pl/travels/2019/outside/documents/papa-francesco_20190204_documento-fratellanza-umana.html) (dostęp: 15.06.2025).
- Franciszek, *Audience generalna (02.12.2015)*, [https://www.vatican.va/content/francesco/pl/audiences/2015/documents/papa-francesco\\_20151202\\_udienza-generale.html](https://www.vatican.va/content/francesco/pl/audiences/2015/documents/papa-francesco_20151202_udienza-generale.html) (dostęp: 10.08.2025).
- Franciszek, *Audience generalna (28.10.2015)*, [https://www.vatican.va/content/francesco/pl/audiences/2015/documents/papa-francesco\\_20151028\\_udienza-generale.html](https://www.vatican.va/content/francesco/pl/audiences/2015/documents/papa-francesco_20151028_udienza-generale.html) (dostęp: 30.06.2025).
- Franciszek, *Encyklika „Fratelli tutti” (03.09.2020)*, [https://www.vatican.va/content/francesco/pl/encyclicals/documents/papa-francesco\\_20201003\\_enciclica-fratelli-tutti.html](https://www.vatican.va/content/francesco/pl/encyclicals/documents/papa-francesco_20201003_enciclica-fratelli-tutti.html) (dostęp: 13.07.2025).
- Franciszek, *Adhortacja apostolska „Evangelii gaudium” o głoszeniu Ewangelii we współczesnym świecie (24.11.2013)*, [https://www.vatican.va/content/francesco/pl/apost\\_exhortations/documents/papa-francesco\\_esortazione-ap\\_20131124\\_evangelii-gaudium.html](https://www.vatican.va/content/francesco/pl/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20131124_evangelii-gaudium.html) (dostęp: 15.06.2025).
- Franciszek, *Konstytucja apostolska „Praedicate Evangelium” o Kurii Rzymskiej i jej służbie Kościołowi w świecie (19.03.2022)*, [https://www.vatican.va/content/francesco/pl/apost\\_constitutions/documents/20220319-constitutione-ap-praedicate-evangelium.html](https://www.vatican.va/content/francesco/pl/apost_constitutions/documents/20220319-constitutione-ap-praedicate-evangelium.html) (dostęp: 30.06.2025).
- Franciszek, *Przemówienie podczas międzyreligijnego spotkania z młodzieżą w Singapurze (13.09.2024)*, <https://www.vatican.va/content/francesco/pl/speeches/2024/september/documents/20240913-singapore-giovani.html> (dostęp: 19.06.2025).

Franciszek, *Spotkanie międzyreligijne w Ur (06.03.2021)*, [https://www.vatican.va/content/francesco/pl/speeches/2021/march/documents/papa-francesco\\_20210306\\_iraq-incontro-interreligioso.html](https://www.vatican.va/content/francesco/pl/speeches/2021/march/documents/papa-francesco_20210306_iraq-incontro-interreligioso.html) (dostęp: 19.06.2025).

### **Pozostałe teksty papieskie**

Benedykt XIV, Encyklika *A quo primum (1751)* [w:] *Papieże o Żydach, masonerii, komunizmie*, H. Jankowski (red.), Wydawnictwo Wers, Poznań 1999, s. 28–29.

Benedykt XIV, *Ex quo singulari (1742)* [w:] *Nauczycielski Urząd Kościoła a religie*, I.S. Ledwoń OFM, P. Królikowski (red.), Wydawnictwo KUL, Lublin 2015, s. 55–78

Benedykt XIV, *Omnium sollicitudinum (1744)* [w:] *Nauczycielski Urząd Kościoła a religie*, I.S. Ledwoń OFM, P. Królikowski (red.), Wydawnictwo KUL, Lublin 2015, s. 78–119.

Grzegorz VII, *List „Nobilitas tua”* [w:] *Nauczycielski Urząd Kościoła a religie*, I.S. Ledwoń OFM, P. Królikowski (red.), Wydawnictwo KUL, Lublin 2015, s. 46 (tekst oryginalny: [https://www.dmggh.de/mgh\\_epp\\_sel\\_2\\_1/index.htm#page/287/mode/1up](https://www.dmggh.de/mgh_epp_sel_2_1/index.htm#page/287/mode/1up) (dostęp: 01.04.2025)).

Grzegorz XVI, *Encyklika Summo iugiter studio (1832)* [w:] *Nauczycielski Urząd Kościoła a religie*, I.S. Ledwoń OFM, P. Królikowski (red.), Wydawnictwo KUL, Lublin 2015, s. 121.

Innocenty X, *Cum occasione (1653)* [w:] *Breviarium fidei: Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła*, I. Bieda SJ, S. Głowa SJ (red.), Księgarnia Świętego Wojciecha, Poznań 1997, VII.132.

Joannes PP. XXIII, *Litterae apostolicae motu proprio datae „Superno Dei nutu”*, „Acta Apostolicae Sedis” 1960, t. 52, s. 433–437.

Klemens XI, *Bulla Unigenitus Dei Filius (1713)* [w:] *Nauczycielski Urząd Kościoła a religie*, I.S. Ledwoń OFM, P. Królikowski (red.), Wydawnictwo KUL, Lublin 2015, s. 55.

Leon XII, *Encyklika Ubi Primum (1824)* [w:] *Nauczycielski Urząd Kościoła a religie*, I.S. Ledwoń OFM, P. Królikowski (red.), Wydawnictwo KUL, Lublin 2015, s. 119.

Leon XIV, *Przemówienie do przedstawicieli Kościołów i wspólnot kościelnych oraz innych religii (19.05.2025)*, <https://www.vatican.va/content/le>

- o-xiv/pl/speeches/2025/may/documents/20250519-altre-religioni.html (dostęp: 21.06.2025).
- Paweł III, *Encyklika Sublimus Deus (1537)* [w:] *Nauczycielski Urząd Kościoła a religie*, I.S. Ledwoń OFM, P. Królikowski (red.), Wydawnictwo KUL, Lublin 2015, s. 50–51.
- Pius IX, *Encyklika Quanto conficiamur moerore (1863)* [w:] *Nauczycielski Urząd Kościoła a religie*, I.S. Ledwoń OFM, P. Królikowski (red.), Wydawnictwo KUL, Lublin 2015, s. 124.
- Pius IX, *Mowa konsystorialna Singulari quadam (1854)* [w:] *Nauczycielski Urząd Kościoła a religie*, I.S. Ledwoń OFM, P. Królikowski (red.), Wydawnictwo KUL, Lublin 2015, s. 124.
- Pius IX, *Sanctissimi D. N. Pii PP. IX. Epistola encyclica data die VIII. Decembris MDCCCLXIV*, Friderici Pustet, Ratisbonae 1855.
- Pius IX, *Syllabus błędów (1865)* [w:] *Nauczycielski Urząd Kościoła a religie*, I.S. Ledwoń OFM, P. Królikowski (red.), Wydawnictwo KUL, Lublin 2015, s. 126.
- Pius V, *Bulla Ex omnibus afflictionibus (1567)* [w:] *Nauczycielski Urząd Kościoła a religie*, I.S. Ledwoń OFM, P. Królikowski (red.), Wydawnictwo KUL, Lublin 2015, s. 53–54.
- Pius VI, *Editto sopra gli ebrei (1775)* [w:] Pius VI, *Editto sopra gli ebrei, Stamperia della Reverenda Camera Apostolica*, Roma 1775 (angielskie tłumaczenie: *Christian-Jewish Relations: Pope Pius VI: Edict over the Hebrew (Editto sopra gli ebrei)*, <https://www.jewishvirtuallibrary.org/pope-pius-vi-edict-over-the-hebrew> [dostęp: 02.04.2025]).
- Pius VIII, *Breve Litteris altero abhinc (1830)* [w:] *Acta Sanctae Sedis* (t. 26), Ex typographia polyglotta S.C. de Propaganda Fide 1865–1908, Romae 1893–1894, s. 258.
- Pius X, *Encyklika Pascendi dominici gregis (1907)* [w:] *Nauczycielski Urząd Kościoła a religie*, I.S. Ledwoń OFM, P. Królikowski (red.), Wydawnictwo KUL, Lublin 2015, s. 153.
- Pius XI, *Encyklika Mortalium animos (1928)* [w:] *Nauczycielski Urząd Kościoła a religie*, I.S. Ledwoń OFM, P. Królikowski (red.), Wydawnictwo KUL, Lublin 2015, s. 175.
- Pius XII, *Encyklika Evangelii praecones (1950)*, [https://www.vatican.va/content/pius-xii/en/encyclicals/documents/hf\\_p-xii\\_enc\\_02061951\\_evangelii-praecones.html](https://www.vatican.va/content/pius-xii/en/encyclicals/documents/hf_p-xii_enc_02061951_evangelii-praecones.html) (dostęp: 30.06.2025).

Pius XII, *Encyklika Mystici Corporis, o Mistycznym Ciele Jezusa Chrystusa*, „Wiadomości diecezjalne. Katowice” 1960, t. 28.

## INNE TEKSTY MAGISTERIUM KOŚCIOŁA

- Breviarium fidei: Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła*, I. Bieda SJ, S. Głowa SJ (red.), Księgarnia Świętego Wojciecha, Poznań 1997.
- Chrześcijaństwo a religie: Dokument Międzynarodowej Komisji Teologicznej (tekst – komentarze – studia)*, I. Ledwoń, K. Pek (red.), Instytut Teologii Fundamentalnej KUL, Lublin/Warszawa 1999.
- Commission for the Religious Relations with the Muslims*, <https://www.dicasteriuminterreligious.va/structure/commission-religious-relations-muslims/> (dostęp: 30.06.2025).
- Dicastery for Interreligious Dialogue: Documents*, <https://www.vatican.va/content/romancuria/en/dicasteri/dicastero-dialogo-interreligioso/documenti.html> (dostęp: 30.06.2025).
- Dicastery for the Doctrine of Faith, Complete List of Documents*, [https://www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/cfaith/doc\\_doc\\_index.htm](https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/doc_doc_index.htm) (dostęp: 05.08.2025).
- Dokumenty soborów powszechnych III (1414–1445): Konstancja, Bazylea-Ferrara-Florencja-Rzym*, A. Baron, H. Pietras SJ (red.), WAM/Księża Jezuitów, Kraków 2005.
- Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, H. Denzinger, P. Hünermann, Sumptibus Stahelianis, Wirceburgi 1874.
- Komisja ds. Kontaktów Religijnych z Żydami, *Pamiętamy: Refleksje nad Szoah*, [https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WR/komisje\\_pontyfikalne/judaizm/pamietamy\\_19031998.html](https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WR/komisje_pontyfikalne/judaizm/pamietamy_19031998.html) (dostęp: 05.07.2025).
- Komisja ds. Relacji Religijnych z Judaizmem, „*Bo dary łaski i wezwanie Boże są nieodwołalne*” (Rz 11, 29) (10.12.2015), <https://www.prchiz.pl/2015-12-watykan-dary-i-wezwanie-boze> (dostęp: 10.08.2025).
- Komisja ds. Relacji Religijnych z Judaizmem, *Wskazówki i sugestie w sprawie wprowadzania w życie deklaracji soborowej Nostra aetate nr 4*, [https://prchiz.pl/storage/app/media/pliki/Nostra\\_aetate\\_Wskaz\\_1974.pdf](https://prchiz.pl/storage/app/media/pliki/Nostra_aetate_Wskaz_1974.pdf) (dostęp: 09.08.2025).

- Komisja ds. Relacji Religijnych z Judaizmem, *Żydzi i judaizm w głoszeniu słowa Bożego i katechezie Kościoła katolickiego: Wskazówki do właściwego przedstawiania tych zagadnień* (24.06.1985), <https://www.prchiz.pl/1985-06-zydzi-i-judaizm> (dostęp: 10.08.2025).
- Kongregacja Nauki Wiary, *Deklaracja „Dominus Iesus” o jedyności i powszechności zbawczej Jezusa Chrystusa i Kościoła* (06.08.2000), TUM, Wrocław 2000.
- Kongregacja Nauki Wiary, *List do biskupów katolickich o niektórych aspektach medytacji chrześcijańskiej* (19.10.1989), [https://www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/cfaith/documents/rc\\_con\\_cfaith\\_doc\\_19891015\\_meditazione-cristiana\\_pl.html](https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19891015_meditazione-cristiana_pl.html) (dostęp: 12.06.2025).
- Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Chrześcijaństwo i religie* (1997), [https://www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/cfaith/cti\\_documents/rc\\_cti\\_1997\\_cristianesimo-religioni\\_pl.html](https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_1997_cristianesimo-religioni_pl.html).
- Obrzędy chrześcijańskiego wtajemniczenia dorosłych*, Księgarnia św. Jacka, Katowice 1988.
- Papieska Komisja Biblijna, *Naród żydowski i jego Święte Pisma w Biblii chrześcijańskiej*, Verbum, Kielce 2002.
- Pontifical Council for Interreligious Dialogue / M. Borrmans, *Guidelines for Dialogue Between Christians and Muslims*, new edition, Paulist Press, New York 1990.
- Pontifical Council for Inter-Religious Dialogue, *Dialogue and Proclamation: Reflection and Orientations on Interreligious Dialogue and The Proclamation of the Gospel of Jesus Christ* (19.05.1991), [https://www.vatican.va/roman\\_curia/pontifical\\_councils/interelg/documents/rc\\_pc\\_interelg\\_doc\\_19051991\\_dialogue-and-proclamatio\\_en.html](https://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/interelg/documents/rc_pc_interelg_doc_19051991_dialogue-and-proclamatio_en.html) (dostęp: 21.06.2025).
- Pontifical Council for Interreligious Dialogue, *Dialogue in Truth and Charity: Pastoral Orientations for Interreligious Dialogue* (19.05.2014), [https://www.dicasteryinterreligious.va/wp-content/uploads/2021/05/DIALOGUE\\_IN\\_TRUTH\\_AND\\_CHARITY\\_website-1.pdf](https://www.dicasteryinterreligious.va/wp-content/uploads/2021/05/DIALOGUE_IN_TRUTH_AND_CHARITY_website-1.pdf) (dostęp: 30.07.2025).
- Sacra Congregatio Rituum, *Consacrazione del genere umano al Ssmo Cuore di Gesù*, „Acta Apostolicae Sedis” 1925, t. 17, s. 542.
- Sacra Paenitentiarum Apostolica, *Actus dedicationis humani generis Iesu Christo regi*, „Acta Apostolicae Sedis” 1959, t. 51, s. 595.

- Secretariat for Non-Christians, *The Attitude of the Church towards the Followers of Other Religions: Reflections and Orientations on Dialogue and Mission (10.06.1984)*, <https://www.dicasteryinterreligious.va/dialogue-and-mission-1984/> (dostęp: 19.12.2024).
- Secretariat for Non-Christians, *The Attitude of the Church towards the Followers of Other Religions: Reflections and Orientations on Dialogue and Mission (10.06.1984)*, <https://www.dicasteryinterreligious.va/dialogue-and-mission-1984/> (dostęp: 21.06.2025).
- Sobór Trydencki, *Dekret o usprawiedliwieniu [w:] Dokumenty soborów powszechnych IV (1511–1870): Lateran V, Trydent, Watykan I*, A. Baron, H. Pietras SJ (red.), WAM/Księża Jezuici, Kraków 2004, s. 292/293.
- Sobór Watykański II, *Konstytucja dogmatyczna o Objawieniu Bożym „Dei verbum” (18.11.1965) [w:] Sobór Watykański II: Konstytucje, dekryty, deklaracje (tekst łacińsko-polski; nowe tłumaczenie)*, Pallottinum, Poznań 2008, s. 540–563.
- Sobór Watykański II, *Konstytucja dogmatyczna o Kościele „Lumen gentium” [w:] Sobór Watykański II, Konstytucje, dekryty, deklaracje*, Pallotinum, Poznań 2008, s. 144–263.
- Sobór Watykański II, *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym „Gaudium et spes” [w:] Sobór Watykański II, Konstytucje, dekryty, deklaracje*, Pallotinum, Poznań 2008, s. 824–981.
- Sobór Watykański II, *Deklaracja o wolności religijnej „Dignitatis humanae” [w:] Sobór Watykański II, Konstytucje, dekryty, deklaracje*, Pallotinum, Poznań 2008, s. 638–661.
- Sobór Watykański II, Sobór Watykański II: Konstytucje, dekryty, deklaracje (tekst łacińsko-polski, nowe tłum.)*, Pallotinum, Poznań 2008.
- Suprema Sacra Congregatio S. Officii, *Decretum „Cum sacerdos”, „Acta Apostolicae Sedis”* 1953, t. 45, s. 100.
- Suprema Sacra Congregatio S. Officii, *Decretum de consociacione vulgo „Amici Israel” abolenda, „Acta Apostolicae Sedis”* 1928, t. 20, s. 103–104.
- Suprema Sacra Congregatio S. Officii, *Suprema haec sacra (1949) [w:] Enchiridion Symbolorum Definitionum et Declarationum de Rebus Fidei et Morum*, H. Denzinger, A. Schönmetzer, Herder, Barcinone 1965, nr 3866–3873.

- Synod w Toledo* [w:] *Concilium Toletanum IV, cap. 611–643, Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio* (t. 10), J.D. Mansi, Florentiae 1764, cap. 633.
- Święte Oficjum, *List do abpa Bostonu Cushinga „Suprema haec sacra”* (1949) [w:] *Nauczycielski Urząd Kościoła a religie*, I.S. Ledwoń OFM, P. Królikowski (red.), Wydawnictwo KUL, Lublin 2015, s. 189–191.
- Święte Oficjum, *Dekret Errores Iansenistarum* [w:] *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, H. Denzinger, P. Hünermann, Sumptibus Stahelianis, Wirceburgi 1874, nr. 2301–2332.

## OJCOWIE KOŚCIOŁA I PISARZE CHRZEŚCIJAŃSCY

- Andreas de Vega OFM, *De iustificazione doctrina universa* [w:] Andreas Vega, *De Iustificazione Doctrina Universa*, Petrus Canisius (ed.), Calenius & Quentelius, Coloniaa 1572, s. 66–67.
- Augustinus Hipponensis, *De civitate Dei contra paganos libri XXII*, <https://www.augustinus.it/latino/cdd/index2.htm> (dostęp: 01.04.2025).
- Augustinus Hipponensis, *Ennarationes in Psalmos*, [https://www.augustinus.it/latino/esposizioni\\_salmi/index2.htm](https://www.augustinus.it/latino/esposizioni_salmi/index2.htm) (dostęp: 04.05.2025).
- Augustinus Hipponensis, *Epistola 102*, [https://www.augustinus.it/latino/lettere/lettera\\_103\\_testo.htm](https://www.augustinus.it/latino/lettere/lettera_103_testo.htm) (dostęp: 01.04.2025).
- Augustinus Hipponensis, *Sermo ad Ceasariensis Ecclesiae plebem*, [https://www.augustinus.it/latino/discorso\\_cesarea/index.htm](https://www.augustinus.it/latino/discorso_cesarea/index.htm) (dostęp: 01.04.2025).
- Augustyn z Hippony, *Traktat przeciwko Żydom* [w:] J. Iluk, *Augustyna, biskupa Hippony, rozprawa o Żydach i judaizmie*, „Przegląd Religioznawczy” 2003, t. 208, nr 2, s. 65–83.
- Beda Venerabilis, *Commentarii in principium Genesis usque ad nativitatem Isaac et ejectionem Ismaeli* [w:] *The Complete Works Of Venerable Bede* (t. 7), J.A. Giles (ed.), Whittaker, London 1844, s. 185.
- Cyprian of Carthage, *The Epistles of Cyprian*, <https://catholiclibrary.org/library/view?docId=Synchronized-EN/anf.000107.Cyprian.TheEpistlesofCyprian.html;chunk.id=00000147> (dostęp: 01.04.2025).
- Cyprian z Kartaginy, *Listy*, t. 1, Akademia Teologii Katolickiej, Warszawa 1969.

- Tomasz z Akwinu, *De Sententiae*, <https://aquinas.cc/la/en/~Sent.III.D25.Q2.A1.qa1> (dostęp: 02.04.2025).
- Domingo de Soto OP, *De natura et gratia (1547)* [w:] Dominico Soto, *De natura et gratia*, Iunta, Venetia 1547, s. 180n.
- Francisco de Suarez SJ, *De Fide theologica*, tract. I [w:] Francisco Suarez SJ, *Opera omnia* (t. 12), Ludovicus Vivès, Paris 1858, s. 353–354.
- Francisco de Vitoria OP, *De Indis* [w:] Francisco de Victoria, *De Indis et de iure belli relectiones* [rev. text and translation], Carnegie Institution of Washington, Washington 1917.
- Fulgencjusz z Ruspe, *O wierze* [w:] *Studia i teksty patrystyczne*, W. Szofdrski CSsR, A. Bober SJ (tłum.), WAM, Kraków 1967, s. 242.
- Hugo od św. Wiktora, *De sacramentis Christiane fidei* [w:] Hugh of St Victor, *On the Sacraments of the Christian Faith*, Medieval Academy of America, Cambridge (MA) 1951.
- Ireneusz z Lyonu, *Adversus haereses* [w:] *Irenée de Lyon, Contre les hérésies. liv. 4* (t. 2: texte et traduction), „Sources Chrétiennes” 100, Cerf, Paris 1965.
- Ireneusz z Lyonu, *Adversus haereses* [w:] Ireneusz z Lyonu, *Chwałą Boga żyjący człowiek*, J. Comby, D. Singles (eds.), W. Myszor (tłum.), Cerf/Kairos/M/Znak, Kraków, 1999, s. 109–110.
- Jan Chryzostom, *Mowy przeciwko judaizantom i Żydom. Przeciwno Żydom i Hellenom*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2007.
- Jan Damasceński, *Dialektyka albo Rozdziały filozoficzne. O herezjach*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2011.
- Juan de Lugo SJ, *De virtute fidei divinae* [w:] Joannes Lugo, *Disputationes scholasticae, et morales de virtute fidei divinae*, sumpt. Philippi Borde, Laurentii Arnaud, & Claudii Rigaud, Lugundum 1656.
- Justyn Męczennik, *Apologia I* [w:] Justyn Męczennik, *1 i 2 Apologia; Dialog z Żydem Tryfonem*, L. Misiarczyk (tłum.), Wydawnictwo UKSW, Warszawa 2012.
- Justyn Męczennik, *Dialog z Żydem Tryfonem* [w:] Justyn Męczennik, *1 i 2 Apologia; Dialog z Żydem Tryfonem*, L. Misiarczyk (tłum.), Wydawnictwo UKSW, Warszawa 2012.
- Klemens Aleksandryjski, *Kobierce* [w:] Klemens Aleksandryjski, *Kobierce zapisków filozoficznych dotyczących prawdziwej wiedzy* (t. 1.), J. Nie-

- mirska-Pliszczyńska (tłum.), Instytut Wydawniczy „Pax”/Akademia Teologii Katolickiej, Warszawa 1994.
- Klemens Aleksandryjski, *Kobierce* [w:] Klemens Aleksandryjski, *Kobierce zapisków filozoficznych dotyczących prawdziwej wiedzy* (t. 2.), J. Niemirska-Pliszczyńska (tłum.), Instytut Wydawniczy „Pax”/Akademia Teologii Katolickiej, Warszawa 1994.
- Klemens Aleksandryjski, *Protreptyk*, [w:] Klemens Aleksandryjski, *Zachęta Greków*, J. Sołowaniuk (tłum.), [w:] *Apologie*, E. Stanuła (red.), Akademia Teologii Katolickiej, Warszawa 1988.
- List *Pseudo-Barnaby* [w:] *Ojcowie apostołscy*, A. Świderkówna (tłum.), M. Starowieyski (red.), Akademia Teologii Katolickiej, Warszawa 1990, s. 127–128.
- Melchior Cano OP, *De necessitate fidei Christi ad salutem* [w:] Melchior Cano, *Melchioris Cani Opera*, Ex typographia Remondini, Bassanum 1776.
- Mikołaj z Kuzy, *De pace fidei* [w:] Nicolaus de Cusa, *Nicolai de Cusa De pace fidei cum epistola ad Ioannem de Segobia* (Opera omnia, t. 7), Meiner, Hamburgi 1970.
- Nicholas of Cusa, *Toward a new Council of Florence: „On the peace of faith” and other works by Nicolaus of Cusa*, Schiller Institute, Washington (DC) 1993.
- Opera omnia Thomae Aquinatis, <https://aquinas.cc/> (dostęp: 01.04.2025).
- Orygenes, *Homilie na Księgę Liczb* [w:] Origène, *Homélie sur Josué*, „Sources Chrétiennes”, Cerf, Paris 1960.
- Orygenes, *Homilie o Księdze Liczb* [w:] Orygenes, *Homilie o Księgach Liczb, Jozuego, Sędziów* (t. 1), Akademia Teologii Katolickiej, Warszawa 1986.
- Orygenes, *Komentarz do Ewangelii według św. Jana*, WAM, Kraków 2003.
- Orygenes, *Przeciw Celsusowi* (t. 1), Akademia Teologii Katolickiej, Warszawa 1977.
- Robert Bellarmin SJ, *De Ecclesia militante toto orbe diffusa* [w:] Robert Bellarmin, *Roberti Bellarmini Opera omnia* (t. 2), Pendone Lauriel, Neapol 1872.
- Robert Bellarmin, *De gratia et libero arbitrio* [w:] Robert Bellarmin, *Roberti Bellarmini Opera omnia* (t. 2), C. Pendon Lauriel, Neapol 1872.

- Tertulian, *De prescriptioe* [w:] J. Czuj, *Apologety Tertuliana: Dowód z przedawnienia przeciw heretykom*, „Collectanea Theologica” 1954, t. 25, nr 1–2.
- Tertulian, *Przeciw Żydom* [w:] Tertulian, *Wybór pism II*, W. Myszor (tłum.), Akademia Teologii Katolickiej, Warszawa 1983, s. 183–189.
- Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna (t. 12): O wadach i grzechach (1–2, q. 71–89)*, Veritas, Londyn 1965.
- Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna (t. 15): Wiara i nadzieja (2–2, q. 1–22)*, Veritas, Londyn 1966.
- Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna (t. 24): Tajemnica wcielenia Słowa Bożego (3, qu. 1–15)*, Veritas, Londyn 1962.
- Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna (t. 27): Eucharystia (3, q. 73–83)*, Veritas, Londyn 1974.
- Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna (t. 27): Sakramenty w ogóle; Chrzest, bierzmowanie (3, q. 60–72)*, Veritas, Londyn 1984.
- Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna: Religijność (II-2, 81–100)*, F.W. Bednarski OP (tłum.), Katolicki Ośrodek Wydawniczy „Veritas”, Londyn 1971.

## INNE DOKUMENTY

### ZWIĄZANE Z DIALOGIEM MIĘDZYRELIGIJNYM

- A Common Word between Us and You (2007)*, <https://www.acommonword.com/the-acw-document/> (dostęp: 15.06.2025).
- Archdiocese of Indianapolis, *Buddhism, excerpts from Catholic Church Documents*, <https://www.archindy.org/ecumenism/documents/Buddhism,%20excerpts%20from%20Catholic%20Church%20Documents.pdf> (dostęp: 30.06.2025).
- Between Jerusalem and Rome. Reflections on 50 Years of “Nostra Aetate”*, Conference of European Rabbis, Rabbinical Council of America, Jerusalem Chief Rabbinate’s Commission for Dialogue with the Holy See, [https://rabbis.org/pdfs/Rome\\_and\\_Jerusalem.pdf](https://rabbis.org/pdfs/Rome_and_Jerusalem.pdf) (dostęp: 12.08.2025).
- Chief Rabbinate of Israel, Holy See’s Commission for Religious Relations with the Jews, *Joint Reflections on the Declaration „Between Jerusalem*

- and Rome*”, <https://prchiz.pl/2017-11-12-joint-reflections-declaration-between-jerusalem-and-rome> (dostęp: 12.08.2025).
- Conference of European Rabbis, Rabbinical Council of America, Jerusalem Chief Rabbinate’s Commission for Dialogue with the Holy See, *Between Jerusalem and Rome. Reflections on 50 Years of “Nostra Aetate”*, [https://rabbis.org/pdfs/Rome\\_and\\_Jerusalem.pdf](https://rabbis.org/pdfs/Rome_and_Jerusalem.pdf) (dostęp: 12.08.2025).
- Dabru emet – żydowskie oświadczenie na temat chrześcijan i chrześcijaństwa (10.09.2000)*, [https://opoka.org.pl/biblioteka/I/IR/dabru\\_emet\\_pl.html](https://opoka.org.pl/biblioteka/I/IR/dabru_emet_pl.html) (dostęp 7.08.2025).
- Dabru emet*, „Więź” 2001, nr 8(154), s. 59–113.
- Dialogue between Commission for Religious Relations with the Jews and the Chief Rabbinate of Israel*, <https://www.christianunity.va/content/unitacristiani/en/commissione-per-i-rapporti-religiosi-con-l-ebraismo/dialogo-tra-la-commissione-della-santa-sede-per-i-rapporti-relig.html> (dostęp: 10.08.2025).
- Dilatato Corde*, [https://dimmid.org/index.asp?Type=B\\_BASIC&SEC={60-91ABD0-31D5-4E05-988B-9848BB896849}](https://dimmid.org/index.asp?Type=B_BASIC&SEC={60-91ABD0-31D5-4E05-988B-9848BB896849}) (dostęp: 12.06.2025).
- Jednakowe słowo dla nas i dla was. List 138 uczonych i zwierzchników muzułmańskich do przywódców chrześcijaństwa*, <https://www.acommonword.com/wp-content/uploads/2018/05/ACW-Polish-Translation.pdf> (dostęp: 08.08.2025).
- Organizacja Narodów Zjednoczonych, *Powszechna Deklaracja Praw Człowieka (10.12.1948)*, <https://libr.sejm.gov.pl/tek01/txt/onz/1948.html> (dostęp: 13.07.2025).
- Religious Relations with the Jews, <https://www.christianunity.va/content/unitacristiani/en/commissione-per-i-rapporti-religiosi-con-l-ebraismo.html> (dostęp: 10.08.2025).

## OPRACOWANIA

- Abhishiktananda [Henri Le Saux], *Hindu-Christian Meeting Point: Within the Cave of the Heart*, Institute of Indian Culture, Bombaj 1969.
- Abhishiktananda [Henri Le Saux], *The Church in India: An Essay in Christian Self-criticism*, The Christian Literature Society, Madras 1969 (repr. 1971).

- Acharya F., *Cistercian Spirituality: An Ashram Perspective*, Liturgical Press, Collegeville 2011.
- Al-Ghazālī, *The Ninety-Nine Beautiful Names of God (Al-Maqṣad al-Asnā fi Sharḥ Asmā' Allāh al-Ḥusnā)*, D.B. Burrell, N. Daher (tłum.), Islamic Texts Society, Cambridge (UK) 1992.
- Allen J.L., *Why Is Fr. Peter Phan Under Investigation?*, „National Catholic Reporter”, <https://www.ncronline.org/blogs/all-things-catholic/why-fr-peter-phan-under-investigation> (dostęp: 05.08.2025).
- Anawati G.C., *Excursus on Islam [w:] Commentary on the documents of Vatican II. Vol. 3: Declaration on the Relationship of the Church to Non-Christian Religions, Dogmatic Constitution on Divine Revelation, Decree on the Apostolate of the Laity*, H. Vorgrimler (ed.), Herder and Herder-Burns & Oates, New York–London 1969, s. 151–154.
- Aronson-Friedman A.I., Kaplan G.B., *The Inception of Limpieza de Sangre (Purity of Blood) and its Impact in Medieval and Golden Age Spain [w:] Marginal Voices: Studies in Converso Literature of Medieval and Golden Age Spain*, Brill, Leiden 2012.
- Artemiuk P., *Podręczny alfabet katolika*, Serafin, Kraków 2018.
- Baawobr R.K., *Dialogue and the Proclamation of Truth [w:] The letter and the spirit. On the forgotten documents of Vatican II*, A.C. Mayer (ed.), Peeters, Leuven–Paris–Bristol (CT) 2018, s. 61–77.
- Balthasar H.U. von, *Meditation als Verrat*, „Geist und Leben“ 1977, t. 50, s. 260–268.
- Barnes M. SJ, *Catholic Theology and Other Religions [w:] The Oxford Handbook of Catholic Theology*, L. Ayer, M.A. Volpe (eds.), Oxford University Press, Oxford, 2015, s. 931–942.
- Barnes M. SJ, *Theology and the Dialogue of Religions*, Cambridge University Press, Cambridge (UK) / New York 2002.
- Barth F., Gingrich A., Parkin R., Silverman S. (red.), *Antropologia. Jedna dyscyplina, cztery tradycje: brytyjska, niemiecka, francuska i amerykańska*, Wydawnictwo UJ, Kraków 2007.
- Bea A., *The Church and the Jewish People*, Harper & Row Publishers, New York 1966.
- Bednarski F.W., *Przedmowa tłumacza [w:] Tomasz z Akwinu, Suma teologiczna: Religijność (II-2, 81–100)*, F.W. Bednarski OP (tłum.), Katolicki Ośrodek Wydawniczy „Veritas”, Londyn 1971, s. 6.

- Besançon A., *Czy Drugi Sobór Watykański zrozumiał islam?* [w:] Besançon A., *Współczesne problemy religijne*, W. Dłuski (tłum.), Teologia Polityczna, Warszawa 2017, s. 185–225.
- Béthune P.-F. de, *Contemplation and Interreligious Dialogue. References and Perspectives Drawn from the Experiences of Monastics*, „Bulletin DIM-MID” 1994, t. 49, s. 12.
- Béthune P.-F., *La preghiera Cristiana di un praticante zen*, „Dialatato corde” 2025, t. 15, nr 1, [https://dimmid.org/index.asp?SEC=7A222-6F8-55C6-4843-B789-03241C5B9369&Type=B\\_BASIC](https://dimmid.org/index.asp?SEC=7A222-6F8-55C6-4843-B789-03241C5B9369&Type=B_BASIC) (dostęp: 12.06.2025).
- Beyers J., *A Historical Overview of the Study of the Theology of Religions* [w:] *Perspectives on Theology of Religions*, J. Beyers (ed.), AOSIS, Durbanville 2017, s. 1–16.
- Bishop Schneider wins clarification on “diversity of religions” from Pope Francis... (11.03.2019)*, „Corrispondenza Romana”, <https://www.corrispondenzaromana.it/international-news/exclusive-bishop-schneider-wins-clarification-on-diversity-of-religions-from-pope-francis-brands-abuse-summit-a-failure/> (dostęp: 30.06.2025).
- Blée F., *Il deserto dell’alterità: Un’esperienza spirituale del dialogo interreligioso*, Cittadela Editrice, Assisi 2006.
- Blée F., *Monastic Interreligious Dialogue* [w:] *The Oxford Handbook of Christian Monasticism*, B.N. Kaczynski (ed.), Oxford University Press, Oxford 2020, s. 658–671.
- Blée F., *Monastic Interreligious Dialogue and its Contribution to the Buddhist-Christian Encounter* [w:] *The Routledge Handbook of Buddhist-Christian Studies*, C. Anderson, T. Cattoi (eds.), Routledge, London 2022.
- Blée F., *The Third Desert: The Story of Monastic Interreligious Dialogue (Monastic Interreligion)*, Liturgical Press, Collegeville 2004.
- Borecki P., *Uwagi o statusie prawnym wyznawców judaizmu na ziemiach polskich*, „Czasopismo Prawno-historyczne” 2010, t. 62, nr 2, s. 49–89.
- Borelli J., *Correcting the Nostra Aetate Legend: The Contested Minimal, and Almost Failed Effort to Embrace a Tragedy and Amend Christian Attitudes Toward Jews, Muslims, and the Followers of Other Religions* [w:] *Nostra Aetate, Non-Christian Religions, and Interfaith Relations*, K.C. Ellis (ed.), Palgrave Macmillan, Cham (CH) 2021, s. 9–34.

- Borelli J., *Nostra Aetate: Origin, History, and Vatican II Context* [w:] *The Future of Interreligious Dialogue: A Multireligious Conversation on Nostra Aetate*, C.L. Cohen (ed.), Orbis Books, Maryknoll (NY) 2017, s. 23–43.
- Boulay S. du, *Truth beyond Division: Eastern Meditation and Western Christianity* [w:] *Unfinished journey. The Church 40 years after Vatican II. Essays for John Wilkins*, A. Ivereich (ed.), Continuum, New York 2003, s. 257–271.
- Boyer P., *Out of Africa: Lessons from a By-Product of Evolution* [w:] *Religion as Human Capacity: A Festschrift in Honor of E. Thomas Lawson*, T. Light, B.C. Wilson (eds.), E.J. Brill, Leiden/Boston 2004, s. 27–43.
- Campbell R., Gnanakan Ch. (ed.), *Do Christians, Muslims, and Jews Worship the Same God?: Four Views*, Zondervan Academic, Grand Rapids (MI) 2019.
- Carey P., *Avery Dulles, St. Benedict's Center, and No Salvation outside the Church, 1940–1953*, "The Catholic Historical Review" 2007, t. 93, nr 3, s. 553–575.
- Caspar R., *Islam According to Vatican II*, "Encounter: Documents for Christian–Muslim Understanding" 1976, t. 2, nr 21, s. 1–7.
- Cassidy E.I., *A Reflection on "We Remember"* [w:] *Perspectives on "We Remember: A Reflection on the Shoah"*, The American Jewish Committee, New York (NY) 1998, s. 1–14.
- Cassidy E.I., *Ecumenism and interreligious dialogue. Unitatis redintegratio, Nostra aetate*, Paulist Press, New York 2005.
- Catalano R., *Pope Francis and Interreligious Dialogue: Novelty in Continuity. From Vatican Council II through Paul VI, John Paul II and Benedict XVI*, „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne” 2025, t. 57, nr 1, s. 40–53.
- Caucanas R., *Le dialogue islamo-chrétien à l'école des pères blancs*, „Horitzó: revista de ciències de la religió” 2021, t. 3, s. 53–64.
- Cecota B., *Islam, Arabowie i wizerunek kalifów w przekazach „Chronografii” Teofanesa Wyznawcy*, Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, Łódź 2022.
- Červenková D., Sixta T., *Spiritualita v současné teologii a kultuře* [w:] *Co to znamená být duchovní*, D. Červenková, T. Sixta (red.), Karolinum, Praha 2025, s. 7–26.

- Červenková D., *The Catholic View of Religious Pluralism*, Karolinum, Praha 2016.
- Champagne M.-T., Resnick I.M., *Jews and Muslims under the Fourth Lateran Council: Papers Commemorating the Octocentenary of the Fourth Lateran Council (1215)*, Brepols, Turnhout 2018.
- Chrostowski W., *Żydowskie oświadczenie „Dabru Emet” na temat chrześcijaństwa i chrześcijaństwa (10 IX 2000) z perspektywy katolickiej i polskiej*, „Collectanea Theologica” 2001, t. 71, nr 2, s. 41–58.
- Cleary J.F., *Catholic Participation in the World’s Parliament of Religions, Chicago, 1893*, “The Catholic Historical Review” 1970, t. 55, nr 4, s. 585–609.
- Clooney F.X. SJ, *Comparative Theology: Deep Learning Across Religious Borders*, Wiley-Blackwell, Malden (Mass) 2010.
- Clooney F.X. SJ, *Dominus Iesus 10 Years Later: Part II*, „American Magazine”, 31.08.2010, <https://www.americamagazine.org/all-things/2010/08/31/dominus-iesus-10-years-later-part-ii/> (dostęp: 05.08.2025).
- Clooney F.X. SJ, *Dominus Iesus and the New Millennium (28.10.2000)*, <https://www.americamagazine.org/issue/386/article/dominus-iesus-and-new-millennium> (dostęp: 30.06.2025).
- Congar Y. OP, *Chrétiens désunis: Principes d’un „Oecuménisme” Catholique*, Les Éditions du Cerf, Paris 1937.
- Congar Y. OP, *Sainte Église: Études et approches ecclésiologiques*, Les Éditions du Cerf, Paris 1964.
- Congar Y., *My Journal of the Council*, ATF Press, Hindmarsh 2012.
- Connelly J., *From Enemy to Brother: The Revolution in Catholic Teaching on the Jews, 1933–1965*, Harvard University Press, Cambridge (MA) 2012.
- Cornille C., *Meaning and Method in Comparative Theology*, Wiley/Blackwell, Hoboken 2020.
- Cottier G. OP, *Wprowadzenie do polskiego wydania dokumentu Chrześcijaństwo a religie [w:] Chrześcijaństwo a religie*, I.S. Ledwoń, K. Pek (red.), s. 9–11.
- Council Daybook. Vatican II, Session 3*, F. Anderson (ed.), The National Catholic Welfare Conference, Washington 1965.

- Cousins L.S., *Buddhism* [w:] *The Penguin Handbook of the World's Living Religions*, J.R. Hinnells (ed.), Penguin, London 2010, s. 369–444.
- Czajkowski M., *Dlaczego deklaracja „Dabru emet” jest potrzebna chrześcijanom*, „Więź” 2001, nr 8(514), <https://wiesz.pl/2001/01/01/1272-dlaczego-deklaracja-dabru-emet-jest-potrzebna-chrzescijanom/> (dostęp: 07.08.2025).
- Czyżewski B., *Aksjomat extra Ecclesiam nulla salus w starożytności chrześcijańskiej*, „Przegląd Religioznawczy” 2020, t. 278, nr 4, s. 93–103.
- D’Costa G., *Christianity and World Religions: Disputed Questions in the Theology of Religions*, Wiley-Blackwell, Chichester (UK) 2009.
- D’Costa G., *Vatican II: Catholic Doctrines on Jews and Muslims*, Oxford University Press, Oxford 2014.
- Daggers J., *Postcolonial Theology of Religions: Particularity and Pluralism in World Christianity*, Routledge, Taylor & Francis Group, London–New York 2013.
- Daniel N., *Islam and the West: The Making of an Image*, Edinburgh University Press, Edinburgh 1960.
- Daniélou J. SJ, *Bóg i my*, Wydawnictwo Znak, Kraków 1965.
- Daniélou J. SJ, *Christianisme et religions non chrétiennes*, „Études” 1964, t. 321, nr 10, s. 323–336.
- Daniélou J. SJ, *Introduction to the Great Religions*, Cercle du St. Jean Baptiste, Paris 1964.
- Dembowski B., *Wprowadzenie do Deklaracji o stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich* [w:] Sobór Watykański II, *Konstytucje, dekryty, deklaracje*, Pallotinum, Poznań 2008, s. 513–518.
- Dimont M.I., *Jews, God, and history*, Penguin Group, New York (NY) 1994.
- Dominican Institute of Oriental Studies: *Our History*, <https://www.ideo-cairo.org/en/who-are-we/history-en/> (dostęp: 12.07.2025).
- Dučák K., *Vyznávají moslimovia kresťanského Boha?*, <http://www.priestor-net.com/2018/01/vyznavaju-moslimovia-krestanskeho-boha.html> (dostęp: 12.07.2025).
- Dumoulin H., *Excursus on Buddhism* [w:] *Commentary on the documents of Vatican II. Vol. 3: Declaration on the Relationship of the Church to Non-Christian Religions, Dogmatic Constitution on Divine Revelation, Decree on the Apostolate of the Laity*, H. Vorgrimler (red.), Herder and Herder-Burns & Oates, New York–London 1969, s. 145–150.

- Dupuis J. SJ, *Toward a Christian Theology of Religious Pluralism*, Orbis Bokks, Maryknoll (NY) 2005.
- Edwards D., *Bóg ewolucji: Teologia trynitarna*, Copernicus Center Press, Kraków 2016.
- Ellul J., *The Issue of Muslim-Christian Dialogue „Nostra Aetate” Revisited*, „Angelicum” 2007, t. 84, nr 2, s. 361–381.
- Enomiya-Lasalle H., *Zen: Praktyczne wprowadzenie do medytacji*, Czarna Owca, Warszawa 2009.
- Erickson M.J., *How Shall They Be Saved? The Destiny of Those Who Do Not Hear of Jesus*, Baker Books, Grand Rapids (Mich) 1996.
- Fastiggi R., *Francisco Suárez and the Non-Believers*, „Pensamiento” 2018, t. 74, nr 279, s. 263–270.
- Feldberg M., *American Heretic: The Rise and Fall of Father Leonard Feeney, S.J.*, „American Catholic Studies” 2012, t. 123, nr 2, s. 109–115.
- Filipowicz A., „*Anima naturaliter christiana*” – wiara i rozum na drogach duszy do Boga w pismach Tertuliana [w:] *Wczesne chrześcijaństwo a religie*, I.S. Ledwoń, M. Szram (red.), Wydawnictwo KUL, Lublin 2012, s. 475–498.
- Fitzgerald M.L., *Dialogo interreligioso. Il punto di vista cattolico*, San Paolo, Milano 2007.
- Fletcher J.H., *Responding to Religious Difference: Conciliar Perspectives* [w:] *From Trent to Vatican II. Historical and theological investigations*, R. F. Bulman, F. J. Parrella (eds.), Oxford University Press, New York 2006, s. 267–281.
- Flood G.D., *An Introduction to Hinduism*, Cambridge University Press, New York (NY).
- Franc J., *Qui unum Deum, licet diverso modo, credimus et confitemur papeže Řehoře VII. v kontextu současných vztahů křesťanství a islámu*, „Studia theologica” 2018, t. 20, nr 1, s. 49–69.
- Fredericks J.L., *Faith Among Faiths: Christian Theology and Non-Christian Religions*, Paulist Press, New York 1999.
- Furnal J., *The Forgotten Legacy of Nostra Aetate: Rabbi Abraham J. Heschel at Vatican II* [w:] *The letter and the spirit. On the forgotten documents of Vatican II*, A.C. Mayer (ed.), Peeters, Leuven-Paris-Bristol (CT) 2018, s. 79–92.

- Galinsky J., *The Different Hebrew Versions of the "Talmud Trial" of 1240 in Paris* [w:] *New Perspectives on Jewish-Christian Relations*, E. Carlebach, J.J. Schacter (eds.), Brill, Leiden/Boston 2012, s. 109–140.
- Geffré C., *De Babel à Pentecôte: Essais de théologie interreligieuse*, Cerf, Paris 2006.
- Gilski M., Wąsek D., Nadbrzeźny A., *Dignitatis humanae. Sobór Watykański II o wolności religijnej*, Wydawnictwo «scriptum» – Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie, Kraków 2024.
- Gilski M., Wąsek D., Blaza M. SJ, *Orientalium Ecclesiarum. Sobór Watykański II o Kościołach katolickich wschodnich*, Wydawnictwo «scriptum» – Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie, Kraków 2025.
- Goddard H., *Historia stosunków chrześcijańsko-muzułmańskich*, S. Zalewski (tłum.), Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 2009.
- Green-Mercado M., *The Forced Conversions and the Moriscos* [w:] *The Routledge Handbook of Muslim Iberia*, M. Fierro (ed.), Routledge, London/New York 2020, s. 552–571.
- Griffiths B., *Christ in India: Essays towards a Hindu-Christian Dialogue*, Charles Scribner's Sons, New York 1966.
- Griffiths B., *The New Creation in Christ: Christian Meditation and Community*, Templegate Publishers, Springfield (Ill) 1994.
- Grillmeier A., *Dogmatic Constitution on the Church: Chapter II – The People of God* [w:] *Commentary on the Documents of Vatican II. Vol. 1: Constitution on the Sacred Liturgy, Decree on the Instruments of Social Communication, Dogmatic Constitution on the Church, Decree on Eastern Catholic Churches*, H. Vorgrimler (ed.), Herder and Herder-Burns & Oates, New York–London 1966, s. 153–185.
- Gronchi M., Trianni P., *Nostra aetate. Introduzione e commento* [w:] *Commentario ai documenti del Vaticano II: Ad gentes, Nostra aetate, Dignitatis humanae*, S. Noceti, R. Repole (ed.), seria „Commentario ai documenti del Vaticano II”, t. VI, Edizioni Dehoniane, Bologna 2018, s. 483–567.
- Haddad Y.Y., Smith J.I., *The Quest for 'A Common Word': Initial Christian Responses to a Muslim Initiative*, „Islam and Christian–Muslim Relations” 2009, t. 20, nr 4, s. 369–388.

- Haight R., *Faith and Evolution: A Grace-Filled Naturalism*, Orbis Books, Maryknoll (NY) 2019.
- Harrison P., „Religion” and the Religions in the English Enlightenment, Cambridge University Press, Cambridge 2002.
- Heisig J.W., *Editor’s Introduction*, „A Tribute to Heinrich Dumoulin (special issue of the Japanese Journal of Religious Studies)” 1985, t. 12, nr 2–3, s. 109–107.
- Hick J., *An Interpretation of Religion: Human Responses to the Transcendent*, Yale University Press, New Haven 1989.
- Holmén T., *A Theologically Disinterested Quest? On the Origins of the „Third Quest” for the Historical Jesus*, „Studia Theologica – Nordic Journal of Theology” 2001, t. 55, nr 2, s. 175–197.
- Houtin A., Sartiaux F., *Alfred Loisy. Sa Vie – Son Oeuvre. Manuscrit Annoté et Publié avec une Bibliographie Loisy et un Index Bio-Bibliographique par Emile Poulat*, Editions du Centre National de la Recherche Scientifique, Paris 1960.
- Howard T.A., *The Faiths of Others: A History of Interreligious Dialogue*, Yale University Press, New Haven 2021.
- Huspeková T. CHR, *Papież, który prosił o przebaczenie: Novum praktyki kościelnego „rachunku sumienia” w nauczaniu Jana Pawła II [w:] Pontyfikat odnowy: Jak Jan Paweł II zmieniał Kościół*, D. Wąsek, M. Gilski, Ł. Piórkowski (red.), Muzeum Dom Rodzinny Ojca Świętego Jana Pawła II w Wadowicach/Wydawnictwo «scriptum», Wadowice/Kraków 2024, s. 179–217.
- Huspeková T., *Teologia w kontekście antropologii religii: Dialog z myślą Ben-sona Salera*, Wydawnictwo «scriptum», Kraków 2022.
- Ichiro Okumura A., *Agape and Compassion: Theology of Substance and Theology of Relationship*, „Buddhist Himalaya: A Journal of Nagarjuna Institute of Exact Methods” 1989, t. 2, nr 1/2, <https://buddhism.lib.ntu.edu.tw/FULLTEXT/JR-BH/bh117495.htm> (dostęp: 12.06.2025).
- Ichiro Okumura A., *Awakening to Prayer*, ISC Publications, Washington (DC) 1994;
- Irujo X., *Charlemagne’s Defeat in the Pyrenees: The Battle of Rencesvals*, Amsterdam University Press, Amsterdam 2021.
- Johnston W., *Arise, My Love: Mysticism for a New Era*, Orbis Books, Maryknoll 2000.

- Johnston W., *Inner Eye of Love: Mysticism and Religion*, Fordham University Press, Fordham 1997.
- Johnston W., *Mystical Journal: An Autobiography*, Orbis Books, Maryknoll 2006.
- Kałuża K., *Czy teologia komparatywna zastąpi teologię religii?*, „Studia Oecumenica” 2016, t. 16, s. 319–358.
- Kałuża K., *Das Multireligiöse Gebet als Wegweiser für den Dialog der Religionen*, „Roczniki Teologii Fundamentalnej i Religiologii” 2013, t. 50, nr 5, s. 117–138.
- Kałuża K., *Między ekskluzywizmem a pluralizmem. Zarys chrześcijańskiej teologii religii*, „Studia Teologiczno-Historyczne Śląska Opolskiego” 2010, t. 30, s. 7–46.
- Kałuża K., *Teologia komparatywna: Geneza, opcje, szanse i problemy*, „Roczniki Teologiczne” 2014, t. 61, nr 9, s. 43–91.
- Kałuża K., *Wkład św. Jana Pawła II w dialog międzyreligijny* [w:] *Pontyfikat odnowy. Jak Jan Paweł II zmieniał Kościół*, D. Wąsek, M. Gilski, Ł. Piórkowski (red.), Muzeum Dom Rodzinny Ojca Świętego Jana Pawła II w Wadowicach/Wydawnictwo «scriptum», Wadowice-Kraków 2024, s. 323–390.
- Kamykowski Ł., *Obraz Izraela i Żydów w myśli chrześcijańskiej. Cz. 1: Historia*, Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie. Wydawnictwo Naukowe, Kraków 2017.
- Kamykowski Ł., *Obraz Izraela i Żydów w myśli chrześcijańskiej. Cz. 2: Perspektywy*, Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie. Wydawnictwo Naukowe, Kraków 2019.
- Karczewski Ł., *Islam w „De haeresibus” Jana z Damaszku. Analiza źródłoznawcza – wybrane zagadnienia*, „Vox Patrum” 2020, t. 75, s. 229–266.
- Karczewski Ł., *Św. Jan z Damaszku: Rozprawa Saracena i Chryścijanina*, „Vox Patrum” 2019, t. 71, s. 659–680.
- Kärkkäinen V.-M., *An Introduction to the Theology of Religions: Biblical, Historical, and Contemporary Perspectives*, InterVarsity Press, Downers Grove 2003.
- Katz S., *Pope Gregory the Great and the Jews*, „The Jewish Quarterly Review” 1933, t. 24, nr 2.
- Kellner M.M., *Rabbi Isaac Abravanel on Maimonides’ Principles of Faith*, „Tradition: A Journal of Orthodox Thought” 1980, t. 18, nr 4, s. 343–356.

- Kennedy A., *The Declaration on the Relationship of the Church to Non-Christian Religions*, „*Nostra Aetate*” [w:] *Vatican II. Renewal within Tradition*, M. L. Lamb, M. Levering (eds.), Oxford University Press, Oxford 2008, s. 397–409.
- Kim S., *The Arabic Letters of the Byzantine Emperor Leo III to the Caliph ‘Umar Ibn ‘Abd al-‘Aziz: An Edition: Translation and Commentary* (rozprawa doktorska), Department of Semitic and Egyptian Languages and Literatures School of Arts and Sciences Of The Catholic University of America, Washington (DC) 2017, <https://www.medievalists.net/2017/12/arabic-letters-byzantine-emperor-leo-iii-caliph-umar-ibn-abd-al-aziz-edition-translation-commentary/> (dostęp: 12.07.2025).
- Knitter P.F., *No Other Name? A Critical Survey of Christian Attitudes Toward the World Religions*, Orbis Books, Maryknoll (NY) 1998.
- Kościelniak K., *Polemika muzułmańsko-chrześcijańska na podstawie korespondencji przypisywanej kalifowi Umajjadzkiemu ‘Umarowi II (zm. 720) i cesarzowi bizantyjskiemu Leonowi III (zm. 741)*, „*Folia Historica Cracoviensia*” 2002, t. 8, s. 97–106.
- Krokus C.S., *Louis Massignon’s Influence on the Teaching of Vatican II on Muslims and Islam*, „*Islam and Christian–Muslim Relations*” 2012, t. 23, nr 3, s. 329–345.
- Krupa J., *Christian and Muslim Faith in the Same God after the Second Vatican Council*, „*Roczniki Teologiczne*” 2023, t. 70, nr 3, s. 47–63.
- Kubacki Z. SJ, *Religious Pluralism from the Catholic Point of View*, „*Verbum vitae*” 2021, t. 39, nr 2, s. 527–542.
- Kubacki Z. SJ, *Wprowadzenie do teologii religii*, Wydawnictwo Rhetos, Warszawa 2018.
- Kubacki Z., *Geneza, treść, recepcja i perspektywy Deklaracji o stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich „Nostra aetate”* [w:] *Żywe dziedzictwo Soboru. Komentarze do tekstów Vaticanum II*, R. J. Woźniak, P. Roszak (red.), Wydawnictwo Znak, Kraków 2023, s. 581–620.
- Kuśmirek A., *Zbawienie narodów w Starym Testamencie* [w:] *Stary Testament a religie*, I.S. Ledwoń (red.), Wydawnictwo KUL, Lublin 2009, s. 255–288.
- Ladaria L.F., *Jesus Christ, Salvation of All*, Convivium Press, Miami (FL) 2008.

- Lamberigts M., *Discontinuity in the Teaching of the Roman Catholic Church. The Case of Nostra Aetate 4* [w:] *Tradition and the Normativity of History*, L. Boeve, T. Merrigan (eds.), Peeters, Leuven–Paris–Walpole (MA) 2013, s. 55–86.
- Lange E., *Interreligious Dialogue as Approached and Formulated by Paul Knitter*, „Tokyo Woman’s Christian University Bulletin” 2004, t. 55, nr 1, s. 81–97.
- Laurentin R., J. Neuner SJ, *Declaration on the Relation of the Church to Non-Christian Religions of Vatican Council II: Commentary*, Paulist Press, New Jersey 1966.
- Le testament du Panzerkardinal Ratzinger*, „L’Express” (20.03.1997), [https://www.lexpress.fr/societe/religion/le-testament-du-panzerkardinal-ratzinger\\_621444.html](https://www.lexpress.fr/societe/religion/le-testament-du-panzerkardinal-ratzinger_621444.html) (dostęp: 12.06.2025).
- Leclercq J., *Nouvelle page d’histoire monastique: Histoire de l’A.I.M. 1960–1985*, Publication de l’A.I.M., Paris 1986.
- Ledwoń I.S. (red.), *Nowy Testament a religie*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2011.
- Ledwoń I.S. (red.), *Stary Testament a religie*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2009.
- Ledwoń I.S. OFM, „...i nie ma w żadnym innym zbawienia”: *Wyjątkowy charakter chrześcijaństwa w teologii posoborowej*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2006.
- Ledwoń I.S. OFM, *Biblijne podstawy teologii religii* [w:] *Stary Testament a religie*, I.S. Ledwoń OFM (red.), Wydawnictwo KUL, Lublin 2009, s. 7–20.
- Ledwoń I.S. OFM, *Nowotestamentalne podstawy teologii religii* [w:] *Nowy Testament a religie*, I.S. Ledwoń OFM (red.), Wydawnictwo KUL, Lublin 2011, s. 11–29.
- Ledwoń I.S. OFM, *Patrystyczne podstawy teologii religii* [w:] *Wczesne chrześcijaństwo a religie*, I.S. Ledwoń OFM, M. Szram (red.), Wydawnictwo KUL, Lublin 2012, s. 11–27.
- Ledwoń I.S., *Średniowieczna apologia chrześcijaństwa wobec islamu*, „Poznańskie Studia Teologiczne” 2015, t. 29, s. 197–212.
- Ledwoń I.S., Szram M. (red.), *Wczesne chrześcijaństwo a religie*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2012.
- Leeuw van der G., *Fenomenologia religii*, Książka i Wiedza, Warszawa 1997.

- Lelito A., *Islam i muzułmanie w pismach św. Tomasza z Akwinu*, „Collectanea Theologica” 2024, t. 94, nr 4, s. 95–142.
- Les Voies de l’Orient, *Interreligious Dialogue: A Pathway to Inner Transformation*, „Dilatato Corde” 2014, t. 4, nr 2, [https://dimmid.org/vertical/sites/%7BD52F3ABF-B999-49DF-BFAB-845A690CF39B%7D/uploads/Voies\\_de\\_lOrient\\_INTERRELIGIOUS\\_DIALOGUE\\_A\\_PATHWAY\\_TO\\_INNER\\_TRANSFORMATION.pdf](https://dimmid.org/vertical/sites/%7BD52F3ABF-B999-49DF-BFAB-845A690CF39B%7D/uploads/Voies_de_lOrient_INTERRELIGIOUS_DIALOGUE_A_PATHWAY_TO_INNER_TRANSFORMATION.pdf) (dostęp: 12.06.2025).
- Leven B., *The Good Friday Prayer for Jews: A “Borderline Case” of Christian Prayer*, „Studia Liturgica” 2011, t. 41, nr 1.
- Locklin R., *One Text, Two Declarations: Theological Trajectories from Nostra Aetate*, „Theological Studies” 2017, t. 78, nr 1, s. 49–71.
- Lombardi J., *The Universal Salvific Will of God in Official Documents of the Roman Catholic Church*, E. Mellen, Lewiston (NY) 2007.
- Lubac H. de SJ, *Le fondement théologique des missions*, Éditions du Seuil, Paris 1947.
- Lubac H. de, *Vatican Council notebooks*, Ignatius Press, San Francisco 2015.
- Lusvardi A. SJ, *Baptism of Desire and Christian Salvation*, The Catholic University of America Press, Washington (DC) 2024.
- Mahieu-De Praetere M., *Kurisumala. Francis Mahieu Acharya: Un pionnier du monachisme chrétien en Inde*, Abbaye de Scourmont, Forges/Chimay 2001.
- Malik M.M., *Mercy (Rahmah) as the Prelude to Islam*, “Prajñā Vihāra: Journal of Philosophy and Religion” 2024, t. 25, nr 1, s. 45–61.
- Marenbon J., *Idolaters, Philosophers and an Elusive Jew: The Problem of Paganism in the Summa Halensis* [w:] *The Summa Halensis: Doctrines and Debates*, L. Schumacher (ed.), De Gruyter, Berlin–Boston 2020, s. 193–208.
- Maritain J., *A Christian Looks at the Jewish Question*, Longmans, Green & Co., New York–Toronto 1939.
- Massein P., *Le point de vie buddhiste et le point de vue chrétien sur les techniques de méditation*, „Bulletin de l’A.I.M.” 1980, t. 27, s. 50–55.
- Maszkowski R. MIC, *Maryja Matka Jezusa w Koranie i tradycji muzułmańskiej*, „Studia Salettensia”, 2008, t. 3, s. 150–173.
- McAuliffe J.D., *Qur’ānic Christians: An Analysis of Classical and Modern Exegesis*, Cambridge University Press, Cambridge 1990.

- Metz T., Molefe M., *Traditional African Religion as a Neglected Form of Monotheism*, „The Monist” 2021, t. 104, nr 3, s. 393–409.
- Mielcarek K., *Powszechna wola zbawcza Boga na przykładzie Niniwy* [w:] *Stary Testament a religie*, I.S. Ledwoń (red.), Wydawnictwo KUL, Lublin 2009, s. 137–151.
- Milcarek P., *Aneks 1: Referencje*, „Christianitas” 2013, nr 51, s. 146–154.
- Milcarek P., *Aneks 2: Sprawozdania*, „Christianitas” 2013, nr 51, s. 155–187.
- Milcarek P., *Aneks 3: Miejsca biblijne*, „Christianitas” 2013, nr 51, s. 1\*–5\* (\*wskazuje na wydanie tylko w wersji internetowej).
- Milcarek P., *Aneks 4: Kontekst doktrynalny (1)*, „Christianitas” 2013, nr 51, s. 188–220.
- Milcarek P., *Aneks 5: Kontekst doktrynalny (2)*, „Christianitas” 2013, nr 51, s. 221–231.
- Milcarek P., *Aneks 6: Tradycja dyscyplinarna*, „Christianitas” 2013, nr 51, s. 6\*–39\* (\*wskazuje na wydanie tylko w wersji internetowej).
- Milcarek P., *Aneks 7: Tradycja liturgiczna*, „Christianitas” 2013, nr 51, s. 40\*–45\* (\*wskazuje na wydanie tylko w wersji internetowej).
- Milcarek P., *Aneks 8: Nostra aetate w Katechizmie Kościoła Katolickiego*, „Christianitas” 2013, nr 51, s. 46\*–50\* (\*wskazuje na wydanie tylko w wersji internetowej).
- Milcarek P., *Czytamy Vaticanum II wewnątrz Tradycji: Nostra aetate*, „Christianitas” 2013, nr 51, s. 93–113.
- Minamiki G. SJ, *The Chinese Rites Controversy from its Beginning to Modern Times*, Loyola University Press, Chicago 1985.
- Misiarczyk L., *Zbawcza obecność Logosu w innych religiach według Justyna Ireneusza i Klemensa Aleksandryjskiego* [w:] *Wczesne chrześcijaństwo a religie*, I.S. Ledwoń, M. Szram (red.), Wydawnictwo KUL, Lublin 2012, s. 377–405.
- Misiarczyk L., *Żydzi i judaizm w „Dialogu z Żydem Tryfonem” Justyna Męczennika*, „Studia Nauk Teologicznych PAN” 2018, t. 11, s. 65–87.
- Monastic Experiences of Interreligious Dialogue: 25th Anniversary of the DIM/ MID Commisions, 1978–2003* (Special Issue of the International Bulletin), „Bulletin MID-DIM” 2003, t. 13.
- Morales J., *Teología de las religiones*, Ediciones Rialp, Madrid 2008.

- Mrozek K.A., *Stosunek Kościoła katolickiego do żydów w czasie pontyfikatu Grzegorza IX (1227–1241): Analiza problemu na podstawie C. 1–19, X, V, 6*, „Studia Europaea Gnesnensia” 2016, nr 13.
- Nash R.H., *Is Jesus the Only Savior?*, Zondervan, Grand Rapids (Mich) 1994.
- Nauczycielski Urząd Kościoła a religie*, I.S. Ledwoń OFM, P. Królikowski (red.), Wydawnictwo KUL, Lublin 2015.
- Netland H.A., *Encountering Religious Pluralism: the Challenge to Christian faith & Mission*, InterVarsity Press [u.a.], Downers Grove (Ill) 2001.
- Nicolini Zani M., *I monasteri luoghi di incontro e dialogo: il dialogo interreligioso monastico*, „L’Ulivo” 2014, t. 43, nr 2, s. 85–100.
- Nicolini-Zani M., *The European Intermonastic Dialogue*, „Pro Dialogo” 2024, t. 59, t. 176(LIX), nr 1, s. 123–126.
- Niculescu M., *Reading In-Betweenness Jewish Buddhist Autobiographies and the Self-Display of Interstitiality*, „Contemporary Jewry” 2017, t. 32, nr 2, s. 333–347.
- Novak D., *Dlaczego deklaracja „Dabru emet” jest potrzebna Żydom*, „Więź” 2001, t. 8(514), <https://wiesz.pl/2001/01/01/1271-dlaczego-deklaracja-dabru-emet-jest-potrzebna-zydom/> (dostęp: 7.08.2025).
- O’Malley J.W., *Co się zdarzyło podczas Soboru Watykańskiego Drugiego*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2011.
- O’Toole J.M., *Nostra Aetate in Boston*, :Studies in Christian-Jewish Relations” 2016, t. 11, nr 1, s. 1–10.
- Odasso G., *Biblia i religie: Biblijne perspektywy teologii religii*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2005.
- Oesterreicher J.M., *Declaration on the Relationship of the Church to Non-Christian Religions* [w:] *Commentary on the documents of Vatican II. Vol. 3: Declaration on the Relationship of the Church to Non-Christian Religions, Dogmatic Constitution on Divine Revelation, Decree on the Apostolate of the Laity*, H. Vorgrimler (ed.), Herder and Herder-Burns & Oates, New York–London 1969, s. 1–136.
- Otto R., *Świętość: Elementy irracjonalne w pojęciu bóstwa i ich stosunek do elementów racjonalnych*, Wydawnictwo KR, Warszawa 1999.
- Palmieri-Billig L., *Orthodox Judaism and the Catholic Church, celebrating a new milestone in Catholic-Jewish relations*, <https://prchiz.pl/storage/>

- app/media/pliki/J\_Ch\_rel\_Iza\_Palmieri\_Billig.pdf (dostęp: 12.08.2025).
- Pałucki J., *Poza Kościołem nie ma zbawienia: Od Orygenesza do Cypriana i Fulgencjusza* [w:] *Wczesne chrześcijaństwo a religie*, I.S. Ledwoń, M. Szram (red.), Wydawnictwo KUL, Lublin 2012, s. 641–656.
- Papali C.B., *Excursus on Hinduism* [w:] *Commentary on the documents of Vatican II. Vol. 3: Declaration on the Relationship of the Church to Non-Christian Religions, Dogmatic Constitution on Divine Revelation, Decree on the Apostolate of the Laity*, H. Vorgrimler (ed.), Herder and Herder-Burns & Oates, New York–London 1969, s. 137–144.
- Pentin E., *Does the New Catholic-Muslim Declaration Deviate From Catholic Teaching?*, <https://www.ncregister.com/news/does-the-new-catholic-muslim-declaration-deviate-from-catholic-teaching> (dostęp: 18.06.2025).
- Perzyński A.P., *Ważny impuls w dialogu chrześcijańsko-żydowskim: Watykański dokument „Dary i wezwanie Boże...” – próba oceny*, „Kultura – Media – Teologia” 2022, t. 50, s. 130–149.
- Phan P.C., *Pope Francis and Interreligious Encounter*, „Theological Studies” 2022, t. 83, nr 1, s. 25–47.
- Pietras H. SJ, *Apokatástasis według Ojców Kościoła: Nadzieja nawrócenia czy powszechna amnestia?*, „Collectanea Theologica” 1992, t. 62, nr 3, s. 21–42.
- Polewska A., *Humani generis unitas – projekt antyrasistowskiej encykliki Piusa XI*, „Kościół i Prawo” 2016, t. 5(18), nr 2, s. 9–24.
- Pope Francis and Interreligious Dialogue. Religious Thinkers Engage with Recent Papal Initiatives*, H. Kasimow, A. Race (eds), Palgrave Macmillan, Cham 2018.
- Preece R., *The Wisdom of Imperfection: The Challenge of Individuation in Buddhist Life*, Shambhala, Boulder (Co) 2010.
- Race A., *Christians and Religious Pluralism: Patterns in the Christian Theology of Religions*, SCM Press, London 1983.
- Rahner K. SJ, *Christianity and the Non-Christian Religions* [w:] *Theological Investigations* (t. 5), K. Rahner (ed.), Helicon Press/Darton, Longman & Todd, Baltimore/London 1966, s. 115–134.
- Rahner K. SJ, *Das Christentum und die Nichtchristliche Religionen* [w:] *Schriften zur Theologie* (t. 5), Einsiedeln, Zürich 1962, s. 136–158.

- Ratzinger J. / Benedykt XVI, *Jezus z Nazaretu. Cz. 2: Od wjazdu do Jerozolimy do Zmartwychwstania*, Wydawnictwo Jedność, Kielce 2011.
- Ratzinger J., *Answers to Main Objections Against Dominus Iesus*, <https://www.ewtn.com/catholicism/library/answers-to-main-objections-against-dominus-iesus-10119> (dostęp: 30.06.2025).
- Ratzinger J., *Wielość religii i jedno Przymierze*, E. Pieciul (tłum.), W drodze, Poznań 2004.
- Rettenbacher S., *Theology of Religions in a Postcolonial Perspective: Epistemological and Ecclesiological Reflections* [w:] *Twenty-First Century Theologies of Religions: Retrospection and Future Prospects*, E.J. Harris, P. Hedges, S. Hettiarachchi (eds.), Brill-Rodopi, Leiden–Boston 2016, s. 267–284.
- Riley-Smith J.S.C., *The First Crusade and the Persecution of the Jews*, „Studies in Church History” 1984, t. 21, s. 51–72.
- Rosenthal G.S., ...*And All Its Paths Are Peace*, „Journal of Ecumenical Studies” 2018, t. 53, nr 1, s. 46–68.
- Rosik M., *Zarzewie konfliktu między Kościołem a Synagogą (do 135 roku)* [w:] *Jezus i chrześcijaństwo w źródłach rabinicznych*, K. Pilarczyk, A. Mrozek (red.), „Estetyka i Krytyka” 2012, t. 3, nr 27, s. 69–103.
- Rudin J., *Catholic, Jews: 20 Good Years*, „New York Times” (23.02.1985), <https://www.nytimes.com/1985/02/23/opinion/catholics-jews-20-good-years.html> (dostęp: 10.08.2025).
- Ruokanen M., *The Catholic Doctrine of Non-Christian Religions. According to the Second Vatican Council*, E.J. Brill, Leiden–New York–Köln 1992.
- Rusecki M., *Chrześcijaństwo a religie: Analiza krytyczna* [w:] *Chrześcijaństwo a religie*, I. Ledwoń, K. Pek (red.), s. 69–80.
- Rutishauser C., *The 1947 Seelisberg Conference: The Foundation of the Jewish-Christian Dialogue*, „Studies in Christian-Jewish Relations” 2007, t. 2, nr 2, s. 34–53.
- Ryan S., *Georges Anawati OP*, [https://www.academia.edu/2301057/Georges\\_Anawati\\_O\\_P](https://www.academia.edu/2301057/Georges_Anawati_O_P) (dostęp: 12.07.2025).
- Ryś G., *Chrześcijaństwo wobec Żydów: Od Jezusa po inkwizycję: XV wieków trudnych relacji*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2023.
- Salter B., *Conceptualizing Religion: Immanent Anthropologists, Transcendent Natives, and Unbounded Categories*, Brill, Leiden/New York 1993.

- Samir S.K., *Pope Francis and his invitation to dialogue with Islam*, <https://www.asianews.it/news-en/Pope-Francis-and-his-invitation-to-dialogue-with-Islam-29858.html> (dostęp: 13.07.2025).
- Sánchez J.M., *Pius XII and the Holocaust: Understanding the Controversy*, The Catholic University of America Press, Washington (DC) 2002.
- Schineller J.P. SJ, *Christ and Church: A Spectrum of Views*, „Theological Studies” 1976, t. 37, nr 4, s. 545–566.
- Sękowski P., *Louis Massignon jako prekursor dialogu chrześcijańsko-islamskiego*, „Studia Bobolanum” 2022, t. 33, nr 1, s. 149–162.
- Sesboüé B. SJ, *Poza Kościołem nie ma zbawienia: Historia formuły i problemy interpretacyjne*, W Drodze, Poznań 2007.
- Seweryniak H., *Teologia fundamentalna*, t. I, Towarzystwo „Więź”, Warszawa 2010.
- Seweryniak H., *Teologia fundamentalna*, t. II, Towarzystwo „Więź”, Warszawa 2010.
- Sic et Non: Encountering Dominus Iesus*, S.J. Pope, C.C. Hefling (eds.), Orbis Books, Maryknoll (NY) 2002.
- Siebenrock R.A., *Theologischer Kommentar zur Erklärung über die Haltung der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen* [w:] *Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil*, t. 3, P. Hünermann, B. J. Hilberath (eds.), Herder, Freiburg 2005, s. 591–693.
- Simon R., *Remarks on Ramon Lull's Relation to Islam*, „Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae” 1998, t. 51, nr 1/2, s. 21–29.
- Skudlarek W. (red.), *God's Harp String: The Life and Legacy of the Benedictine Monk Swami Abhishiktananda*, Lantern Books, Brooklyn 2010;
- Skudlarek W., *The Origins of Monastic-Muslim Dialogue*, „Dilatato Corde” 2025, t. 15, nr 1, [https://dimmid.org/index.asp?SEC=B670F-182-4CE8-4AE8-8236-47363AC185A8&Type=B\\_BASIC](https://dimmid.org/index.asp?SEC=B670F-182-4CE8-4AE8-8236-47363AC185A8&Type=B_BASIC) (dostęp: 12.06.2025).
- Sōan T., *Teachings of Shigeto Oshida, a Zen Master*, Talleres Gráficos Color Efe, Buenos Aires 2009.
- Solarz F., *Sobór Watykański II a religie niechrześcijańskie: rozwój refleksji teologicznej nad stosunkiem Kościoła do religii niechrześcijańskich w dokumentach Soboru Watykańskiego II*, Kraków 2005.

- Solleveld F., *Between Dogma and Data: Wilhelm Schmidt and the Afterlives of 19th-Century Ethnolinguistics*, „Histoire Épistémologie Langage” 2023, t. 44, nr 2, s. 57–77.
- Southern R.W., *Western Views of Islam in the Middle Ages*, Cambridge, Harvard University Press 1978.
- Southwold M., *Buddhism and the Definition of Religion*, „Man: New Series” 1978, t. 13, nr 3, s. 362–379.
- Specker T. SJ, *Blickwechsel – Muslime lesen Nostra aetate* [w:] *Das Zweite Vatikanische Konzil: Impulse und Perspektiven*, D. Ansorge (ed.), Aschendorff Verlag, Münster 2013, s. 315–348.
- Stackaruk C., *Retrieving MENA Catholics’ Contributions to Nostra Aetate* (rozprawa doktorska), University of St. Michael’s College (University of Toronto), Toronto 2022.
- Starkloff C., *Commentary on the Decree on the Church’s Missionary Activity* [w:] *The Church Renewed: The Documents of Vatican II Reconsidered*, G. Schner (ed.), University Press of America, Lanham 1986.
- Strenski I., *Understanding Theories of Religion: An Introduction*, Wiley Blackwell, Chichester (UK)/Oxford (UK)/Malden (USA) 2015.
- Stuckrad K. von, *The Revival of Animism in the 21st Century* [w:] *Oxford Research Encyclopedia of Religion*, Oxford University Press, Oxford 2023, <https://oxfordre.com/religion/display/10.1093/acrefore/9780199340378.001.0001/acrefore-9780199340378-e-1172> (dostęp: 01.07.2025).
- Sullivan F.A. SJ, *Salvation Outside the Church?: Tracing the History of the Catholic Response*, Paulist Press, New York/Mahwah (NY) 1992.
- Szocik K., Walden P.L., *The Attitude of the Catholic Church toward the Jews: An Outline of a Turbulent History*, „Numen” 2017, t. 64, nr 2–3, s. 209–228.
- Tan L.-J., *Things Are Not What They Seem: Dominus Iesus, Ecumenism, and Interreligious Dialogue*, „Journal of Ecumenical Studies” 2013, t. 48, nr 4, s. 523–534.
- Teter M., *Blood Libel: On the Trail of an Antisemitic Myth*, Harvard University Press, Cambridge 2020.
- The Birthplace of the Interfaith Movement*, <https://parliamentofreligions.org/parliament/1893-chicago/> (dostęp: 02.05.2025).

- The Church and the Jews: A Memorial Issued by Catholic European Scholars*, G. Fiege (ed.), The Committee on National Attitudes of the Church Association for International Peace, Washington (DC) 1937.
- The Trial of the Talmud: Paris, 1240*, R. Chazan, J.C. Hoff, J. Friedman, Pontifical Institute of Mediaeval Studies (eds.), „Mediaeval sources in translation” 53, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Toronto 2012.
- Theologically Engaged Anthropology*, J.D. Lemons (ed.), Oxford University Press, Oxford (UK) 2018.
- Thomas D., *Paul of Antioch’s Letter to a Muslim Friend and The Letter from Cyprus* [w:] *Syrian Christians Under Islam: The First Thousand Years*, D. Thomas (ed.), Brill, Leiden–Boston–Köln 2001, s. 203–221.
- Tobias N.C., *Jewish Conscience of the Church: Jules Isaac and the Second Vatican Council*, Springer International Publishing Palgrave Macmillan, Cham 2018.
- Trianni P., *Cristo e l’advaita: La mistica di H. Le Saux osb tra cristianesimo e induismo*, Edizioni, Studium Roma 2010.
- Tulej A., *Drugi Sobór Watykański o Żydach i judaizmie. Historia powstania tekstu Nostra aetate 4*, Tyniec. Wydawnictwo Benedyktynów, Kraków 2019.
- Twenty-First Century Theologies of Religions: Retrospection and Future Prospects*, E.J. Harris, P. Hedges, S. Hettiarachchi (eds.), Brill-Rodopi, Leiden–Boston 2016.
- Tworuschka M. i U., *Islam* [w:] *Religie świata: Historia – doktryna – współczesność*, M. i U. Tworuschka (red.), Bellona, Warszawa 2010, s. 235–287.
- Van Der Merwe P.J., *Commentary on the Documents Nostra aetate and Lumen gentium*, „HTS Theologies Studies/Theological Studies” 2017, t. 73, nr 6, s. 17–26.
- Vatican Council Moving to Speed Council; Plenary Sessions May Be Cut From Five to Four*, <https://www.nytimes.com/1964/06/28/archives/vatican-moving-to-speed-council-plenary-sessions-may-be-cut-from-five-to-four.html> (dostęp: 01.07.2025).
- Vázquez Jiménez R., *Comentario al declaración „Nostra aetate”* [w:] *Comentario teológico a los documentos del Concilio Ecueménico Vaticano II*, t. II,

- R. Vázquez Jiménez (ed.), *Biblioteca de Autores Cristianos*, Madrid 2024, s. 618–808.
- Wąs A., *Muzułmańska Nostra aetate?*, „Więź” 2008, nr 1(591), s. 57–64.
- Wąsek D., *Deklaracja o stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich „Nostra aetate”* [w:] *Sobór Watykański II. Złoty jubileusz*, M. Gilski, S. Drzyżdżyk, M. Cholewa (red.), Wydawnictwo «scriptum», Kraków 2013, s. 233–246.
- Wąsek D., Gilski M., *Optatam totius, czyli jakiej formacji potrzebuje współczesny kandydat na księdza*, Wydawnictwo «scriptum», Kraków 2021.
- Wąsek D., Gilski M., Kałużny T. SCJ, *Unitatis reintegratio. Sobór Watykański II o ekumenizmie*, Wydawnictwo «scriptum» – Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie, Kraków 2024.
- Willebrands J.G.M., *Church and Jewish People: New Considerations*, Paulist Press, New York 1992.
- Williams P., Tribe A., *Buddhist Thought: A Complete Introduction to the Indian Tradition*, Routledge, London–New York 2000.
- Wilowski W., *Czy Zen może być chrześcijański? Studium z filozofii porównawczej religii*, Wydawnictwo Ikona, Poznań 2015.
- Wolińska T., *Elity chrześcijańskie wobec islamu (VII–X wiek)*, „Vox Patrum” 2015, t. 64, s. 529–567.

## INDEKS OSOBOWY

- Abd al-Masih al-Kindi 111  
Acharya Francis 491  
ad-Din al-Afghani Dżamal 120  
Akbar, cesarz 119  
Alan z Lille 55  
Alapatt George 142  
Aleksander VIII, papież 70  
Aleksy I Komnen, cesarz 115  
Al-Ghazali 118, 348  
Ali as-Sistani, ajatollah 428  
Al-Kamil, sułtan 118  
Al-Mamun, kalif 111  
Al-Tayyeb Ahmad 425  
Amaladoss Michael 493  
Anawati Georges Chehaty OP 15,  
123–124, 191, 343  
Añoveros Ataún Antonio 223–224  
Anzir, władca 113, 116, 296, 351  
Aramburu Juan Carlos 182  
Arinze Francis 493  
Arriba y Castro Benjamín de 172  
Artemiuk Przemysław 19  
Attipetty Joseph 231–232  
Augustyn z Hippony, św. 25, 47–  
50, 56, 95, 278, 336  
Awerroes 118  
Awicenna 118  
Azzolini Augusto Fermo 149
- B**aawobr Richard Kuuia 482  
Bacci Antonio 179  
Bahira (mnich) 108, 110  
Balthasar Hans Urs von 83, 500p  
Bar Kochba Szymon 510  
Barnes Michael 416, 458, 462  
Barth Karl 71, 418  
Bartłomiej I, patriarcha Konstanty-  
nopola 539  
Batanian Ignace Pierre XVI 178  
Baud Alphonse-Célestin-Basile 145  
Baum Gregory 133, 162–163, 360  
Bay Michel du (Bajus) 69  
Bazin Victor Léon Jean Pierre Marie  
138  
Bea Augustin 9–10, 14, 130–132,  
162–163, 165, 194, 234,  
245, 250–251, 253, 271,

- 295, 301, 306, 361, 365–367, 381, 475
- Beda Czcigodny 114
- Bellarmin Robert 66–67, 84
- Ben Chorin Szalom 510
- Benedykt XIV, papież 102
- Benedykt XVI, papież (zob. Ratzinger Joseph) 378, 419–422, 436, 444–446, 508, 531, 539
- Besaçon Alain 537
- Béthune Pierre-François de 501–502
- Blée Fabrice 490
- Bodin Jean 27, 60, 70
- Bonaparte Napoleon 103
- Bonifacy VIII, papież 54
- Bonlay Shirley du 481
- Borelli John 131
- Bormans Maurice 435–436
- Boyer Pascal 312, 467
- Brandão Vilela Avelar 154
- Bueno y Monreal José María 174, 212
- Bultmann Rudolf 71
- Burchard z Wormacji 98
- C**
- Cano Melchior 62–63
- Carey William 324
- Carli Luigi Maria 183
- Casel Odo 83
- Caspar Robert 123, 191, 343, 352–353
- Cassidy Edward Idris 15, 441, 449–450, 454
- Catalano Robert 462
- Cauwelaert Jan van 251
- Červenková Denisa 19
- Chan Sajjid Ahmad 120
- Charrière François 137
- Chazan Robert 100
- Chenu Marie-Dominique 103, 124
- Chrostowski Waldemar 518, 521, 523–525, 527–528
- Cicognani Amleto Giovanni 189, 238
- Clarizio Emanuele 143
- Clooney Francis X. 417, 461, 463
- Congar Yves 18, 78–79, 103, 165–166, 177, 189–190, 238, 249p, 250p, 360, 363
- Connelly John 446
- Cooman Louis-Christian-Marie de 145
- Corbon Jean 191, 343
- Cornille Cathrine 463–464
- Cottier Georges OP 412–413
- Cousineau Albert-François 152
- Cullen Patrick 148
- Cuoq Joseph 123, 191, 343
- Cushing Richard James 85–88, 204
- Cyceron 25, 217
- Cyprian z Kartaginy, św. 38, 45–48, 54
- Czajkowski Michał 518–520
- Czcigodny Nijo 411
- D**
- D'Costa Gavin 344–345, 352–353, 458
- Daem Jules Victor 211–212
- Daggers Jenny 473
- Daniélou Jean SJ 79–81, 138, 284, 291, 297, 332, 337
- Davis Henry Francis 360
- Descuffi Joseph Emmanuel 235

- Dimont Max 102  
 Dionizy Areopagita 501  
 Doi Peter Tatsuo 175, 306p  
 Donin Mikołaj 100  
 Doody Edward John 154  
 Dumoulin Heinrich SJ 15, 326–327, 330–331  
 Duprey Pierre 249  
 Dupuis Jacques 416, 458, 460, 465–466,  
 Duval Léon-Etienne 146  
 Dżahangir (syn Akbara) 119
- E**
- Edwards Denis 471  
 Eijo y Garay Leopoldo 137  
 Elchinger Léon-Arthur-Auguste 218–220  
 Eliade Mircea 80, 297p  
 Ellul Joseph 348–349, 358  
 Enomiya-Lassalle Hugo 326, 491  
 Erickson Millard J. 458  
 Eulogiusz 115  
 Euzebiusz z Cezarei 52, 282, 336, 401
- F**
- Fatima (córka Muhammada) 107  
 Feeney Leonard 83, 85–88  
 Ficino Marsilio 26  
 Filippini Venanzio Francesco 150–151  
 Fitzgerald Michael 493  
 Florit Ermenegildo 181  
 Foery Walter Andrew 152  
 Franciszek z Asyżu, św. 118, 121  
 Franciszek, papież 17, 83, 118, 359, 376, 385, 395, 421–430, 436, 447–448, 462–463, 465–466, 478–479, 531, 534, 436
- Franzelin Johann Baptist 74  
 Fredericks James L. 463–464  
 Frings Josef 198–199  
 Fulgencjusz z Ruspe 49–51, 53–54, 58  
 Furuya Paul Yoshiyuki 141
- G**
- Gahamanyi Jean-Baptiste 236  
 Gandhi Mahatma 409–410  
 Gawlina Józef 138, 187–189, 480  
 Geffré Claude 458  
 Geise Paternus Nicholas Joannes Cornelius 143  
 Gennadiusz (patriarcha Konstantynopola) 53  
 Ghiglione Ernesto Aurelio 148  
 Glennie Ignatius Philip Trigueros 141  
 Goddard Hugh 108–109, 112, 116  
 Gori Alberto 178  
 Griffiths Bede 492  
 Grodz Stanisław 539  
 Gronchi Maurizio 16, 273p, 296, 306, 309, 317, 320, 336, 341, 393  
 Grzegorz I Wielki, papież 96–97  
 Grzegorz VII, papież 54, 113, 116, 296, 351  
 Grzegorz IX, papież 99p, 100  
 Grzegorz XVI, papież 72  
 Grzegorz z Nyssy, św. 44, 474  
 Guardini Romano 138  
 Guiot Albert-Marie 152

- Gurian Waldemar 125
- H**aight Roger 460, 462, 471
- Hakim George 166
- Hamvas Endre 182
- Hardman Lawrence Pullen 149
- Harlez de Deulin Charles-Joseph de 78
- Harnack Adolf von 45p, 71
- Harrison Peter 25–26, 60
- Heenan John Carmel 224–225
- Heraklit z Efezu (filozof) 41
- Herbert z Cherbury 14, 27, 70
- Hervás y Benet Juan 182
- Heschel Abraham Joshua 163, 398
- Hick John 416, 458–459
- Hieronim Ksawery 119
- Hildebrand Dietrich von 126
- Hugon od św. Wiktora 55
- Hussar Bruno 376
- I**bn Sargun 228
- Ignacy Antiocheński, św. 38
- Innocenty III, papież 54
- Ireneusz z Lyonu, św. 42–43, 45, 52, 241, 282–283, 296, 317, 334, 336–337, 474
- Isaac Jules 128, 130–131, 296, 359, 373, 442
- J**äger Lorenz 208
- Jäger Willigis OSB 502
- Jan Chryzostom, św. 93–94, 108
- Jan od Krzyża, św. 158, 501
- Jan Paweł II, papież (zob. Wojtyła Karol) 284, 318, 337, 339, 342, 346, 358, 369, 381, 402–412, 421, 423, 432, 433, 436, 439–445, 452–453, 493, 502p, 528, 531, 536
- Jan XXIII, papież (zob. Roncalli Angelo Giuseppe) 124, 126, 128–131, 133, 162, 166, 169, 172, 296, 305, 359, 373, 382, 391, 449
- Jan z Damaszku/Jan Damasceński, św. 28, 109–112, 227–228, 537
- Jansen Korneliusz (Janseniusz) 69
- Jelmini Angelo Giuseppe 179
- Johnston William 491
- Jones William 324
- Journet Charles 126, 360
- Józef II, cesarz 101
- Justyn Męczennik, św. 40–41, 45, 51, 92, 284, 336–337, 339, 401
- K**ahil Mary 121
- Kałuża Krystian 407, 418
- Kalwin Jan 64
- Kamykowski Łukasz 13, 89p
- Kant Immanuel 71
- Kärkkäinen Veli-Matti 33–34, 36
- Karol Wielki, cesarz 114
- Karrer Otto 138
- Kasper Walter 445–446
- Keane John 77
- Keating Thomas 500
- Kennedy Arthur 479

- Klemens Aleksandryjski, św. 41–42,  
 45, 52, 54, 283, 401  
 Klemens VI, papież 54  
 Klemens XI, papież 70  
 Knitter Paul F. 30–31, 458–459  
 Kobia Samuel 539  
 Kolumb Krzysztof 61  
 König Franz 205  
 Krajewski Stanisław 511  
 Krupa Józef 346  
 Kubacki Zbigniew 12–13, 38, 56,  
 418–419, 427, 465  
**L**  
 Lacaste Bertrand 147  
 Ladaria Luis F. 338  
 LaFarge John 104  
 Lafitau Joseph-François 78  
 Laktancjusz 25  
 Lamont Donal Raymond 232  
 Lanfranconi Alfredo 139  
 Las Casas Bartolomé de 507  
 Laudadio Nicola 139–141  
 Laurentin René 14, 361, 380, 438,  
 Lavigerie Charles 120, 122–123  
 Le Saux Henri 489, 492, 493p, 498,  
 503p  
 Leclerc Pierre Louis 145  
 Leclercq Jean 489, 491–492  
 Ledwoń Ireneusz S. OFM 47, 51–  
 53, 474  
 Leeuw Gerardus van der 71, 80,  
 297, 317  
 Léger Paul-Émile 151, 177, 202, 204  
 Lemons J. Derrick 470  
 Leon III, cesarz 112  
 Leon XII, papież 72  
 Leon XIII, papież 76–77, 129  
 Leon XIV, papież 398, 429, 449p  
 Lercaro Giacomo 201  
 Leven Stephen Aloysius 221  
 Liénart Achille 196–197  
 Locklin Reid 19, 397  
 Loisy Alfred 71  
 Lombard Piotr 55  
 Lombardi Josephine 73, 85, 284,  
 290  
 Loyola Ignacy 66  
 Lubac Henri de SJ 18, 79–81, 88,  
 138, 168, 236, 238, 248p,  
 285, 297, 326,  
 Lugo Juan de 68, 345  
 Lull Rajmund 118  
 Lusvardi Anthony R. 55  
**M**  
 Magellan Ferdynand 119  
 Maimonides 365  
 Maksym Wyznawca, św. 227  
 Malik Muhammad Manzoor 350  
 Malula Joseph-Albert 251  
 Manuel I Komnen, cesarz 112  
 Manuel II Paleolog, cesarz bizantyjski 419  
 Maréchal Joseph 297  
 Marella Paolo 190, 248  
 Maritain Jacques 103, 126  
 Marshman Joshua 324  
 Massein Pierre 500p  
 Massignon Louis 121–122, 343,  
 353  
 Maximos IV Saigh 166, 176, 249  
 Meliton z Sardes 365  
 Méndez Arceo Sergio 180, 215–216

- Meninger William 500p  
 Mercier Georges-Louis 146–147  
 Merton Thomas 492  
 Meyer Albert Gregory 178, 206  
 Michalon Pierre 238  
 Mikołaj z Kuzy 53, 59–60  
 Milcarek Paweł 11  
 Misiarczyk Leszek 92  
 Mistrz Eckhart 501  
 Moeller Charles 238, 250p  
 Moloney Michael Joseph 148  
 Monchanin Jules 489  
 Morales José 40–41, 43, 49,  
 Morcillo González Casimiro 180  
 Moyaert Marianne 463  
 Mu'awiah, kalif 228  
 Muhammad/Mahomet (prorok)  
 106–108, 110–113, 148–  
 150, 227–228, 347, 349–  
 351, 354–355, 357, 436,  
 537–538, 541, 543–544  
 Müller Friedrich Max 71
- N**  
 Nagae Laurentius Satoshi 216,  
 222, 387p  
 Nash Ronald H. 458  
 Nehru Jawaharlal 410  
 Netland Harold A. 458  
 Neuner Joseph 14, 238, 294, 304,  
 315, 320, 390  
 Nguyễn Văn Hiến Simon Hoà  
 217–218  
 Nierman Pieter Antoon 210  
 Niketas z Bizancjum 111–112  
 Nobili Roberto de 66, 78, 151  
 Noceti Serena 16
- Novak David 514–518  
 Nowicki Edmund 186, 217, 480  
 Nwedo Anthony Gogo 149
- O**  
 O'Boyle Patrick Aloysius 226  
 O'Malley John W. 126  
 Oesterreicher John Maria 14, 125,  
 126p, 129p, 131–133, 162,  
 360, 370  
 Okumura Augustyn Ichiro 492  
 Orygenes 43–46  
 Osaka Gyokusen 320  
 Oshida Shigeto 491  
 Otto Rudolf 71, 138, 297p, 317  
 Oxner Andreas 102
- P**  
 Palmieri-Billig Lisa 536  
 Panikkar Raimon 459  
 Papali Cyril B. OSB 15, 322–323,  
 327  
 Parecattil Joseph 228  
 Parente Pietro 166  
 Pasini Ferdinando Fulgencio 143–  
 144  
 Paweł Alvarus 115  
 Paweł VI, papież 44, 88, 122, 166,  
 190–191, 198, 223, 228,  
 238, 248–250, 276–277,  
 284, 288–290, 295, 305,  
 320, 333, 335–336, 339,  
 341, 343, 398–403, 405,  
 425, 430, 436–439, 441,  
 449–450  
 Paweł z Antiochii 113  
 Paweł z Tarsu, św. 9, 90, 92, 160–  
 161, 169–170, 172, 180,

- 196, 209, 212, 225, 244,  
339, 366
- Peeters Hermes 249
- Pennington Basil 500p
- Pfister Paul 238–239, 315, 326
- Phan Peter C. 460, 465
- Pico della Mirandola Giovanni 61
- Pietras Henryk 44
- Pighius Albert 64–65
- Pigneau de Behaine Pierre 78
- Piotr Czcigodny, opat 117
- Pius V, papież 69
- Pius VI, papież 103
- Pius VIII, papież 72
- Pius IX, papież 72–73, 84
- Pius X, papież 75
- Pius XI, papież 77, 104
- Pius XII, papież 74, 83–84, 87–88,  
104–105, 121–122, 125–  
126, 129–130, 138, 235,  
280, 283, 417
- Plumey Yves-Joseph-Marie 214
- Pocock Philip Francis 209
- Podestá Jerónimo José 232–233
- Poirier François-Marie-Joseph 152
- Pont y Gol José 184
- Proaño Villalba Leonidas Eduardo  
153
- Proença Sigaud Geraldo de 153
- Q**uesnel Paschazy 70
- Quillard Constant 146
- Quintero Parra José Humberto 172
- R**ace Alan 30
- Rahner Karl 51, 69, 79–80, 82–83,  
281, 285, 292, 297, 337,  
405, 406p, 414, 424, 427,  
466, 471
- Raphael I, patriarcha 408
- Ratzinger Joseph (zob. Benedykt  
XVI, papież) 378, 415, 445,  
500, 502p
- Repole Roberto 16
- Rettenbacher Sigrid 473
- Ricci Matteo 66, 78, 151
- Riley-Smith Jonathan 99
- Ritter Joseph Elmer 175, 207–208
- Roncalli Angelo Giuseppe (zob. Jan  
XXIII, papież) 128
- Rosenzweig Franz 527
- Rossano Piero 493
- Rousseau Jean Jacques 70
- Rudin James 481
- Rudloff Leo von 133, 162–163, 360
- Ruffini Ernesto 173–174, 199–200
- Rufin z Akwilei 45p
- Rugambwa Laurean 177
- Ruiz y Solózarño Ferdinando 151
- Rusecki Marian 414–415
- Ryś Grzegorz 95, 98
- S**aladyn, sułtan 116
- Samir Khalil Samir 346, 350
- Samy Amy 488p
- Sánchez José M. 105
- Schillebeeckx Edward 83
- Schineller Paul 31–32
- Schleiermacher Friedrich 75
- Schmidt Wilhelm 78, 237
- Schweitzer Albert 507

- Šeper Franjo 213–214  
 Sesboué Bernard 46–48, 50, 59, 62,  
 74  
 Sfair Pietro 227  
 Shehan Lawrence Joseph 231  
 Sherwin Byron L. 510, 520  
 Siddhartha Gautama Buddha 138–  
 139, 328  
 Siebenrock Roman A. 15, 418, 442  
 Skórka Abraham 447  
 Skowron-Nalborczyk Agata 538  
 Smedt Emiel-Jozef De 250, 360  
 Sobrino Jon 460  
 Sokrates (filozof) 41  
 Solarz Franciszek 12  
 Soloveitchik Joseph 522  
 Soto Domingo de 62, 64  
 Southern Richard W. 115  
 Starkloff Carl 472  
 Stefan, papież 46  
 Stein Bernhard 222, 389  
 Stein Edith 443  
 Stephanos I Sidarouss 176  
 Stirnimann Heinrich 165  
 Stoch Klaus von 463  
 Stransky Thomas F. 238, 303, 315  
 Strenski Ivan 27  
 Suarez Francisco de 67–68  
 Sullivan Francis 63–65, 67–69, 291
- T**  
 Tappouni Ignace Gabriel I 172,  
 198  
 Tauran Jean-Louis 546  
 Tavard Georges Henri 162, 360  
 Tawil Joseph Elias 233
- Teodor Abu Kurra, biskup melchic-  
 ki 111–112  
 Teofanes Wyznawca 111  
 Thieme Karl 125  
 Thurian Max 237  
 Tiele Korneliusz Piotr 71  
 Tillich Paul 71  
 Tisserant Eugène 123  
 Tomasz z Akwinu, św. 25–26, 38,  
 56–58, 62–64, 67–68, 75,  
 118, 207, 226–227, 278,  
 280  
 Torquemada Tomás de 100  
 Trianni Paolo 16, 273p, 296, 306,  
 309, 317, 320, 336, 341,  
 376, 393  
 Tulej Andrzej 13
- U**  
 Urban II, papież 115
- V**  
 Aliyaparambil Maurus 154  
 Vázquez Jiménez Rafael 16–17, 29,  
 272, 302, 314, 325, 340,  
 390, 436  
 Vega Andreas de 65  
 Veiga Coutinho Fortunato da 183–  
 184  
 Vischer Lukas 237  
 Visser't Hooft Willem Adolph 294  
 Vitoria Francisco de 62–64  
 Vorgrimler Herbert 14
- W**  
 Wardi Chaïm 165  
 Waş Adam 542–543, 547  
 Wašek Damian 10  
 Weber Jean-Julien 136

- Wehr Matthias 136  
 Wien Dud Ireneus 151  
 Willebrands Johannes 130, 190,  
 249–250, 360, 451–452  
 Willekens Pieter Jan 142  
 Williams Charles 324  
 Williams Rowan 539  
 Włodkowiec Paweł 187
- Wójcik Walenty 185, 474, 480  
 Wojtyła Karol (zob. Jan Paweł II)  
 186  
 Wolter 70  
 Wyszynski Stefan 161, 480
- Z**  
 Zoghbi Elias 168  
 Zorzi Benedito 153



## ABSTRAKT

### **Damian Wąsek**

damian.wasek@upjp2.edu.pl

<https://orcid.org/0000-0003-1349-1411>

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie (<https://ror.org/0583g9182>)

### **Marek Gilski**

marek.gilski@upjp2.edu.pl

<https://orcid.org/0000-0003-4588-2038>

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie (<https://ror.org/0583g9182>)

### **Tereza Huspeková CHR**

tereza.huspekova@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0002-5331-8763>

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie (<https://ror.org/0583g9182>)

## NOSTRA AETATE. SOBÓR WATYKAŃSKI II O RELIGIACH NIECHRZEŚCIJAŃSKICH

<https://doi.org/10.15633/9788383700991>

Publikacja *Nostra aetate. Sobór Watykański II o religiach niechrześcijańskich* stanowi kompleksowe opracowanie soborowej Deklaracji. Celem książki jest ukazanie istoty chrześcijańskiego spojrzenia na wyznawców innych religii oraz genezy i znaczenia tego przełomowego dokumentu. Autorzy przedstawiają szeroki kontekst historyczno-teologiczny poprzedzający Sobór Watykański II, aby uwypuklić nowatorski charakter deklaracji na tle wcześniejszego nauczania Kościoła. Szczegółowo zrekonstruowano proces powstawania *Nostra aetate* – od głosów (*vota*) biskupów przed Soborem, przez prace komisji i debaty soborowe, po ostateczną redakcję tekstu – w oparciu o bogate materiały źródłowe. Książka analizuje treść i strukturę tej pięciopunktowej deklaracji, w tym przeprowadza unikatową analizę językową kluczowych pojęć dokumentu. Omówiono także znaczenie teologiczne *Nostra aetate*: dokument ten przełamał dotychczasowe podejście ekskluzywistyczne i zapoczątkował inkluzywne nastawienie Kościoła do religii niechrześcijańskich. Ponadto ukazano wpływ deklaracji na rozwój dialogu międzyreligijnego oraz na jej recepcję w posoborowym nauczaniu Kościoła. W rezultacie *Nostra aetate* jawi się jako punkt zwrotny w relacjach Kościoła z innymi religiami – jej przesłanie szacunku i braterstwa pozostaje aktualne, stanowiąc fundament dalszych działań na rzecz autentycznego dialogu i pokoju między wyznawcami różnych tradycji.

**Słowa kluczowe:** religie niechrześcijańskie, Sobór Watykański II, dialog międzyreligijny, teologia religii

## ABSTRACT

### **Damian Wąsek**

damian.wasek@upjp2.edu.pl

<https://orcid.org/0000-0003-1349-1411>

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie (<https://ror.org/0583g9182>)

### **Marek Gilski**

marek.gilski@upjp2.edu.pl

<https://orcid.org/0000-0003-4588-2038>

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie (<https://ror.org/0583g9182>)

### **Tereza Huspeková CHR**

tereza.huspekova@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0002-5331-8763>

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie (<https://ror.org/0583g9182>)

## NOSTRA AETATE. THE SECOND VATICAN COUNCIL ON NON-CHRISTIAN RELIGIONS

<https://doi.org/10.15633/9788383700991>

The book *Nostra aetate. Vatican II on non-Christian religions* is a comprehensive study of the Second Vatican Council document. It aims to present the essence of the Christian perspective on non-Christian religions, along with the genesis and significance of this groundbreaking text. The authors provide a broad historical and theological context prior to Vatican II to highlight the innovative character of the declaration against the backdrop of the Church's prior teachings. The drafting process of *Nostra aetate* is meticulously reconstructed – from bishops' pre-conciliar submissions (vota) through commission work and conciliar debates to the final text – using extensive sources. The book examines the content and structure of the five-point declaration, including a unique linguistic analysis of its key terms. It also addresses the document's theological significance: *Nostra aetate* broke with the Church's previous exclusivist approach and initiated an inclusivist stance toward non-Christian religions. Furthermore, the authors trace *Nostra aetate*'s influence on the development of interreligious dialogue and its reception in the Church's post-conciliar teaching. As a result, *Nostra aetate* emerges as a watershed in the Church's relations with other religions – its message of respect and fraternity remains timely and provides a foundation for ongoing efforts toward dialogue and peace among people of different faiths.

**Keywords:** Non-Christian Religions, Second Vatican Council, Interreligious Dialogue, Theology of Religions

# TABLE OF CONTENTS

<b>List of abbreviations</b> _____	<b>8</b>
<b>Introduction</b> _____	<b>9</b>
<b>Chapter I</b>	
<b>Historical context</b> _____	<b>23</b>
1. The concept of religion _____	24
2. Religions and salvation – classifications of approaches _____	29
3. The Bible and religions _____	33
4. Christianity and religions in patristic times _____	38
5. The Catholic Church and religions in the Middle Ages and the Renaissance _____	53
6. The Catholic Church and religions from modern times to the 19th century _____	61
7. The Catholic Church and religions in the period before the Second Vatican Council and the precursors of conciliar theology _____	75
8. The Catholic Church and followers of Judaism _____	89
9. Christianity and followers of Islam _____	106
10. Direct context of the document's creation _____	124

**Chapter II**

<b>The genesis of the document</b>	<b>135</b>
1. <i>Vota</i> sent to the Council	135
1.1. Local Episcopates	136
1.1.1. Europe	136
1.1.2. Asia	138
1.1.3. Africa	145
1.1.4. North and Central America	151
1.1.5. South America and Oceania	153
1.2. Major superiors of religious orders	154
1.3. Universities	155
1.4. <i>Vota</i> from Poland	161
2. Work in commissions and discussions on schemas	162
2.1. First drafts and sessions	162
2.2. Second session of the Council	166
2.3. Period between the second and third sessions of the Council	186
2.4. Third session of the Council	191
2.5. Period between the third and fourth sessions of the Council	247
2.6. Fourth session of the Council and promulgation of the document	251
3. Conclusions	255

**Chapter III**

<b>Linguistic analysis</b>	<b>257</b>
1. Religion ( <i>religio, religiosus</i> )	257
2. Nation, people ( <i>gens, populus</i> )	261
3. Everyone ( <i>omnis</i> )	264
4. Myth ( <i>mythus</i> )	267
5. Radius ( <i>radius</i> )	268
6. Specific meanings and contexts ( <i>obliviscor, reprobo</i> )	269
7. Conclusions	270

**Chapter IV**

<b>Analysis and evaluation of the Declaration</b>	<b>271</b>
1. Structure of the document	272
2. Teaching of other documents of the Second Vatican Council as background to <i>Nostra aetate</i>	276
3. General characteristics of the teaching of the declaration <i>Nostra aetate</i>	293
4. Detailed commentary on the content of <i>Nostra aetate</i>	300

**Chapter V**

<b>Reception and perspectives</b>	<b>397</b>
1. Interreligious dialogue and non-Christian religions in the post-conciliar teaching of the Church	398
2. Christian-Jewish dialogue in the post-conciliar teaching of the Church	437
3. Post-conciliar reflections: directions of development	456
<b>Conclusion</b>	<b>477</b>

**Appendix 1**

<b>Monastic Interreligious Dialogue as an Illustration of the Reception of <i>Nostra Aetate</i></b> (Denisa Červenková)	483
--	-----

**Appendix 2**

<b>Jews and Muslims on Christianity</b> (Przemysław Artemiuk)	507
--	-----

<b>Bibliography</b>	<b>551</b>
---------------------	------------

<b>Personal index</b>	<b>591</b>
-----------------------	------------





Deklaracja *Nostra aetate* – najkrótszy dokument II Soboru Watykańskiego – okazała się jednym z najbardziej przełomowych tekstów w dziejach Kościoła. Tam właśnie oficjalnie uznał on, że także w religiach niechrześcijańskich są obecne promienie Prawdy i wezwał do twórczego spotkania z ich wyznawcami. Zmieniło się więc podejście Kościoła do innych religii i otworzyła nowa era – czas dialogu międzyreligijnego. Książka *Nostra aetate. Sobór Watykański II o religiach niechrześcijańskich* pasjonująco odsłania kulisy powstania Deklaracji – od historycznego tła i soborowych debat po analizę treści dokumentu. Autorzy pokazują, jak dokument wpłynął na późniejsze nauczanie Kościoła i dialog z innymi religiami. Przekonują też, że chociaż od zakończenia Soboru mija 60 lat, to jego przesłanie o szacunku i braterstwie pozostaje aktualne w dzisiejszym pluralistycznym świecie.



**Damian Wąsek** – teolog, profesor Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie. W ramach działalności naukowej porusza głównie tematy związane z II Soborem Watykańskim, kierunkami reformy Kościoła oraz dialogiem nauka-wiara. Członek Polskiej Akademii Umiejętności (Komisja Filozofii Nauk), wice-przewodniczący Stowarzyszenia Teologów Fundamentalnych w Polsce, członek zarządu Polskiego Towarzystwa Teologicznego, współpracownik Centrum Kopernika Badań Interdyscyplinarnych Uniwersytetu Jagiellońskiego. Ksiądz diecezji bielsko-żywieckiej.

**Marek Gilski** – teolog i filolog klasyczny, profesor Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie. W ramach działalności naukowej porusza głównie tematy związane z II Soborem Watykańskim, mariologią, historią pierwszych soborów. Członek Polskiego Towarzystwa Mariologicznego. Ksiądz archidiecezji krakowskiej.

**Tereza Huspeková CHR** – posiada wykształcenie w zakresie religioznawstwa i teologii, wykłada teologię fundamentalną na Uniwersytecie Papieskim Jana Pawła II w Krakowie. W ramach działalności naukowej porusza głównie tematy związane z teologią religii, dialogiem międzyreligijnym i teologią sekularyzacji. Członkini Stowarzyszenia Teologów Fundamentalnych w Polsce. Należy do Zgromadzenia Sióstr Świętej Jadwigi Królowej Służebnic Chrystusa Obecnego.



[www.wydawnictwoscriptum.pl](http://www.wydawnictwoscriptum.pl)



Uniwersytet Papieski  
Jana Pawła II  
w Krakowie

ISBN 978-83-68252-76-7

