O. Zbigniew Kubacki SJ

Św. Tomasz z Akwinu: pomoc czy przeszkoda w teologii religii?

1. Św. Tomasz – przeszkoda w teologii religii

Św. Tomasz będzie przeszkodą dla współczesnej teologii religii, gdy w prowadzonych dziś dyskusjach teologicznych jego teologia stanie się argumentem za rygorystyczną i ekskluzywistyczną interpretacją aksjomatu *Extra Ecclesiam nulla salus*.

Od czasów św. Augustyna i jego ucznia św. Fulgencjusza z Ruspy aksjomat *Extra Ecclesiam nulla salus* interpretowany był w Kościele w swojej najbardziej rygorystycznej i ekskluzywistycznej formie, wykluczając ze zbawienia nie tylko heretyków i schizmatyków, ale również żydów, muzułmanów i pogan. Wyrazem tego jest chociażby oświadczenie Soboru Florenckiego w „Dekrecie dla Jakobitów" (1442), gdzie czytamy:

> „Tak wielkie ma znaczenie jedność ciało Kościoła, że tylko w tej jedności pozostającym pomagają do zbawienia sakramenty kościelne oraz im tylko wieczną nagrodę wysługują posty, jałmużny i inne uczynki pobożności oraz praktyki chrześcijańskiego życia. 'Nikt nie może być zbawiony, choćby jego jałmużny były wielkie i choćby przelał krew za Chrystusa, jeśli nie pozostanie w łonie Kościoła katolickiego i w jedności z nim [por. św. Fulgencjusz, *De fide ad Petrum* – PL 65, 703 n] " (Dz.1963, 1351 ; BF II, 25).

Św. Tomasz jest synem swej epoki. W teologii Akwinaty znaleźć można potwierdzenie tez, że ani poganie, muzułmanie, ani żydzi, ani heretycy, ani schizmatycy nie osiągną zbawienia poza Kościołem katolickim, choć (o czym w następnym punkcie) obecne są u niego również inne stwierdzenia, które późniejszym teologom posłużą do bardziej otwartej interpretacji aksjomatu *Extra Ecclesiam nulla salus*. W *Sumie teologiczne* św. Tomasz, podobnie jak wielu innych średniowiecznych teologów, porównuje Kościół katolicki do arki Noego. Stwierdza, że tyko w nim znajdują się środki konieczne do zbawienia takie jak wiara i sakramenty, zwłaszcza chrzest i eucharystia.

> „Jasne jest bowiem, że nikt nie mógł się zbawić w czasie potopu poza arką Noego, która – jak czytamy w Biblii – jest symbolem Kościoła" (III, q. 73, a. 3)[1].

[1] Wszystkie cytaty z *Sumy teologicznej* za pl. tłum. pod redakcją ks. Stanisława Bełcha, Katolicki ośrodek wydawniczy „Veritas", Londyn 1973.

„Z nastaniem epoki objawionej łaski, tak wielcy, jak i mali, winni wiarą wyraźną przyjąć tajemnice (dotyczące) Chrystusa, zwłaszcza te, które są powszechnie i uroczyście przez Kościół ogłoszone i podane publicznie (do wierzenia), jak to artykuły o wcieleniu ...” (II-II, q. 2, a. 7).

Takich tekstów u Doktora Anielskiego jest więcej i mogą one stanowić przysłowiową „wodę na młyn” dla zwolenników ekskluzywistycznej i rygorystycznej interpretacji aksjomatu *Extra Ecclesiam nulla salus*. W tym sensie teologia Akwinaty byłaby przeszkodą dla współczesnej teologii religii. Na szczęście u św. Tomasz znajdujemy także inne teksty, które zdają się przeczyć takiej ekskluzywistycznej i rygorystycznej interpretacji jego teologii.

2. Św. Tomasz – pomoc w teologii religii

Św. Tomasz wyznawał, że jedynym Pośrednikiem zbawienia jest Jezus Chrystus, i że do zbawienia konieczna jest wiara w Niego. Niemniej, w oparciu o Hbr 11, 6, przyjmował, że wiara w jednego i jedynego Pośrednika może być na sposób *domyślny* (*implicite)* zawarta w wierze w Boga (por. II-II, q. 1. a. 7). Odnosiło się to przede wszystkim do tych wszystkich, którzy żyli przed Chrystusem. Akwinata pisze, iż wielu sprawiedliwych żyjących przed Chrystusem otrzymało objawienie o Chrystusie.

„Wielu spośród pogan otrzymało objawienie o Chrystusie, o czym świadczą ich zapowiedzi. (...) Jeśli zaś niektórzy z nich dostąpili zbawienia bez otrzymania objawienia, to dostąpili go nie bez wiary w Pośrednika; i choć nie mieli wyraźnej wiary, mieli przecież wiarę domyślną, wierząc w Opatrzność, że Bóg ratuje ludzi sposobami sobie właściwymi, i że Duch Święty objawiłby prawdę niektórym szukającym” (II-II, q. 2, a. 7, at. 3).

„Wszelako za czasów prawa dusza wierzących mogła przez wiarę złączyć się z Chrystusem wcielonym i umęczonym. I w ten sposób wierzący doznawali usprawiedliwienia z wiary w Chrystusa. I właśnie przestrzeganie obrzędów jako symboli Chrystusa było jakimś jawnym wyznaniem tej wiary” (I-II, q. 103, a. 2).

Wydaje się, że także niechrześcijanom, którzy żyli po Chrystusie św. Tomasz uchyla furtkę do nieba. Bowiem, choć z jednej strony podtrzymuje tezę o konieczności wyraźnej wiary w Chrystusa i przynależności do Kościoła katolickiego, by osiągnąć zbawienie, to z drugiej, w przeciwieństwie do Augustyna, przyjmuje, że Bóg pragnie zbawić wszystkich ludzi i dlatego wszystkim daje wystarczającą łaskę, by osiągnęli zbawienie (por. ST , III, q. 76, a. 3).

Taką interpretację myśli Tomasza zdają się potwierdzać:

a) Po pierwsze, jego koncepcja wiary domyślnej (*implicite*) w Chrystusa, która, zgodnie z Hbr 11, 6, zawarta jest w sposób domyślny w wierze w Boga (por. II-II, q. 1. a. 7) i która nie dotyczyłaby jedynie tzw. sprawiedliwych żyjących przed Chrystusem, ale również tych, którzy narodzili się po Chrystusie. Podstawy do takiej interpretacji daje jego teoria, jaką znajdujemy

w *Komentarzu do Sentencji* oraz *Dysputach problemowych o prawdzie (De Veritate*), wedle której takim ludziom (określanym jako wychowanych na pustyni pośród dzikich zwierząt), postępującym zgodnie ze wskazaniami rozumu naturalnego w poszukiwaniu dobra i unikaniu zła, z pewnością Bóg objawi konieczne prawdy do zbawienia, albo drogą wewnętrznego objawienia, albo wysyłając im apostoła lub anioła. W ten sposób dzięki Opatrzności Bożej tacy ludzie poprzez autentyczny akt wiary – który jest konieczny do zbawienia – osiągnęliby życie wieczne[2].

b) Po drugie, jego wizja odnośnie do pragnienia sakramentu chrztu, które także może mieć charakter domyślny. Bowiem na pytanie, czy ktoś może być zbawiony bez chrztu, Tomasz odpowiada:

> „W dwojaki sposób można być bez sakramentu chrztu: po pierwsze, ponieważ ani się go rzeczywiście nie ma, ani się go nie chce mieć. Zachodzi to u tych, którzy ani nie są ochrzczeni, ani nie chcą być ochrzczeni. Jasno widać, że to świadczy o lekceważeniu tego sakramentu, przynajmniej gdy chodzi o ludzi używających rozumu. I dlatego, ci którzy w ten sposób są bez chrztu, nie mogą dostąpić zbawienia, jako że ani przez sakrament, ani duchem *nie są wcieleni w Chrystusa, który tyko sam jeden zbawia*. Po drugie, ponieważ się go rzeczywiście nie ma, ale się go chce mieć; np. człowiek, który pragnie być ochrzczony, ale przed przyjęciem chrztu przypadkiem umiera. Takowy może bez rzeczywistego chrztu dostąpić zbawienia z powodu pragnienia chrztu, bo ono pochodzi z «wiary», która działa przez «miłość» (Ga 5,6). Przez nią to Bóg wewnętrznie uświęca człowieka, jako że Jego potęga nie jest związana z widzialnymi sakramentami" (III, q. 68, a. 2).
>
> „Jak już powiedziano, można przed chrztem otrzymać odpuszczenie grzechów, o ile ma się pragnienie chrztu wyraźnie lub domyślnie" (III, q. 69, a. 4, at. 2).

Jedno zasadnicze pytanie wciąż pozostaje: Dlaczego św. Tomasz z taką wielkodusznością dopuszcza możliwość zbawienia przez wiarę domyślną (*implicite*) w Jezusa Chrystusa dla sprawiedliwych żydów i pogan żyjących przed przyjściem Chrystusa, a z taką trudnością zgadza się na możliwość zaistnienia wiary domyślnej i domyślnego pragnienia chrztu dla wszystkich niechrześcijan żyjących po przyjściu Chrystusa? Jak to jest, że z jednej strony, uznaje on, że przed przyjściem Chrystusa żydowskie obrzędy religijne mogą być uznane nawet za symbole Chrystusa, a ich przestrzeganie i praktykowanie za jakieś jawne wyznanie wiary w Chrystusa, a po przyjściu Chrystusa z taką łatwością – przynajmniej w większości tekstów – skazuje na potępienie tych wszystkich, którzy nie są członkami Kościoła katolickiego? Czy, idąc wbrew niektórym jego tekstom, a w oparciu o te nieliczne, można – w duchu wierności jego intuicji – odnieść do innych religii to, co Akwinata pisze w I-II, q. 103, a. 2 odnośnie do żydów i judaizmu z czasów przed Chrystusem, i w oparciu o ten cytat uznać

[2] Por. Św. Tomasz, *II Sent*., d. 28, q 1, a. 4 ad 4 ; *III Sent*., d. 25, q. 2, a. 1, qc. 1, qd 1; *De Ver*., q 14, a 11, ad 1. Cyt. za : H. Bouillard, *Converssion et grâce chez s. Thomas d'Aquin*. *Etude historique*. Aubier, Paris 1944, 192.

obrzędy religijne innych religii za „symbole Chrystusa", których przestrzeganie również jest jakimś jawnym wyznaniem wiary w Chrystusa? Czy Doktor Anielski zgodziłby się dzisiaj z taką propozycją, czy też by ją kategorycznie odrzucił?

Jeśli teologia religii proponowana obecnie przez współczesną Szkołę Tomistyczną[3] jest kontynuacją i rozwinięciem myśli Tomasza, a nie czymś co wobec niej byłoby zupełnie nowe i obce, wówczas odpowiedź na te pytania jest jednoznaczna. Nie oznacza to jednak, że ani teologii Tomasz, ani tej reprezentowanej przez Szkołę Tomistyczną, nie można już postawić kilku krytycznych pytań. To chciałbym teraz uczynić.

3. Pewne dwuznaczności teologii św. Tomasza wykorzystywane przez współczesnych teologów religii

3. 1. Święty Tomasz a propozycja logocentryczna Raymondo Panikkara

Jedną z charakterystyk opcji pluralistycznej w teologii religii jest oddzielenie zbawczego działania kosmicznego Chrystusa (Logosu) od zbawczego działania historycznego Jezusa, gdzie pierwsze jest szersze od drugiego i nie jest z nim konstytutywnie związane. Głównym przedstawicielem jest tu cytowany przez wszystkich indyjski katolicki teolog Raymondo Panikkar. Choć uznaje on, że zdanie „Jezus jest Chrystusem" jest czymś więcej niż abstrakcyjnym stwierdzeniem, a mianowicie jest wyznaniem wiary, to zdanie to – twierdzi – nie jest identyczne ze zdaniem „Chrystus jest Jezusem". W opinii Panikkara Chrystus oznacza *więcej* niż Jezus[4]. Uważa, że chrześcijanin nie może powiedzieć, że Chrystus jest jedynie Jezusem. Główna jego afirmacja dotyczy oddzielenia kosmicznego Chrystusa, lub Logosu, od Jezusa z Nazaretu. Kosmiczny Chrystus może stać się rzeczywisty i zbawczo działać w historii jedynie poprzez konkretne historyczne postacie. Ale nie musi być to jedna postać i jedno imię. Imię, które jest ponad wszelkie imię, Chrystus, może wyrażać się w wielości imion: Rama, Kriszna, Iśwara, Purusza, … . Możliwość wielości wcieleń odwiecznego Słowa dopuszczają także inni współcześni teologowie, jak chociażby amerykanin Paul F. Knitter[5]. Ciekawą rzeczą jest, że autorzy ci odwołują się przy tym do autorytetu i nauczania św. Tomasza. A co na to sam Akwinata?

---

[3] Tak jak chociażby ją przedstawiają: Komitet Redakcyjny kwartalnika „Revue Thomiste" w artykule pt. *« Tout récapituler dans le Christ ». A propos de l'ouvrage de Jacques Dupuis, Vers une théologie chrétienne du pluralisme religieux*, Revue Thomiste 98 (1998), 591-630 [zob. zwłaszcza nr 51], czy referat o. B.-D. de La Soujeole OP.

[4] Por. R. Panikkar, *The Unknown Christ of Hinduism: Towards an Ecumenical Christophany*. Revised and Enlarged Edition, Maryknoll, Orbis Book, New York, 1981.

[5] Por. P. F. Knitter, *Non Other Name?*, SCM Press, London 1985, 190-192.

W *Sumie teologicznej* znajdują się dwa fragmenty, w których św. Tomasz bezpośrednio porusza tę kwestię[6]. W pierwszym pyta: „Czy jedna Osoba boska mogłaby przyjąć dwie natury ludzkie?" (III, q. 3, a. 7). Poczym pisze:

> „Jasne więc jest i należy to stwierdzić, czy będziemy rozpatrywać Osobę boską według Jej mocy, która jest źródłem zjednoczenia, czy też według jej osobowości, która jest kresem zjednoczenia – Osoba boska mogłaby przyjąć prócz tej natury ludzkiej, którą przyjęła, jeszcze drugą jednostkową ludzką naturę".

Właśnie w oparciu o ten tekst zwolennicy opcji pluralistycznej wyprowadzają teorię logocentryczną o wielości wcieleń Syna Bożego i wielości pośredników Bożego zbawienia. Oczywiście jest to wypaczenie teologii św. Tomasza, gdyż taki nie jest jego zamiar ani w tym tekście, ani w innych. Tomasz pisze tu jedynie o hipotetycznej możliwości takiego przyjęcia dwóch natur ludzkich przez Syna Bożego. I jeśli daje on odpowiedź pozytywną, to po to, by moc Boża nie została ukazana jako w sobie samej ograniczona. Tego, że w rzeczywistości Osoba Słowa przyjęła tylko jedną naturę ludzką, Tomasz dowodzi w kolejnym tekście (por. III, q. 4, a. 5). Innymi słowy, jedynie hipotetycznie, z racji niczym nieograniczonej Bożej mocy, św. Tomasz uznaje, że Słowo Boże mogłoby się wcielić w wielu innych osobach poza Jezusem. Niemniej, zaraz dodaje, że w rzeczywistości tak nie było. Więcej, św. Tomasz mówi, że dla innych racji tak być nie powinno. Faktem jednak jest, że niektórzy zwolennicy teorii logocentrycznych próbują podpierać się autorytetem Akwinaty. Ich interpretacja jest niesłuszna. Możnaby jednak zapytać, czy te hipotetyczne rozważania św. Tomasza nie są w sumie rozważaniami niepotrzebnymi, bo niejako w oderwaniu od ekonomi zbawienia objawionej w Jezusie Chrystusie.

3. 2. Święty Tomasz a propozycja Jacquesa Dupuis

Inną dwuznaczną propozycją teologiczną we współczesnej teologii religii są tezy jezuity belgijskiego Jacquesa Dupuis[7]. Moim zdaniem, błędne i niesprawiedliwe jest sytuowanie tej teologii, a w niej jego rozumienie jedyności i powszechności zbawczej Jezusa Chrystusa, po stronie opcji pluralistycznej reprezentowanej np. przez R. Panikkara. Sam Dupuis się przed tym broni i to skutecznie. Potwierdza to również „Nota"[8] Kongregacji Nauki Wiary, która stwierdza, że choć niektóre tezy proponowane przez ojca Dupuis są „dwuznaczne", niemniej nie są one sprzeczne ze święta wiarą katolicką. W swoich książkach teolog belgijski

---

[6] Opieram się tu na analizie francuskiego jezuity, M. Fédou, *Le débat sur l'unicité du Christ : problèmatiques actuelles et débats de la tradition*, w : *Le Fils unique et ses frères. Unicité du Christ et pluralisme religieux*, Sous la direction de Michel Fédou, Editions facultés jésuites de Paris, 2002, 32-38.

[7] Zwłaszcza w jego głównym dziele : J. Dupuis, *Vers une théologie chrétienne du pluralisme religieux*, Cerf, Paris 1997. Ale także w : *Chrześcijaństwo i religie*, WAM, Kraków 2003.

[8] Polskie tłumaczenie *Noty* zostało opublikowane w polskiej wersji „L'Osservatore Romano" (5/2001).

jednoznacznie przeciwstawia się tezom R. Panikkara oraz innych pluralistów. Stwierdza nadto, że proponowana przez niego perspektywa chrystologii trynitarnej pozwala na zrównoważone stwierdzenie jedyności i powszechności zbawczej Jezusa Chrystusa, które czyni miejsce dla otwartej teologii religii i pluralizmu religijnego.

Niemniej, w propozycji J. Dupuis niezrozumiałe jest jego dość specyficzne rozumienie relacji między zbawczą ekonomią Jezusa Chrystusa jako Słowa wcielonego i ekonomią odwiecznego Słowa Bożego jako takiego, zarówno przed jak i po wcieleniu i zmartwychwstaniu. Uważa on, że choć obie te ekonomie nie są – i być nie mogą – nigdy od siebie *oddzielone*, gdyż tworzą dwa nierozłączne aspekty jednej i tej samej ekonomii Bożego zbawienia, to niemniej działanie odwiecznego Słowa Bożego jako takiego jest „szersze" od zbawczego działania Jezusa Chrystusa w swoim człowieczeństwie i „poza" człowieczeństwem Jezusa, nawet po zmartwychwstaniu i wniebowstąpieniu. Wielu teologów krytycznie odnosi się do tej propozycji jezuity belgijskiego[9].

Ale są również tacy, którzy starają się ją uzasadnić i to w oparciu o autorytet św. Tomasza.

W 2001 r., w belgijskim kwartalniku teologicznym, „Nouvelle Revue Théologique" (NRT), pojawił się bardzo interesujący artykuł, autorstwa innego belgijskiego jezuity, Bernarda Pottiera, pt. *Nota na temat niewidzialnej misji Słowa u świętego Tomasza z Akwinu*[10]. Jego autor stara się wykazać, że nauczanie św. Tomasza wcale nie przeciwstawia się, a wręcz przeciwnie, niejako potwierdza teologiczne rozwiązania proponowane przez J. Dupuis.

Głównym argumentem jest tu cytat z *Komentarza do Sentencji* (*I Sent. D. 15, Ex. Textus*). Przytoczmy ten fragment oraz komentarz, jaki do niego daje B. Pottier[11]. Najpierw Tomasz stawia pytanie: „Czy Syn był wysłany tylko raz czy też często?" Poczym następuje odpowiedź: „Poza pochodzeniem odwiecznym (…) mówi się o Synu, że posłany jest na dwa sposoby: kiedy się ukazał [*apparuit*, czasownik w czasie przeszłym] widzialnie w świecie przyobleczony w ciało; kiedy przechodzi [*transfert*, czasownik w czasie teraźniejszym] przez pobożne dusze w taki sposób, że jest przez te dusze dostrzeżony i poznany" (333). I dalej Tomasz kontynuuje: „Oto dwa różne sposoby misji Syna: wedle jednej, Syn Boży został wysłany [*missus est*, czas przeszły] tylko jeden raz; wedle drugiej, był wysłany [*missus est*, czas przeszły] często, i jest wysyłany każdego dnia [*et mittitur quotidie*, czas teraźniejszy]"

---

[9] M.in. współczesna Szkoła Tomistyczna. Zob. Komitet Redakcyjny Revue Thomiste, *« Tout récapituler dans le Christ ». A propos de l'ouvrage de Jacques Dupuis, Vers une théologie chrétienne du pluralisme religieux*, „Revue Thomiste" 98 (1998), nr 22-29. H. Donneaud, OP, *Chalcédoine contre l'unicité absolue du Médiateur Jésus-Christ ? Autour d'un article résent*, „Revue Thomiste" 102 (2002), 43-62.

[10] B. Pottier, *Note sur la mission invisible du Verbe chez saint Thomas d'Aquin*, „Nouvelle Revue Théologique" 13 (2001), 547-557.

[11] Tekst Tomasza jest moim tłumaczeniem z języka francuskiego, który znajduje się w omawianym artykule B. Pottiera na stronie 551.

(334). Pottier komentuje: „Jest to z pewnością najbardziej przekonywujący tekst, jaki znaleźliśmy. Jeśli Syn «jest wysyłany każdego dnia», to znaczy że Jego misja niewidzialna trwa po wcieleniu”[12]. A to – zdaniem jezuity belgijskiego – oznacza potwierdzenie propozycji teologicznej J. Dupuis. Innymi słowy, uważa on, że także zdaniem Tomasza można mówić, iż widzialna misja Słowa rozpoczęta w akcie wcielenia nie znosi niewidzialnej misji Słowa jako takiego, czyli że także według Akwinaty istnieje podwójna ekonomia zbawcza Słowa: Słowa jako takiego, związana z Jego misją niewidzialną zarówno przed jak i po wcielaniu, oraz Słowa wcielonego związana z Jego misją widzialną. Na pewno u Tomasza, podobnie jak u Dupuis, nie można mówić o oddzieleniu jednej ekonomii od drugiej, jednej misji Słowa od drugiej, lecz jedynie o ich „odróżnieniu”, niemniej odróżnienie to jest realne i dla mnie dwuznaczne. Wiem, że współczesna Szkoła Tomistyczna krytycznie odnosi się do tej propozycji teologicznej J. Dupuis, dlatego tym bardziej interesujący byłby jej komentarza do argumentu wysuniętego przez B. Pottiera.

4. Kwestie wymagające dalszych poszukiwań teologicznych w dialogu między różnymi szkołami teologicznymi

4. 1. Relacja między Kościołem a Królestwem Bożym

Podczas gdy w przeszłości na ogół utożsamiano Kościół i Królestwo Boże, w ostatnich czasach, szczególnie w teologii religii, mówi się o większej lub mniejszej różnicy między nimi. Niektórzy teologowie po prostu odłączają Królestwo do Kościoła. Przeciwko takim koncepcjom reaguje m.in. Jan Paweł II w encyklice *Redemptoris missio*, nr 17-18. Stwierdza, że nie można odłączyć Królestwa Bożego ani od Chrystusa, ani od Kościoła. Niemniej, sam papież pisze, że Kościół „odróżnia się” od Chrystusa i Królestwa, choć jest „nierozerwalnie z nimi złączony” (RM 18). Również Szkoła Tomistyczna akceptuje rozróżnienie (*distinction*) tych pojęć[13]. Wydaje się jednak, że jej rozumienie tego na czym ono polega jest dość odmienne od rozumienia Jana Pawła II.

W *Redemptoris missio* Jan Paweł II, podkreślając nierozerwalną więź między Królestwem Bożym i Chrystusowym oraz Kościołem, wskazuje również na ich *rzeczywistą odrębność*. Pisze np.:

> „Prawdą jest zatem, że *zaczątkowa rzeczywistość Królestwa może się znajdować poza granicami Kościoła w całej ludzkości* [podkreślenie jest moje], o ile żyje ona

[12] B. Pottier, *Note sur la mission invisible du Verbe chez saint Thomas d'Aquin*, 551.

[13] Zob. *« Tout récapituler dans le Christ ». A propos de l'ouvrage de Jacques Dupuis, Vers une théologie chrétienne du pluralisme religieux*, Revue Thomiste 98 (1998), nr 37.

‘wartościami ewangelicznymi’ i otwiera się na działanie Ducha, który tchnie, gdzie i jak chce (por. J. 3,8)” (RM 20)

Również w innych encyklikach Jan Paweł II posługuje się rozróżnieniem między rzeczywistością Kościoła i rzeczywistością Królestwa Bożego. W *Redemptor hominis* mówi, że Duch Prawdy *przekracza* w swym działaniu widzialny obręb Mistycznego Ciała Chrystusa (por RH 6). Także w *Dominum et vivificandum* pisze o powszechnym działaniu Ducha Świętego w świecie *poza* widzialnym Ciałem Ducha (por. DV 53). Dodam, że w tym samym duchu wypowiada się Papieska Rada ds. Dialogu międzyreligijnego i Kongregacja ds. Ewangelizacji Narodów w dokumencie pt. *Dialog i przepowiadanie* (por. DP 35).

Gdy chodzi natomiast o pozycję Szkoły Tomistycznej, np. Komitetu Redakcyjnego kwartalnika *Revue Thomiste*, to, moim zdaniem, nie mamy tu *rzeczywistego* rozróżnienia między Kościołem i Królestwem Bożym, lecz mamy rozróżnienie między „Kościołem widzialnym” a Kościołem po prostu. Poświadcza to zasadniczy, moim zdaniem, cytat:

„W konsekwencji, kiedy mówi się o sytuacji poza ‘*widzialnymi* granicami Kościoła, to nie mówi się o sytuacji tak po prostu poza Kościołem. Jeśli ustanowione widzialne przyczyny (*les causes visibles instituées*) [przepowiadanie, sakramentalne uświęcenie oraz posługa duszpasterska] stanowią prawdziwie część całościowej definicji Kościoła, to jednak nie oznacza, że tam, gdzie one są ograniczone znajdujemy się *extra ecclesiam*. Znajdujemy się jedynie wobec Kościoła niedoskonale zrealizowanego. Jest to dobrze zrozumiałe dla wspólnot chrześcijańskich odłączonych od Kościoła rzymskokatolickiego, co do których już nikt nie kontestuje tożsamości eklezjalnej, nawet jeśli jest ona ograniczona (por. LG 8, 2).

Czy nie należy w pewien sposób powiedzieć tego samego o wspólnotach niechrześcijańskich, w których tożsamość eklezjalna może być obecna ale w sposób niedoskonały tzn. w zarodku? To w tym punkcie dyskusji należy poczynić postępy. Jeśli Kościół i Królestwo są do tego stopnia powiązane, należy zdać sprawę z tego przez koncepcję jeszcze dokładniejszą i bardziej precyzyjną pojęcia Kościoła” (nr 38).

Oczywiście, jak pisze Papieska Rada ds. Dialogu międzyreligijnego i Kongregacja ds. Ewangelizacji Narodów w dokumencie pt. *Dialog i przepowiadanie*, relacja między Kościołem a Królestwem Bożym jest tajemnicza i kompleksowa (por. DP 34). Innymi słowy, jest to problem trudny i wymagający dalszej pogłębionej refleksji teologicznej. Można jednak zapytać Szkołę Tomistyczną, w jakim sensie zgadza się z Janem Pawłem II w przyjęciu rozróżnienia między rzeczywistością Kościoła i rzeczywistością Królestwa Bożego, skoro w proponowanej przez nią teologii takie rozróżnienie nie występuje, a nawet wydaje się być zanegowane.

4. 2. Teologiczny status i rola zbawcza innych religii

a) Relacja między religiami niechrześcijańskimi a Kościołem

Wydaje się, że współczesna Szkoła Tomistyczna pojmuje stosunek religii niechrześcijańskich do chrześcijaństwa w paradygmacie pojęcia *wypełnienia*[14]. Jest to koncepcja wypełnienia, która: po pierwsze, dostrzega w innych religiach rzeczywistość łaski, jaka daje się poznać, się udziela i jest udzielana przez znaki i środki tychże religii; po drugie, ta rzeczywistość łaski, może być nazwana niedoskonałą „sakramentalnością zbawienia"[15] oraz „eklezjalnością wielce niedoskonałą"[16], która jako taka jest zawsze „rzeczywistością Kościoła"[17]. Tak zdefiniowane elementy zbawcze, które w innych religiach w różnym stopniu znajdują się w mniejszej lub w większej części, w Kościele katolickim znajdują się w całej pełni jako w ich wypełnieniu. Trudno nie zgodzić się ze stwierdzeniem, że w Kościele katolickim znajduje się „pełnia środków zbawienia". Takie bowiem jest nauczanie Magisterium Kościoła (por. np. RM 55). Ale, myślę, że można zasadnie pytać, czy tak rozumiana koncepcja wypełnienia za bardzo nie *redukuje* innych religie do chrześcijaństwa, a w nim do Kościoła katolickiego. Innymi słowy, czy w tak rozumianej koncepcji pojęcia „wypełnienia" Kościół katolicki może jeszcze oczekiwać czegokolwiek od innych religii, z którymi prowadzi dialog międzyreligijny jako dialog zbawienia?

b) Status religii niechrześcijańskich: de facto czy de iure?

Bardzo delikatnymi i wymagającymi jeszcze pogłębionej refleksji teologicznej są kwestie dotyczące tego, na ile można uznać religie niechrześcijańskie jako istniejące nie jedynie *de facto*, ale *de iure*, czyli że ich pochodzenie nie jest jedynie naturalne, ale boskie, bo z ustanowienia Bożego. Na ile można powiedzieć, że Bóg objawił się w tych religiach, a ich święte księgi, choć zawierają błędy niezgodne z wiarą katolicką, mogą być uznane za częściowo natchnione? Na ile możemy uznać inne religie za drogi zbawienia dla ich wyznawców?

Pozycja Szkoły Tomistycznej bardzo bliska jest oświadczeniom deklaracji *Dominus Iesus* wydanej w 2000 r. przez Kongregację Nauki Wiary. *Dominus Iesus* mówi, że pluralizm religijny istnieje jedynie *de facto*, a nie *de iure* (por. DI 4), tzn. że inne religie – poza judaizmem – wyrażają dążenie ludzi do Boga, a nie Boga do ludzi. Także przez Szkołę

[14] Zob. tamże, nr 44-52.

[15] Tamże, nr 52.

[16] Tamże, nr 62.

[17] Tamże, nr 52. Także te pojęcia używane przez Szkołę Tomistyczną wskazują na pewną różnicę perspektywy z teologią religii Jana Pawła II w *Redemptoris missio*. Papież używa pojęcia „wartości ewangeliczne" (por. RM 20).

Tomistyczną judaizm określony jest jako religia nadprzyrodzona, gdyż jest ona: po pierwsze, z ustanowienia Boskiego; a po drugie, jeszcze dziś Bóg udziela jej nadprzyrodzonej wartości zbawczej[18]. Pozostałe zaś religie niechrześcijańskie traktowane są jako religie naturalne co do ich pochodzenia, choć nie jest wykluczone, że w jakimś momencie ich rozwoju została w nich włączona nadprzyrodzona inicjatywa Boska[19]. Na jakiej podstawie możemy powiedzieć, że religijnie chrześcijańskie (poza judaizmem) są co do ich pochodzenia religiami naturalnymi, a jedynie w czasie ich rozwoju pod wpływem działania Ducha Jezusa Chrystusa mogą włączyć w siebie nadprzyrodzone elementy łaski?

Rozróżnienia, jakie wprowadza Szkoła Tomistyczna, są precyzyjne i godne podziwu: np. rozróżnienie między „tradycją religijna zawierającą znaki i środki zbawienia", a „pewną drogą zbawienia", jaką jest „prawdziwa religia" (Paweł VI) założona przez Jezusa Chrystusa[20]. Czy jednak rozróżnienia te, zasadniczo słuszne, nie za bardzo krępują myślenie teologiczne? Dlaczego bowiem, przy zachowaniu tych rozróżnień, nie nazywać innych tradycji religijnych „drogami zbawienia" skoro uznaje się (czyni to także Szkoła Tomistyczna[21]) istnienie w innych religiach zbawczych elementów łaski, które są pochodzenia nadprzyrodzonego, bo powstałe pod wpływem działania Ducha Jezusa Chrystusa.

[18] Zob. tamże, nr 52, przypis 46.

[19] Zob. tamże, nr 46, przypis 34.

[20] Zob. tamże, nr 61. Podobnie mówi deklaracja *Dominus Iesus* (zob. DI 21).

[21] Zob. tamże, nr 61 i 62.