

KS. TADEUSZ DOLA

KONCEPCJA PLURALISTYCZNEJ TEOLOGII RELIGII

1. Chrześcijaństwo wobec innych religii. — 2. Kulturowe uzasadnienie pluralistycznej teologii religii. — 3. Teocentryczna chrystologia. — 4. Zakwestionowanie absolutnych norm. — 5. Próba oceny.

Teologia religii jest nauką, która w ostatnich dziesięcioleciach przeżywa wyraźny rozwój, i to zarówno w kręgu teologii katolickiej, jak i protestanckiej. Ważnym impulsem zachęcającym katolików do badań w tej dziedzinie była soborowa „Deklaracja o stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich” Obecnie dyskusje zdają się toczyć przede wszystkim wokół rozwijającej się w krajach anglosaskich „pluralistycznej teologii religii” Świadczy o tym m.in. poświęcone tej problematyce sympozjum teologiczne, które odbyło się we Freising pod Monachium pod koniec września 1994 r.¹ Spośród przedstawicieli pluralistycznej teologii religii wymienia się najczęściej następujące nazwiska: W.C. S m i t h , J. H i c k , P. K n i t t e r , R. P a n i k - k a r , S. S a m a r t h a , P. S c h m i d t - L e u k e l Powodowani potrzebą większego otwarcia się chrześcijaństwa na inne religie oraz skutecznego dialogu z nimi postulują oni w swych pracach uznanie religii niechrześcijańskich za drogi do zbawienia równie ważne i wartościowe jak chrześcijaństwo. Niniejszy artykuł jest próbą zaprezentowania zasadniczych tez tak rozumianej teologii religii. Prezentacja ta zostanie poprzedzona krótkim narysowaniem kontekstu, z którego ta teologia wyrosła. Zaś ostatni punkt będzie stanowił jej krytyczne omówienie.

¹ Por. U. Ruh, *Selbstrelativierung kein Ausweg. Ansatz und Probleme einer pluralistischen Religionstheologie*, HerKor 47(1994)11, 576—580.

1. Chrześcijaństwo wobec innych religii

Koncepcję pluralistycznej teologii religii należy umiejscowić na tle dotychczasowego stanowiska chrześcijaństwa wobec innych religii. Wyrasta ona bowiem z krytyki tego stanowiska. Podejmując z nim dyskusję P. Knitter ujmuje chrześcijański pogląd na inne religie w trzy modele: anglikański, protestancki oraz katolicki².

Anglikański model, nazywany też konserwatywnym i ekskluzywnym, uwypukla znaczenie Biblii jako fundamentu chrześcijaństwa. Na jej podstawie można w sposób jednoznaczny ustalić zasadnicze prawdy chrześcijańskiej wiary, z których wywodzi się stanowisko chrześcijaństwa wobec innych religii. Według Biblii ludzkość odeszła od Boga; pociągnęło to za sobą zgubne dla człowieka konsekwencje, które jednak zostały naprawione przez Chrystusa; stąd też człowiek wyłącznie dzięki Chrystusowi może wydostać się z przepaści grzechu i odnaleźć Boga. W tej sytuacji inne religie nie przedstawiają żadnej wartości dla zbawczych dążeń ludzkości. Jest tylko jedno objawienie, jeden Odkupiciel i jedna religia. Teologiczne podstawy tak opisanego modelu wypracował K. Barth³

Protestancki model uznawany jest za ekskluzywizm zmodyfikowany. Jego twórcami są głównie P. Althaus i E. Brunner. Rozwinął się jako próba złagodzenia radykalnych poglądów Bartha, która jednak broniła się przed popadaniem w przesadny relatywizm. Model ów przyjmuje istnienie „pierwotnego objawienia” albo „objawienia przez stworzenie”. Objawienie to jest dziełem Boga i ma charakter powszechny. Umożliwia ono człowiekowi poznanie Boga i swej własnej grzeszności. Stanowi jednocześnie właściwe podłoże do przyjęcia Chrystusowego objawienia. To powszechne objawienie nie wystarcza jednak do osiągnięcia ostatecznego zbawienia. Zbawienie możliwe jest wyłącznie w Jezusie Chrystusie. Tak więc religie niechrześcijańskie na podstawie powszechnego objawienia mogą umożliwić ich wyznawcom dojście do Boga, nie doprowadzają ich jednak do zbawienia⁴.

Model trzeci, rzymskokatolicki, charakteryzuje się inkluzywizmem. Na jego rozwój zasadniczy wpływ wywarła soborowa „Deklaracja o stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich”. Zaś teologiczne podstawy znajdu-

² P. Knitter, *Ein Gott — viele Religionen. Gegen den Absolutheitsanspruch des Christentums*, München 1988, 57—66; por. J. Hick, *Eine Philosophie des religiösen Pluralismus*, MThZ 3(1994) 304—318.

³ Por. R.J. Coleman, *Issues of Theological Warfare: Evangelicals and Liberals*, Grand Rapids 1980, 4n; B. Ramm, *After Fundamentalism: The Future of Evangelical Theology*, New York 1983.

⁴ P. Althaus, *Die christliche Wahrheit*, Gütersloh 1966⁷, 37—94; E. Brunner, *Offenbarung und Vernunft*, Darmstadt 1961².

je przede wszystkim w myśli K. R a h n e r a Punktem wyjścia modelu katolickiego jest wiara w powszechną wolę zbawczą Boga. Swój zamiar zbawczy Bóg urzeczywistnia zawsze w określonych uwarunkowaniach historycznych. Tam, gdzie nie zaistniała historyczna rzeczywistość Kościoła Chrystusowego, Bóg posługuje się innymi historycznymi narzędziami, wśród których uprzywilejowaną rolę przyznać należy religiom. Rahner stwierdza, iż „nie możemy zignorować pozytywnej zbawczej funkcji religii przedchrześcijańskich” i nie ma też „żadnego powodu żebyśmy musieli albo nawet tylko mogli (...) negować taką pozytywną funkcję religii niechrześcijańskich”⁵. Przyznanie zbawczej roli religiom pozachrześcijańskim nie oznacza jednak umniejszenia zbawczej funkcji Chrystusa. Wręcz przeciwnie, eksponuje się jednorazowe i powszechnie obowiązujące zbawcze znaczenie wystąpienia Jezusa, gdyż ono decyduje o wyjątkowym charakterze chrześcijaństwa w porównaniu z innymi religiami. Jezus Chrystus jest ostatecznym, normalnym i uniwersalnym objawieniem Boga dla świata. Bez przyjęcia Chrystusa inne religie pozostaną zawsze niedoskonałe. Potrzeba im włączenia (inkluzyji) w Chrystusa.

Inkluzywny pogląd o stosunku chrześcijaństwa do innych religii uznawany jest przez P. Knittera za najbardziej liberalny⁶. Mimo to zarówno on, jak też inni zwolennicy pluralistycznej teologii religii opowiadają się za dalszą jego relatywizacją. Postulat ten znajduje, ich zdaniem, uzasadnienie w szeroko pojętym kontekście kulturowym, zwłaszcza zaś w naglącej dziś potrzebie dialogu międzyreligijnego.

2. Kulturowe uzasadnienie pluralistycznej teologii religii

Pluralizm w teologii religii uzasadnić można — według Knittera — posługując się potrójną argumentacją: historyczną, filozoficzną i psychologiczną⁷

Argumentacja historyczna opiera się na rozpowszechniających się w nauce od XIX w. poglądach, że człowiek jest istotą nie tylko rozumną i społeczną, ale także historyczną. Oznacza to, że sam człowiek, jak i cała jego działalność uwarunkowana jest historycznym kontekstem. Ponieważ zaś historyczne uwarunkowania są wielorakie i zmienne, stąd wszystko, co w nich się zawiera — także człowiek i jego wytwory — podlega zmianom i ogra-

⁵ K. Rahner, *Podstawowy wykład wiary. Wprowadzenie do pojęcia chrześcijaństwa*, tł. T. Mieszkowski, Warszawa 1987, 257; por. tenże, *Schriften*, V, 136—158; VI, 545n; IX, 498—515.

⁶ Knitter, *Ein Gott*, 63.

⁷ Knitter, *Ein Gott*, 49—57.

niczeniom. Wyklucza to wszelkie roszczenia do absolutnego wymiaru ludzkich osiągnięć, zakłada natomiast radykalny relatywizm każdej kultury, a w konsekwencji także religii⁸. Wartość poszczególnej religii określana jest jej własnym kontekstem kulturowym. Nawet jeśli w jakiejś sytuacji historycznej dana religia uważana jest przez jej wyznawców za najlepszą czy wręcz „absolutną”, to nie musi być ona taką zawsze i dla każdego. Historyczny wymiar ludzkiej egzystencji skłania więc do relatywizmu w podejściu do wszystkich religii.

Z kolei perspektywa filozoficzna nakazuje mówić o równości wszystkich religii. Filozoficzna analiza wychodzi od poglądu opartego na badaniach religioznawczych, zgodnie z którym religia stanowi samo centrum ludzkiej egzystencji⁹. To pierwotnie religijne nastawienie człowieka znajduje zróżnicowany kształt w konkretnych religiach uwarunkowanych historycznie i kulturowo. Szczegółowe badania porównawcze wielu religii pozwalają wydobyć zasadnicze elementy wspólne wszystkim religiom i oddzielić je od drugorzędnych przepisów moralnych i kultycznych¹⁰. Zasadnicze podobieństwo pomiędzy religiami wskazuje na ich wspólne źródło. Jest nim dążenie do przewyciężenia zła skupiającego się w ludzkim egoizmie oraz doświadczenie „wszechobecności boskiego Ducha” Ponieważ u podstaw tych dążeń stoi zawsze ten sam Bóg, dlatego należy przyjąć zasadniczą równość wszystkich religii¹¹.

Psychologiczne podejście do religii wskazuje na ich wspólne psychiczne korzenie. Takie stanowisko potwierdzałoby równość i relatywny charakter religii. Wielu współczesnych psychologów skłania się ku opinii znajdującej podstawy w poglądach C. G. J u n g a. Głosi ona, że wszystkie religie wywodzą się z jakiegoś psychicznego procesu, który rozwija się w człowieku i który jest czymś powszechnym; może on być poddany analizie i interpretacji psychologicznej. Jung mówi o ludzkiej „nieświadomości”, która zawiera „boskie treści” ujęte w „archetypy” Archetypy są wspólne wszystkim ludziom, rozwinęły się jednak w wielorakie mity i symbole właściwe różnym kulturom i religiom świata. Ponieważ archetypiczne treści nieświadomości są jednakowe u wszystkich ludzi, dlatego Jung opowiadał się za istnieniem „kolektywnej nieświadomości”, która jest źródłem indywidualnej nieświadomości¹².

⁸ Poglądy te znajdujemy już u E. Troeltscha, *Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte*, Tübingen 1902.

⁹ A. Toynbee, *Menschheit — woher und wohin? Plädoyer für den Weltstaat*, Stuttgart 1969, 173.

¹⁰ Tenże, *Wie stehen wir zur Religion? Die Antwort eines Historikers*, Stuttgart 1958, 170—186.

¹¹ Por. F. Schuon, *Transcendental Unity of Religions*, New York 1975.

¹² C.G. Jung, *Gesammelte Werke*, Bd. 10, Olten 1974, 103; Bd. 12, Olten 1972, 25n.

Podsumowując wyniki badań niektórych współczesnych historyków, teologów, filozofów i psychologów można zauważyć, iż prowadzą one do wniosku o wspólnym początku wszystkich religii oraz ich zgodności w podstawowych funkcjach. Stąd wypływa pogląd o równości wszystkich religii. Opinie te — zwolennicy koncepcji pluralistycznej teologii religii — traktują jako kontekst kulturowy, który należy wziąć pod uwagę w badaniach nad religiami, a zwłaszcza w dialogu międzyreligijnym. Jeśli się to uczyni, rodzi się potrzeba rezygnacji z przyznawania jakiegokolwiek religii posiadania objawienia w sensie ostatecznym i absolutnym. Byłoby to bowiem deprecjonowanie innych religii już w punkcie wyjścia. Niektórzy teologowie religii odrzucają więc nawet inkluzywny model teologii religii, ponieważ ten opowiada się właśnie za ostatecznym i pełnym objawieniem się prawdy Bożej w Jezusie Chrystusie. Ich koncepcje zmierzają w kierunku zmiany znaczenia Jezusa Chrystusa w objawieniu Boga i zbawieniu człowieka oraz zrelatywizowania poglądu na prawdę.

3. Teocentryczna chrystologia

Zasadnicza zmiana w doktrynie chrześcijańskiej, jaką proponuje pluralistyczna teologia religii, polega na tym, by w centrum chrześcijaństwa postawić nie Chrystusa, ale samego Boga. Mówi się w związku z tym o przejściu od chrystocentrycznego do teocentrycznego modelu chrześcijaństwa. Tego rodzaju koncepcje znaleźć można m.in. w pracach takich teologów, jak: P. K n i t t e r ¹³, S. S a m a r t h a ¹⁴, R. P a n i k k a r ¹⁵, J. H i c k ¹⁶. Poglądy tego ostatniego zdają się być reprezentatywne dla zwolenników pluralistycznej teologii religii, dlatego zostaną ukazane niżej jako przykład teocentrycznego ujęcia chrześcijaństwa.

¹³ *Ein Gott*; tenże, *Katholische Religionstheologie am Scheideweg*, ConcD 22(1986) 63—69; tenże, *Theocentric Christology: Defended and Transcended*, JES 24(1987) 41—52.

¹⁴ *Courage for Dialogue, Ecumenical Issues in Inter-Religious Pluralism*, Geneva 1981; tenże, *The Lordship of Jesus Christ and Religious Pluralism*, Madras 1981.

¹⁵ *The Category of Growth in Comparative Religion. A Critical Self-Examination*, HTR 66(1973) 115nn; tenże, *Christianity and World Religions*, Patiala 1969; tenże, *Salvation in Christ: Concreteness and Univesality. The Supername*, Santa Barbara 1972; tenże, *The Trinity and the Religious Experience of Man*, New York 1973; tenże, *The Unknown Christ of Hinduism*, London 1981.

¹⁶ *The Centre of Christianity*, London 1977; tenże, *God has many Names*, London 1980; tenże, *God and the Universe of Faiths: Essays in the Philosophy of Religion*, London 1973; tenże, *The Myth of God Incarnate*, London 1977.

J. Hick postuluje zmianę chrześcijańskiego paradygmatu. Jego zdaniem należy zrezygnować z koncentracji na Jezusie, by w centrum chrześcijaństwa postawić Boga. Otworzy to możliwość jednakowego podejścia do wielkich światowych religii, które są ludzkimi odpowiedziami na boską Rzeczywistość, tyle że ukształtowanymi w różnych okolicznościach historycznych i kulturowych¹⁷ Zmiana paradygmatu, ku której zmierza Hick, wymaga jednak nowego ujęcia chrystologii. Miałoby ono — według niego — tak przedstawić rolę Chrystusa w zbawieniu, by chrześcijanie mogli nadal widzieć w nim jedyne Odkupiciela, zaś od niechrześcijan nie trzeba by wymagać akceptacji takiego poglądu. Stanie się to możliwe, jeśli chrześcijańską naukę o wcieleniu i bóstwie Chrystusa potraktuje się jako mit¹⁸.

Pierwsi uczniowie Jezusa mówili o nim jako o Słowie wcielonym i Synu Boga. Obydwa te tytuły są — według Hicka — symboliczno-mitycznymi modelami, którymi posłużyli się uczniowie dla wyrażenia znaczenia, jakie dla nich posiadał Jezus. Owa mityczna interpretacja Jezusa stała się istotną treścią chrześcijańskiej wiary. Tymczasem sam Jezus — stwierdza Hick powołując się na opinię biblistów — nie nazywał siebie ani Mesjaszem, ani Synem Bożym¹⁹ Należy w tej sytuacji podjąć próbę odtworzenia procesu, który doprowadził do powstania mitu o wcieleniu.

W sposób załączkowy zawarty jest on — zdaniem Hicka — w żydowskim obrazie „Syna Bożego” Był to tytuł nadawany często Mesjaszowi, ale odnoszony także do kogoś, kto odegrał jakąś szczególną rolę w religii żydowskiej. Oznaczał wyjątkowość, jednakże nie wyłączność. Zetknięcie się pierwotnej gminy chrześcijańskiej z kulturą grecko-rzymską wpłynęło na rozwinięcie się nauki o Synu Bożym w pogląd o wcieleniu i szczególnego rodzaju ubóstwieniu. Ów proces deifikacji widoczny jest już w Ewangelii Janowej. W pierwszych stuleciach chrześcijaństwa spory teologiczne i orzeczenia soborowe doprowadzają do tego, że mityczne wyobrażenia o Jezusie jako Synu Bożym oraz o wcieleniu ujęte zostają w kategorii ontologiczne o charakterze absolutnym. Jest to kolejny etap w rozwoju nauki o Jezusie. Jezus — Syn Boży staje się drugą osobą Trójcy Świętej, to znaczy Bogiem-Synem. Mityczne i metaforyczne wypowiedzi o Synu Bożym zostają uzupełnione o pojęcie Boga-Syna równego substancjalnie Ojcu. Hick uwa-

¹⁷ J. Hick, *God and the Universe*, 131; tenże, *Gott und seine vielen Namen*, Altenberge 1985, 22n.

¹⁸ Hick, *Gott und seine vielen Namen*, 23—30; tenże, *God and the Universe*, 117, 148; tenże, *Jesus und die Weltreligionen*, w: *Wurde Gott Mensch? Der Mythos von fleischgewordenen Gott*, hrsg. v. J. Hick, Gütersloh 1979, 185n.

¹⁹ J. Hick, *Whatever Path Men Choose is Mine*, w: *Christianity and Other Religions*, ed. J. Hick, B. Hebblethwaite, Philadelphia 1980, 184; tenże, *God and the Universe*, 116.

za, że rozwijający się proces deifikacji Jezusa nie może być uważany bynajmniej za wypaczenie prawdziwej wiary. Za rzecz naturalną należy uznać dążenie młodej gminy do wyrażenia swej wiary w Jezusa w kategoriach absolutnych. Nauka o Jezusie jako Synu Bożym współistotnym w bóstwie z Ojcem była w ówczesnym środowisku kulturowym skutecznym sposobem ukazania Jezusa jako Pośrednika, przez którego ludzie mogą spotkać Boga i przez to spotkanie doznać przemiany²⁰.

Współcześnie doktryna o wcieleniu rodzi jednak, zdaniem Hicka, szereg trudności. Podstawową jest utwierdzanie się wśród chrześcijan przekonania, że Jezus jest „jedynym Odkupicielem” bądź też, że jest „jedynym i ostatecznym kryterium prawdziwości wszystkich innych religii”²¹. Możliwość przeciwstawienia się takiemu oddziaływaniu nauki o wcieleniu Hick dostrzega w zdecydowanym opowiedzeniu się za jej mitycznym charakterem. Mityczna interpretacja wcielenia pozwala zrezygnować z dosłownego, empirycznego i metafizycznego rozumienia wypowiedzi o Jezusie jako wcielonym Synu Bożym, podkreśla natomiast obrazowy charakter tych sformułowań. Można wtedy mit wcielenia rozumieć jako wyraz wiary chrześcijan w Jezusa, który jest dla nich Zbawicielem i Pośrednikiem w drodze do Boga; taka wiara posiada moc przemieniającą i decyduje o postawie życiowej chrześcijan²².

Opowiadając się za mitycznym pojmowaniem wcielenia Hick zastrzega się, że nie chce zredukować go do podbudowanego wyłącznie emocjami subiektywnego doświadczenia chrześcijan bądź przechodzić z pozycji tradycyjnej chrystologii ontologicznej do funkcjonalnej. Mit wcielenia ma swe zakotwiczenie w fakcie, który zdecydował o jego zaistnieniu i treści. Nie jest więc jedynie odzwierciedleniem subiektywnych przeżyć wierzącego, ale wyraża to, co dokonało się w Jezusie²³.

Wyjaśniając fakt wcielenia w odniesieniu do Jezusa Hick wychodzi od określenia Bożej natury jako aktywności. Boska aktywność objawia się w ludzkich dziejach, w rozumieniu chrześcijan, jako *agape*-miłość („Bóg jest miłością” — 1 J 4, 8). Jeśli więc mówi się o kimś, że jest wcieleniem Boga, oznacza to „uhistorycznienie” boskiej *agape* w tym człowieku. Hick pojmuje owo uhistorycznienie nie jako reprezentację miłości Boga, ale utoż-

²⁰ Hick, *Jesus und die Weltreligionen*, 183—185, 187—188; tenże, *God and the Universe*, 116.

²¹ Hick, *Whatever Path*, 185n; tenże, *Jesus und die Weltreligionen*, 189n.

Hick, *Jesus und die Weltreligionen*, 193n; tenże, *The Center of Christianity*, New York 1968, 32.

²³ Hick, *Jesus und die Weltreligionen*, 184; tenże, *God and the Universe*, 114—116; tenże, *On Grading Religions*, *Religious Studies* 17(1981) 459.

samienie z nią. Miłość Jezusa *jest* miłością Boga, jest wcieleniem, uobecnieniem w historii odwiecznej boskiej miłości²⁴.

Taki sposób interpretacji wcielenia otwiera — według Hicka — przestrzeń dla innych religii i innych odkupicieli. Można bowiem powiedzieć o Jezusie, że jest *totus Deus* (w całości Bogiem), to znaczy, że Jego miłość była prawdziwie obecnością miłości Boga na ziemi; należy się jednak powstrzymać od mówienia o Jezusie, że jest *totum Dei*, (całością Boga), czyli że boska miłość w całej pełni ukazała się we wszystkich czy też w niektórych Jego dziełach²⁵. Innymi słowy jest do zaakceptowania twierdzenie, że prawdziwie można spotkać Boga w Jezusie, ale nie wyłącznie w Nim; a w konsekwencji uznać Jezusa za centrum i normę własnego życia, nie upierając się jednak przy tym, by był takim dla wszystkich ludzi. Taką chrystologię można uznać — zdaniem Knittera — za podstawę dialogu międzyreligijnego²⁶.

Chrystologia proponowana przez Hicka jest przykładem charakterystycznego dla pluralistycznej teologii religii przejścia od chrystocentryzmu do teocentryzmu. Teocentryczną chrystologia oznacza rezygnację z poglądu o ostatecznym i normatywnym charakterze objawienia Boga w Jezusie z Nazaretu. Wśród argumentów, którymi pluralistyczna teologia religii podpira swe chrystologiczne poglądy, ważną rolę odgrywa koncepcja „hermeneutycznej etyki” Stąd poświęcony jej zostanie osobny punkt.

4. Zakwestionowanie absolutnych norm

Zwolennicy pluralistycznej teologii religii znajdują poparcie dla swych tez w teologii politycznej i teologii wyzwolenia²⁷. Odwołują się do wypracowanej w tych nurtach teologicznych zasady pierwszeństwa ortopraksji przed ortodoksją, czyli ogólnie mówiąc — pierwszeństwa praktyki przed teorią; a ściślej — ustalania prawdziwości teorii na podstawie skutków jej praktycznego zastosowania. W odniesieniu do Pisma św. i Tradycji oznacza to, że ich sens może być rozumiany, krytykowany bądź weryfikowany w świetle konkretnych działań przemieniających rzeczywistość²⁸.

Dla takiej postawy badawczej przyjęto nazwę „hermeneutyka etyczna”²⁹. Mierzy ona prawdziwość chrześcijańskiej nauki owocami, które przynosi

²⁴ *God and the Universe*, 148—158.

²⁵ *Tamże*, 159; por. J.A.T. Robinson, *Truth is Two-Eyed*, London 1979, 104, 120.

²⁶ *Ein Gott*, 78.

²⁷ Obok teologów latynoamerykańskich należy tu wspomnieć takie nazwiska, jak: D. Sölle, R. Ruether, T. Driver.

²⁸ Por. G. Gutiérrez, *Teologia wyzwolenia*, tł. J. Szewczyk, Warszawa 1976, 19n.

²⁹ Knitter, *dz. cyt.*, 95n.

jej praktykowanie. Głosi w związku z tym pogląd, że Kościół nie powinien nauczać niczego takiego, co nie przyczyniałoby się pozytywnie do sprawiedliwości społecznej. Brak pozytywnego społecznie oddziaływania nauki Kościoła skłania do jej zrewidowania. Gdy hermeneutyka etyczna mówi o społecznych skutkach chrześcijańskiej nauki, to ma na myśli społeczeństwo dzisiejsze oraz owoce, jakie dziś przynosi aktywna obecność chrześcijan w tym społeczeństwie. Doktrynalny przekaz z przeszłości musi zostać oceniony w świetle postaw, do których skłania on dzisiejszego człowieka, a ostatecznie skutków, jakie te postawy przynoszą³⁰.

Zwolennicy pluralistycznej teologii religii zastosowują hermeneutykę etyczną przede wszystkim do badań chrystologicznych. W punkcie wyjścia określają sposób dochodzenia do wiedzy o Jezusie z Nazaretu. Jest ona możliwa dopiero jako konsekwencja naśladowania Jezusa. Życie zgodne z postawą i nauką Jezusa pozwala nam uzyskać odpowiedź na pytanie, kim był Jezus z Nazaretu. Treścią orędzia i życia Jezusa było Królestwo Boże. Jezus nie głosi nauki o sobie, o Kościele ani nawet o Bogu, ale przepowiada Królestwo Boże. Stąd też chrześcijanin powinien uczynić to Królestwo podstawowym celem swych dążeń i zmierzać do jego urzeczywistnienia. Wiedza o Kościele, o Bogu, o Jezusie Chrystusie pojawi się jako konsekwencja praktycznych działań³¹.

Z chrystologii opartej na chrześcijańskiej praktyce pluralistyczna teologia religii wyciąga wnioski mające uzasadniać jej teocentryczną opcję łączącą się z relatywizacją absolutnej roli Chrystusa w dziejach zbawienia. Otóż potwierdzenia uniwersalnego i ostatecznego charakteru objawienia Boga w Chrystusie nie należy szukać w tradycyjnej doktrynie, ale w praktycznym działaniu chrześcijan. Tymczasem postawa chrześcijan oraz skutki ich społecznego zaangażowania nie stanowią dostatecznej podstawy do stwierdzenia, że w Chrystusie dokonała się pełnia objawienia i poza Nim nie ma innego zbawiciela. Życie uczniów Jezusa powinno było bowiem doprowadzić do urzeczywistnienia Królestwa Bożego, które stanowi centrum orędzia Jezusa. Nie stało się to jednak ani w czasie ziemskiego życia Jezusa, ani też w późniejszym rozwoju Kościołów chrześcijańskich. W tej sytuacji nie ma podstaw, by twierdzić — uważa pluralistyczna teologia religii — że prawdziwe są chrześcijańskie roszczenia o absolutnym i uniwersalnym charakterze Jezusowego objawienia i Jego orędzia o Królestwie Bożym. Praktykowanie nauki Jezusa, które jest — według hermeneutyki etycznej — droga

³⁰ T. Driver, *Christ in a Changing World. Toward an Ethical Christology*, New York 1981, 19—23, 29; R. Ruether, *To Change the World. Christology and Cultural Criticism*, New York 1981, 4.

³¹ Ruether, *dz. cyt.*, 21; Knitter, *dz. cyt.*, 139.

dojścia do wiedzy o Nim, nie uzasadnia chrześcijańskiej doktryny o Jezusie. Stanowi natomiast argument za wyznawaniem przez pluralistyczną teologię religii teocentrycznym rozumieniem chrześcijaństwa relatywizującym rolę Jezusa Chrystusa w zbawieniu świata³².

5. Próba oceny

Krytyczne ustosunkowanie się do pluralistycznej teologii religii dotyczyć będzie dwu kwestii stanowiących — jak się zdaje — zasadnicze elementy tej teologii, mianowicie teocentrycznego ujęcia chrystologii oraz pierwszeństwa ortopraksji przed ortodoksją.

Jak już wcześniej zauważono, pluralistyczna teologia religii opowiada się za rezygnacją z chrystocentryzmu na rzecz teocentryzmu, co oznacza w jej ujęciu wyrzeczenie się tradycyjnej chrześcijańskiej nauki o ostatecznym i normatywnym charakterze objawienia Boga w Jezusie. Zamierza w ten sposób otworzyć chrześcijaństwu możliwość zaakceptowania obecności zbawicieli w innych religiach, i to nawet takich zbawicieli, którzy byłiby wcieleniem Boga. Takie stanowisko jest jednak zakwestionowaniem samego fundamentu chrześcijaństwa, pozbawia go własnej tożsamości. Chrześcijaństwo bowiem przyznaje się do Jezusa nie dlatego, że jest jednym z wielu zbawicieli i pośredników między Bogiem a człowiekiem, ale dlatego że On jest jedyny „i nie ma w żadnym innym zbawienia” (Dz 4, 12); chrześcijanie wierzą, że Bóg pragnie zbawienia wszystkich ludzi przez Jezusa jako jedyne go pośrednika między Bogiem a ludźmi (1 Tm 2, 5). Stąd też wcielenie Boga dokonane w Jezusie Chrystusie jest postrzegane — jak to określa R a h n e r — jako „absolutny punkt kulminacyjny” Bożego objawienia. Samoudzielenie się Boga osiąga w nim „swój nieprzewyższalny szczyt”³³ „Jezus jest zdarzeniem niepowtarzalnym, ostatecznym, eschatologicznym. Nie może (gdyż w przeciwnym razie Jezus nie byłby już Bogoczłowiekiem) zaistnieć już po Nim żaden prorok, żadne doświadczenie religijne, które by Go przewyższało, nie może się zdarzyć nic nowego i lepszego, co — zastępując stare — mogłoby wejść w miejsce tego, co było dotychczas”³⁴. Z tak pojętej nauki o wcieleniu wypływa także chrystocentryczna nauka o Bogu. Dla chrześcijanina jedynym prawdziwym Bogiem jest Bóg Jezusa Chrystusa. Jezus jako odwieczne Słowo Boga w sposób

³² Knitter, *dz. cyt.*, 139nn; Ruether, *dz. cyt.*, 23; J. Hick, *The Center of Christianity*, New York, 1978, 30.

³³ K. Rahner, *Podstawowy wykład wiary*, 147

³⁴ K. Rahner, *O możliwości wiary dzisiaj*, Kraków 1965, 29.

nieomylny i najpełniejszy objawił nam Tego, którego nikt poza Nim nie widział ani nie słyszał. Natomiast jeśli ktoś widzi Jezusa, widzi także Boga (J 5, 31—38; 14, 7—13)³⁵

Chrystocentryczne spojrzenie na Boga ujmuje Go w kategoriach osobowych. Jezusowa relacja do Boga jest odnoszeniem się Syna do Ojca w miłości i wolności; jest odsłanianiem, nieznanego dotąd w dziejach zbawienia w tak doskonałym wymiarze, osobowego stosunku człowieka do Boga. Tymczasem pluralistyczna teologia religii kwestionuje jednorazową, niepowtarzalną relację Jezusa do Boga. W konsekwencji zatracą się widzenie Boga jako osoby na rzecz jakiegoś abstrakcyjnego boskiego Absolutu³⁶.

Odejściem od samych fundamentów chrześcijaństwa jest również przyznanie prymatu ortopraksji przed ortodoksją. Dla teologii chrześcijańskiej prawda w całej pełni i w sposób ostateczny objawiona została w Jezusie Chrystusie. Przekonanie to wypływa z wiary w pełne i ostateczne objawienie się Boga w Jezusie. W Jezusie zawarta jest pełnia Bożej prawdy. Objawiona w Jezusie prawda może i powinna być odczytywana ciągle na nowo w zmieniającym się kontekście kulturowym. Nie można jednak zgodzić się z tym, by przez ten kontekst była weryfikowana. Dla teologii nie praktyka jest ostateczną normą teorii, a problemy socjalne nie są jej podstawą i głównym kryterium badań³⁷

Prymat ortopraksji przed ortodoksją rzutuje na jednostronną interpretację Chrystusowego orędzia o Królestwie Bożym. W wypowiedziach zwolenników pluralistycznej teologii religii dostrzec można wyraźne ograniczenie się do jego ziemskiego wymiaru. Urzeczywistnienie głoszonego przez Chrystusa Królestwa to zaangażowanie w akcje humanitarne, obronę praw człowieka, budowanie pokoju i sprawiedliwości społecznej. Nie umniejszając wagi wszystkich tych sfer ludzkiej aktywności trzeba podkreślić boski wymiar Królestwa. Ten zaś wiąże się ściśle z perspektywą eschatologiczną. Choć Królestwo Boże już w tym świecie zaistniało, to jednak swą pełnię osiągnie dopiero przy końcu czasów. Nie można więc nadziei na jego urzeczywistnienie zamykać w ramach ziemskiego bytowania, a także odsuwać na daleki plan tego, co jest zasadniczą treścią orędzia o Królestwie, mianowicie wspólnoty człowieka z Bogiem³⁸.

Powyższe zarzuty postawione pluralistycznej teologii religii pokazują, że jej postulaty prowadzą do zakwestionowania samych podstaw chrześcijań-

³⁵ Por. W. Kasper, *Glaube im Wandel der Geschichte*, Mainz 1970, 103—126.

³⁶ Por. Augustin, *dz. cyt.*, 58n.

³⁷ Por. W. Kasper, *Theologie und Kirche*, Mainz 1987, 255—271; H. Küng, *Zur ökumenischen Theologie der Religionen*, ConcD 22(1986) 79.

³⁸ Por. K. Lehmann, *Der Ursprung der Kirche und Jesus Christus*, w: *Kirche — Ort des Heils*, hrsg. v. W. Seidel, Würzburg 1987, 11—32.

stwa. Można w sposób uzasadniony powiedzieć, że ich spełnienie wiązałoby się z utratą chrześcijańskiej tożsamości. Chrześcijaństwo, które w Jezusie Chrystusie widzi jedno z wielu wcieleń Boga w świecie, rezygnuje z osobowego rozumienia Boga, a kryterium prawdy znajduje nie w Jezusie Chrystusie, tylko w sprawiedliwości społecznej i pokoju, dalekie jest od swych biblijnych korzeni i wielowiekowej tradycji. Należy zapytać, czy takie chrześcijaństwo budzić będzie zainteresowanie innych religii jako partner do dialogu. Można mieć wątpliwości. A jeśli tak, to wysiłki podjęte przez twórców pluralistycznej teologii religii doprowadziły do skutków odwrotnych od zamierzonych. Jednym z podstawowych motywów badań prowadzonych przez tych teologów było bowiem ułatwienie dialogu międzyreligijnego. Tymczasem chrześcijaństwo pozbawione swych oryginalnych treści i upodobnione do innych religii przestaje być — jak się zdaje — poszukiwanym partnerem w dialogu.

Przedstawione zastrzeżenia wobec pluralistycznej teologii religii sugerują ostateczny wniosek: Teologia ta podjęła ważne i trudne zadanie przygotowania przedpola do dialogu chrześcijaństwa z innymi religiami. Dąży w związku z tym do rozwiązania problemów, które mogłyby ten dialog utrudniać. Jednakże zaprezentowane przez nią propozycje zdają się raczej stwarzać problemy niż je rozwiązywać.