

Ks. JÓZEF URBAN

DIALOG MIĘDZYRELIGIJNY W ŚWIECIE TEOLOGII PLURALISTYCZNEJ

1. Teocentryzm i soteriocentryzm – 2. Relatywizm w teologii – 3. Zagadnienie prawdy – 4. Zagadnienie Boga – 5. Problem chrystologiczny – 6. Dialog jako ortopraksja

Dialog między religiami nabiera coraz większego znaczenia, bowiem obecnie zdajemy sobie lepiej sprawę z wielości religii na ziemi. Przyczyniły się do tego szeroko pojęte czynniki komunikacji i większa niż kiedyś współzależność między różnymi narodami i różnymi kulturami. Teologowie współcześni generalnie opowiadają się za potrzebą dialogu międzyreligijnego, zwłaszcza gdy idzie o tak praktyczny cel, jak wspólne działanie na rzecz pokoju i sprawiedliwości w świecie. Dzięki lepszej niż kiedyś znajomości historii religii wiemy bowiem dobrze, iż religie nieraz były czynnikami konfliktu i podziału między grupami społecznymi czy narodami.

Chrześcijańscy teologowie religii nie od dziś angażują się w dialog międzyreligijny i wypracowują teologiczne podstawy dla konstruktywnych relacji między religiami. Zasadniczo można wyróżnić trzy takie postawy: ekskluzywistyczną, inkluzywistyczną i pluralistyczną¹. Większość teologów oraz Kongregacja Nauki Wiary opowiada się dziś za postawą inkluzywistyczną, zarzucając od *Vaticanum II* postawę ekskluzywistyczną, która nie stwarzała większych szans dla autentycznego dialogu chrześcijaństwa z innymi religiami. Są jednak i tacy teologowie, jak np. Raimundo PANIKKAR, John HICK czy Paul F. KNITTER, którzy twierdzą, iż postawa inkluzywistyczna, aczkolwiek bardziej „przyjazna” względem innych religii niż postawa ekskluzywistyczna, również uniemożliwia szczerzy dialog. Wymienieni teologowie reprezentują trzecią postawę — pluralistyczną.

Nie chcemy tu opisywać, sięgających swymi początkami lat pięćdziesiątych, podstawowych założeń i celów, jakie głosi pluralistyczna teologia religii, chodzi nam jedynie o jej poglądy w kwestii dialogu międzyreligijnego. To zagadnienie stanowi bowiem główną troskę pluralistycznej teologii religii. Za J. RATZINGEREM dodajmy, iż teologia ta zdaje się być spadkobierczynią teologii wyzwolenia, która, wraz z upad-

¹ Por. P. SCHMIDT-LEUKEL, *Zur Klassifikation religionstheologischer Modelle*, Cath 47 (1993), s. 165n.

kiem systemów rządzenia o inspiracji marksistowskiej we wschodniej Europie, przeżyła swego rodzaju „zmięch bogów”². Pluralistyczna teologia religii nawiązuje więc na różne sposoby do teologii wyzwolenia oraz do współczesnych koncepcji filozoficznych świata zachodniego, jak również do intuicji filozoficznych i religijnych Azji, zwłaszcza zaś subkontynentu indyjskiego³

Właściwe zrozumienie koncepcji dialogu międzyreligijnego, którą reprezentują teologowie pluralistyczni, domaga się omówienia następujących kwestii. Po pierwsze, teocentryzmu i soteriocentryzmu a także relatywizmu w teologii. Powyższe zagadnienia stanowią pewne uwarunkowania, które mają zasadnicze znaczenie w formułowaniu takich kwestii dialogalnych, jak: problem prawdy różnych religii, kwestia rozumienia Boga, kwestia chrystologiczna oraz problem wyższości ortopraksji nad ortodoksją.

1. Teocentryzm i soteriocentryzm

Wspomniane wyżej trzy postawy — ekskluzywizm, inkluzywizm oraz pluralizm — będące próbą określenia relacji chrześcijaństwa względem innych religii, określające zarazem różną wartość zbawczą religii, można ująć w paralelnych terminach: eklezjocentryzm, chrystocentryzm i teocentryzm. Teologowie pluralistyczni generalnie nie podzielają stanowiska większości teologów katolickich o jedynym i powszechnym zbawieniu dokonany przez Jezusa Chrystusa. Opowiadają się natomiast za zmianą perspektywy, za odejściem od chrystocentryzmu a przejściem na teocentryzm. Jeden z prekursorów teologii pluralistycznej, J. HICK, nazwał tę zmianę perspektywy dość nieskromnie „rewolucją kopernikańską”⁴ Teocentryzm odrzuca jedyne i powszechne zbawcze pośrednictwo Jezusa Chrystusa, uznając Go tylko za wzorzec pośrednika zbawienia. Zdaniem zwolenników tej teorii, chrześcijański uczestnik dialogu międzyreligijnego widzi w Jezusie jedyne go pośrednika zbawienia dla siebie, a zarazem wzorzec dla innych pośredników. Jezus Chrystus nie jest *conditio sine qua non* zbawienia niechrześcijan, lecz ich zbawienie dokonuje się bez doskonalszego wyrazu, jaki mamy w Jezusie Chrystusie⁵ Spotkać możemy się jednak i z takim teocentryzmem, który nie uznaje Jezusa Chrystusa nawet za wzorzec pośrednika zbawienia. W imię transcendencji Boga, a zatem Jego niepojmowalności, nie możemy sądzić o Jego zbawczych planach za pomocą naszych ludzkich kate-

² J. RATZINGER, *Wiara i teologia dzisiaj*, OsRomPol 18 (1997), nr 3, s. 47.

³ Wzrastająca popularność pluralistycznej teologii religii wiąże się niewątpliwie z nurtem *New Age*, mającym częściowo podobne korzenie.

⁴ J. HICK, *God and the Universe of Faiths. Essays in the Philosophy of Religion*, New York 1973, s. 131.

⁵ P.F. KNITTER, *Ein Gott — viele Religionen. Gegen den Absolutheitsanspruch des Christentums*, München 1988, s. 78.

gorii. Nie da się zaprzeczyć, że tak skrajny teocentryzm jest już właściwie soteriocentryzmem, który jest nie tyle zainteresowany kwestią Jezusa Chrystusa (ortodoksją), co większym zaangażowaniem każdej religii na rzecz ludzkości, którą nękają różne problemy (ortopraksją)⁶

2. Relatywizm w teologii

Drugą okolicznością, obok teocentryzmu i soteriocentryzmu, mającą istotny wpływ na szczegółowe kwestie teologów pluralistycznych w dziedzinie dialogu międzyreligijnego, jest relatywizm. Zaznaczmy od razu, że należy odróżnić relatywizm filozoficzny od teologicznego, który niewątpliwie wywodzi się z filozoficznego. Relatywizm filozoficzny pragnie uchodzić za filozoficzną podstawę demokracji, wychodząc ze słusznego skądinąd przekonania, że nie ma opinii politycznych bezwzględnie słuszych. Tu rodzi się potrzeba dialogu. Skoro bowiem nikt nie ma bezwzględnej racji, należy, m.in. metodą dialogu, jednoczyć różne wysiłki na rzecz wspólnego dążenia do tego, co najlepsze. Przyjmuje się jednak powszechnie, że nawet w dziedzinie polityczno-społecznej należy wyznaczyć relatywizmowi pewne granice w tym znaczeniu, że to, co jest relatywne, a więc np. budowanie liberalnego ładu społecznego, nie może być absolutne.

Jaka zatem powstaje sytuacja, kiedy zastosujemy relatywizm w teologii? Jednym z czołowych zwolenników stosowania relatywizmu w teologii jest John HICK. Punktem wyjścia jest dla niego I. KANTA rozróżnienie między fenomenem a noumenem. Wszystko, co postrzegamy, uważa J. Hick, nie jest prawdziwą rzeczywistością, czyli taką, jaka istnieje sama w sobie, ale jedynie odzwierciedleniem, współmierzonym do naszego sposobu postrzegania. Innymi słowy — nie jesteśmy w stanie dotrzeć do ostatecznej prawdy samej w sobie, możemy jedynie postrzegać jej zewnętrzne przejawy.

Stosując to rozumowanie do osoby Jezusa Chrystusa, J. Hick powie: nie należy utożsamiać konkretnej, jednostkowej postaci historycznej Jezusa z Nazaretu z noumenem, czyli Bogiem jako takim. Bóg jako rzeczywistość absolutna, jako Osoba absolutna, nie może być dostępna w historii, w niej bowiem występują tylko modele, idealne formy, wskazujące na kogoś całkowicie innego, który jako taki (noumen) nie jest uchwytny w historii, ta bowiem może tylko „uchwycić” fenomeny. Utożsamienie Jezusa z Nazaretu z Bogiem żywym, to powrót do mitu. Jezusa poddaje się przeto celowej relatywizacji, postrzegając Go jako jednego z wielu geniuszy religijnych.

⁶ Por. S. SAMARTHA, *The Lordship of Jesus Christ and religious pluralism*, w: G.H. ANDERSON, T.F. STRANSKY (red.), *Christ's Lordship and religious pluralism*, New York 1981, s. 29.

Wychodząc od Jezusa z Nazaretu, J. Hick odmawia także absolutnego charakteru Kościołowi, dogmatom i sakramentom. Nie można — jego zdaniem — uznawać te środki za realne spotkanie z prawdą Boga, który się objawia, prawdą wiążącą dla wszystkich. Nie można bowiem ograniczonym środkiem przyznawać charakteru absolutnego.

Powyższe rozumowanie ma bezpośredni wpływ na, odmienne od dotychczasowego, rozumienie dialogu. W ujęciu relatywistycznym dochodzi do postawienia własnego poglądu, czyli własnej wiary, na jednej płaszczyźnie z przekonaniem innych i przyjęcie zasady, że nie można uważać własnych poglądów za bardziej prawdziwe od cudzych. Tylko przyjęcie zasady, że cudzy pogląd może być tak samo słuszny albo nawet bardziej słuszny niż mój, daje szansę na szczerzy, autentyczny dialog. Przyjęcie jednak zasady, że w dialogu chodzi o wymianę poglądów zasadniczo równoprawnych, oznacza jednocześnie uznanie ich za wzajemnie relatywne. Należy, zdaniem J. Hicka, unikać wiary w bóstwo określonej osoby, to bowiem prowadzi do fanatyzmu i stronniczości, do oderwania wiary od miłości. Tego należy bezwzględnie unikać w imię nadrzędnego celu, jakim jest coraz ściślejsza współpraca i integracja między różnymi religiami⁷

3. Zagadnienie prawdy

Wspomniany wyżej relatywizm w kwestii dialogu międzyreligijnego jest wyraźnie obecny w rozumieniu przez teologów pluralistycznych pojęcia prawdy. Pojęcie to jest ważne, bowiem bez refleksji nad prawdą nie możemy, jako chrześcijanie, zrozumieć i ocenić samych siebie w kontekście wielości religii. Tymczasem teologowie pluralistyczni, z przyczyn teoriopoznawczych, gotowi są zrezygnować z roszczenia do prawdy⁸ W imię uniknięcia dogmatyzmu poszukuje się argumentów zewnętrznych, a nie wewnętrznych, pozwalających ocenić prawdę danej religii. Ma to też związek z omawianą poniżej zasadą prymatu ortopraksji nad ortodoksją. Twierdzenie teologów pluralistycznych, że „kryteria prawdy odnoszą się jedynie do własnej religii”⁹, jest przejawem pomniejszania i relatywizowania zagadnienia prawdy. Dla nas, chrześcijan, prawda w całej pełni i w sposób ostateczny objawiona została w Jezusie Chrystusie. Przekonanie to wynika z wiary w pełne i ostateczne objawienie się Boga w Jezusie; w nim zawarta jest pełnia prawdy Bożej. Ta pełnia prawdy

⁷ Por. K.H. MENKE, *Die Einzigkeit Jesu Christi im Horizont der Sinnfrage*, Freiburg 1995, s. 90; szerzej o relatywistycznych poglądach J. HICKA, R. PANIKKARA oraz P.F. KNITTERA zob.: art. redakcyjny *Cristianesimo e le altre religioni*, „La Civiltà Cattolica” (1996), nr 1, s. 107–120.

⁸ B. STUBENRAUCH, *Dialogisches Dogma. Der christliche Auftrag zur interreligiösen Begegnung*, Freiburg im Br. 1995, s. 17.

⁹ Cyt. za: MIEDZYNARODOWA KOMISJA TEOLOGICZNA, *Chrześcijaństwo a religie*, w: „Kurier Synodalny” (1997), nr 3, nr 13.

w Jezusie Chrystusie ma charakter uniwersalny, czyli ma ona swoje *Sitz im Leben* w relacji do każdej religii. Pomijanie natomiast problemu prawdy prowadzi do powierzchownego stawiania na tej samej płaszczyźnie wszystkich religii, przy jednoczesnym odebraniu im mocy zbawczej. Zawieszenie przesłanki prawdy prowadzi też do twierdzenia, że wszystkie religie są prawdziwe. Zdanie to jest jednak równoznaczne z twierdzeniem, że wszystkie religie są fałszywe.

Jeszcze większy relatywizm w kwestii prawdy zachodzi, gdy teologia pluralistyczna wprowadza pojęcie „prawdy mitologicznej”. J. HICK odnosi ją np. do nauki o wcieleniu i bóstwie Jezusa Chrystusa jako mitu¹⁰. W konsekwencji chodziłoby o takie przedstawianie roli Chrystusa w zbawieniu, by chrześcijanie mogli nadal widzieć w Nim jedyne Odkupiciela, zaś niechrześcijanie nie musieliby akceptować takiego poglądu. Prawda mitologiczna niejako „z definicji” nie zakłada zgodności z prawdą i prowadzi do jej rozmycia. W imię, wspomnianego wcześniej, rozróżnienia na noumen i fenomen, dochodzi do radykalnego oddzielenia Transcendensu, Absolutu od jego przedstawień. Ponieważ wszystkie przedstawienia Absolutu są niedoskonałe i nieprzystające, nie mogą pretendować do wyłączności w kwestii prawdy¹¹.

Pozornym rozwiązaniem jest szukanie kryterium dla ustalenia prawdy jakiejś religii poza nią, w imię owocnego dialogu międzyreligijnego. W związku z tym unika się terminów chrześcijańskich na określenie Boga lub na określenie właściwego postępowania¹².

Nauczanie Kościoła w kwestii prawdy w innych religiach, zawarte chociażby w deklaracji *Nostra aetate*, jest bardzo klarowne. Wychodzimy z fundamentu prawdy własnej wiary, doceniając to, co w religiach jest dobre i piękne, lecz nie przyznajemy tej samej ważności roszczeniu do prawdy w innych religiach. Prowadziłoby to, jak już wspomniano wcześniej, do relatywizmu, a więc również do obojętności. Nie bralibyśmy bowiem poważnie przekonania o prawdzie tak własnej, jak i prawdzie drugiego.

4. Zagadnienie Boga

Teologowie pluralistyczni przyjmują, że Bóg sam w sobie, czyli rzeczywistość absolutna, jest niedostępna człowiekowi. Człowiekowi w historii dostępne są tylko

¹⁰ J. HICK, *Gott und seine vielen Namen*, Altenberge 1985, s. 23–30; por. T. DOLA, *Koncepcja pluralistycznej teologii religii*, RTSO 15 (1995), s. 24.

¹¹ *Chrześcijaństwo a religie*, nr 14; por. RATZINGER, *art. cyt.*, s. 48.

¹² *Chrześcijaństwo a religie*, nr 15; zwolennikiem takiej ponadreligijnej kryteriologii, która prowadzi do oddzielania pytania o prawdę od pytania o zbawienie, jest również H. KÜNG; zob. TEGOŹ: *Gibt es eine wahre Religion? Versuch einer ökumenischen Kriteriologie*, w: TENŹE, *Theologie im Aufbruch. Eine ökumenische Grundlegung*, München–Zürich 1987, s. 305.

modele, idealne formy, wskazujące na kogoś całkowicie innego, który jako taki nie jest dostępny doświadczeniu ludzkiemu. Rozumowanie takie prowadzi do ważkich konsekwencji — żaden z owych modeli, żadna z idealnych form nie może mieć charakteru wyłącznego. Ponownie spotykamy się więc z relatywizmem w teologii pluralistycznej, która, jak już wcześniej zaznaczono, zdecydowanie opowiada się za relatywnym charakterem wszystkich religii. Nie można — zdaniem tej teologii — pewnym modelom czy formom przyznawać charakteru absolutnego i widzieć w nich realne spotkanie z prawdą objawiającego się Boga, i to prawdą wiążącą dla wszystkich. Uznawalibyśmy wtedy za absolutne coś, co jest relatywne, przesłaniając tym samym nieskończoność Boga całkowicie innego. Relatywizm ów odnosi się nie tyle do faktu, iż wszystkie religie zmierzają ku Absolutowi, ile do różnych religijnych form wyrazu, będących względem siebie wzajemnie przyporządkowane i komplementarne¹³. Nie kwestionując jedyności Boga i jednego, tego samego planu zbawczego względem wszystkich ludzi, uważa się, iż żaden z przejawów objawiającego się Boga nie może pretendować do bycia ostatecznym¹⁴.

Tylko tak pojmowane zagadnienie Boga, zdaniem teologów pluralistycznych, umożliwi szczery, owocny dialog międzyreligijny, dojdzie bowiem do wymiany poglądów względem siebie całkowicie relatywnych, a więc w pełni równoprawnych. Wydaje się jednak, że oficjalne stanowisko Kościoła, wyrażone chociażby w dokumencie Papieskiej Rady do Spraw Dialogu Międzyreligijnego oraz Kongregacji Ewangelizacji Ludów pt. *Dialog i przepowiadanie*, również umożliwia taki dialog. Wierzmy przecież, że wyznawców innych religii osiąga „misterium zbawienia w sposób, który zna sam Bóg, dzięki niewidzialnemu działaniu Ducha Chrystusa”; wierzmy również, że członkowie innych religii „szczerze praktykując to, co dobre w ich tradycjach religijnych i postępując według nakazów sumienia [...] pozytywnie odpowiadają na wezwanie Boże i otrzymują zbawienie w Jezusie Chrystusie, nawet jeśli nie uznają Chrystusa za Boga i nie wyznają Go jako swego Zbawcy”¹⁵. Powyższe oświadczenie otwiera Kościół na dialog z innymi religiami bez potrzeby uciekania się do koniecznego, zdaniem teologów pluralistycznych, relatywizowania prawdy o Bogu i pozbawiania chrześcijaństwa wszelkich roszczeń do wyłączności lub wyższości w stosunku do innych religii.

¹³ Por. MIEDZYNARODOWA KOMISJA TEOLOGICZNA, *dz. cyt.*, nr 16; RATZINGER, *art. cyt.*, s. 48; R. SCHWAGER, *Kontraproduktive Folgen? — Gefahren beim Streben nach einem schnellen Konsens*, ThPQ 142 (1994), s. 26.

¹⁴ Por. rozdz. III: *Das theozentrische Modell: Viele Wege zur Mitte*, w: KNITTER, *dz. cyt.*, s. 67–100; J. WERBICK, *Heil durch Jesus Christus allein? Die „Pluralistische Theologie“ und ihr Plädoyer für einen Pluralismus der Heilswege*, w: M. von BRÜCK, J. WERBICK (red.), *Der einzige Weg zum Heil? Die Herausforderung des christlichen Absolutheitsanspruchs durch pluralistische Religionstheologien*, Freiburg–Basel–Wien 1993, s. 13–32.

¹⁵ *Dialog i przepowiadanie*, nr 29; tł. pol. dokumentu zob. w: „Nurt svd” 27 (1993), nr 3, s. 75–106.

5. Problem chrystologiczny

Dla dialogu międzyreligijnego z punktu widzenia chrześcijaństwa wcielenie Boga w Jezusie Chrystusie stanowi zdecydowanie centralne zagadnienie. Przypisując osobie i działaniu Jezusa Chrystusa jedyne i powszechne znaczenie w porządku zbawienia ludzkości, Kościół pragnie prowadzić dialog z innymi religiami. W związku z powyższym, w punkcie wyjścia towarzyszy mu przekonanie o wyjątkowym charakterze chrześcijaństwa z jednej strony, z drugiej zaś — przekonanie o niepełności i fragmentarycznym charakterze religii niechrześcijańskich. Ten właśnie punkt widzenia zmieniają teologowie pluralistyczni. Np. J. HICK opowiada się za zmianą chrześcijańskiego paradygmatu. Chodzi o wspomniany już wcześniej teocentryzm w miejsce chrystocentryzmu, czyli uznanie wielości pośredniczeń zbawczych w miejsce przyjmowanego dotąd jedyne go pośrednictwa Jezusa Chrystusa. Proponuje się zatem uznanie Jezusa za jednego z wielu geniuszy religijnych, bądź przypisanie Mu znaczenia wzorca, ponieważ Jego osoba i Jego życie w sposób najwyraźniejszy ukazują miłość Boga do ludzi. Dla chrześcijan Chrystus mógłby nadal pozostawać jedynym Odkupicielem, natomiast od niechrześcijan nie trzeba by wymagać akceptacji takiego poglądu¹⁶ Trudność zasadnicza teocentryzmu zbawczego polega na tym, że ani wewnątrz chrześcijaństwa, ani poza nim nie ma podstaw do przyjęcia tezy, według której Jezus miałby być wzorcem pośrednictwa zbawczego, bądź jednym z wielu pośredników¹⁷

Teologowie pluralistyczni, począwszy od J. Hicka, próbują jednak bronić swojej tezy, proponując reorientację dotychczasowej nauki o wcieleniu i bóstwie Chrystusa i potraktowaniu jej jako mitu¹⁸ J. HICK i P.F. KNITTER twierdzą, iż egzegeza udowodniła, że Jezus nie uważał się za Syna Bożego, za wcielonego Boga oraz Mesjasza, i że dopiero później Jego uczniowie stopniowo uznawali Go jako takiego¹⁹

Wymienieni wyżej teolodzy podpierają się argumentami filozofii I. KANTA twierdząc, że udowodnił on, iż rzeczywistość absolutna albo Osoba absolutna nie są poznawalne w historii ani nie objawiają się w niej jako takie. Takie poznanie uniemożliwia struktura ludzkich możliwości poznawczych. To, co człowiek poznaje, to są tylko iluzje. Takie rozumowanie wpłynęło na myślenie wielu współczesnych egzegetów. Zdaniem J. RATZINGERA postawa wielu egzegetów usiłujących, tak jak Hick i Knitter, rekonstruować historię Jezusa, dowodzi jednego, że to nie egzegeza potwierdza filozofię, ale filozofia kształtuje egzegezę²⁰ Praktycznie więc, w odniesieniu do

¹⁶ HICK, *God and the Universe*, s. 148; por. DOLA, *art. cyt.*, s. 24.

¹⁷ *Chrześcijaństwo a religie*, nr 19; por. M. RUSECKI, *Chrześcijaństwo a religie. Analiza krytyczna*, w: I.S. LEDWON, K. PEK (red.), *Chrześcijaństwo a religie. Dokument Międzynarodowej Komisji Teologicznej. Tekst – komentarze – studia*, Lublin–Warszawa 1999, s. 74n.

¹⁸ HICK, *God and the Universe*, s. 117; KNITTER, *dz. cyt.*, s. 74.

¹⁹ Argumenty obydwu autorów zob. w: MENKE, *dz. cyt.*, s. 90, 97.

²⁰ RATZINGER, *art. cyt.*, s. 51.

osoby Jezusa, kiedy wiem *a priori*, że Jezus nie może być Bogiem, że cuda, tajemnice i znaki łaski to tylko formy iluzji, to z pewnością nie odkryję w Biblii tego, co nie może być faktem. Metodą historyczno-krytyczną mogę jedynie zbadać, dlaczego i jak doszło do sformułowania takich przekonań oraz jak się one stopniowo kształtowały.

Metoda historyczno-krytyczna posiada niewątpliwie swoje zalety, gdy idzie o poznanie przeszłości jako przeszłości. W odniesieniu jednak do Biblii nie jest w stanie ukazać Chrystusa tego samego dziś, jutro i na wieki, zajmuje się bowiem jedynie przeszłością, Chrystusem przeszłości. Słusznie krytykuje J. Ratzinger, oparte na filozofii kantowskiej, takie metody egzegezy. Filozofia kantowska, ogarnięta przez sparalizowany rozum pozytywistyczny, prowadzi do kryzysu wiary. Zamknięte przez Kanta granice ludzkiego poznania, które nie chce mieć nic wspólnego z wiarą, powoduje, że wiara skazana jest na wymarcie. Tymczasem wiara i filozofia potrzebują siebie nawzajem, bo „rozum nie może wyzdrowieć bez wiary, ale wiara bez rozumu nie stanie się ludzka”²¹.

Podpierając się metodą historyczno-krytyczną, stosowaną przez licznych egzegetów, teologowie pluralistyczni próbują odtworzyć proces, który doprowadził do powstania mitu o wcieleniu. Początki jego sięgają przedchrześcijańskiej tradycji żydowskiej, która odnosiła tytuł „Syna Bożego” nie tylko do Mesjasza, lecz także do kogoś, kto odegrał znaczącą rolę w religii żydowskiej. Tytuł ten oznaczał kogoś wyjątkowego, nie odnosił się natomiast do jednej wyłącznie osoby. Z czasem dopiero osoba „Syna Bożego” uległa procesowi deifikacji w odniesieniu do jednej już tylko osoby — Jezusa Chrystusa. W następnym etapie Jezus — Syn Boży staje się drugą osobą Trójcy Świętej, czyli Bogiem-Synem. Rozwijający się proces deifikacji Jezusa z Nazaretu — zdaniem Hicka i Knittera — nie może być uważany za wypaczenie prawdziwej wiary. Chodzi o naturalny proces, który polega na dążeniu młodej wówczas gminy do wyrażenia swojej wiary w Jezusa w kategoriach absolutnych. W ówczesnych bowiem warunkach historycznych, uwarunkowanych filozofią grecką, ukazanie Jezusa jako Syna Bożego współistotnego w bóstwie z Ojcem było skutecznym sposobem ukazania Go jako Pośrednika Boga²².

Odejście od współczesnej doktryny o wcieleniu a potraktowanie jej jako mit umożliwi, zdaniem teologów pluralistycznych, prowadzenie dialogu z innymi religiami. Stracą wtedy rację bytu takie formuły, jak „jedynek Odkupiciel”, czy „jedynek i ostateczne kryterium prawdziwości wszystkich innych religii”²³. Mityczna interpretacja wcielenia umożliwia rezygnację z dosłownego rozumienia wypowiedzi o Jezusie jako wcielonym Synu Bożym, podkreśla natomiast obrazowy i uwarunkowany historyczno-filozoficznie charakter tych sformułowań. Takie rozumienie Jezusa

²¹ Tamże, s. 52; por. pierwsze słowa encykliki JANA PAWŁA II, *Fides et ratio*: „Wiara i rozum (*Fides et ratio*) są jak dwa skrzydła, na których duch ludzki unosi się ku kontemplacji prawdy”

²² HICK, *God and the Universe*, s. 116; KNITTER, *dz. cyt.*, s. 75.

²³ KNITTER, *dz. cyt.*, s. 75; DOLA, *art. cyt.*, s. 25.

Chrystusa nie podważa — według Hicka i Knittera — wiary chrześcijan, dla których Jezus nadal pozostaje Zbawicielem i Pośrednikiem w drodze do Boga²⁴

Dochodzimy więc do ważkich dla dialogu międzyreligijnego konsekwencji — Jezusa Chrystusa nie można uważać za jedyne i wyłączne pośrednika. Byłby On jedynie dla chrześcijan ludzką formą Boga, która umożliwi im spotkanie z Bogiem, aczkolwiek nie w sposób wyłączny. Przy takiej interpretacji wcielenia otwiera się przestrzeń dla innych religii i innych odkupicieli. Używając języka J. Hicka można powiedzieć, że Jezus jest *totus Deus*, gdyż jest czynną miłością Boga na tej ziemi, ale nie jest *totum Dei*, ponieważ nie wyczerpuje w sobie miłości Boga, jako że ta może się ukazać również poza Nim²⁵. Powyższe myślenie jest szczególnie bliskie kulturze indyjskiej, gdzie część teologów chrześcijańskich uważa za konieczne — dla dobra dialogu z hinduizmem — pozbawienie postaci Chrystusa jej wyjątkowego miejsca. Twierdzą oni, że Jezus historyczny nie jest Logosem w większym stopniu, aniżeli jakakolwiek historyczna postać zbawiciela. Logos jest bowiem kimś więcej niż Jezus, mógłby więc wcielić się także w różnych guru czy założycieli innych religii²⁶. Podobny problem powstaje również przy twierdzeniu, że Jezus jest Chrystusem, ale Chrystus to ktoś więcej niż Jezus. Ta teza chrystologiczna wydaje się być dla teologów pluralistycznych kolejnym przyczynkiem do dialogu międzyreligijnego, ułatwia ona bowiem uniwersalizację działania Logosu w religiach. Jest to jednak stanowisko zdecydowanie rozbieżne z oficjalną nauką Kościoła, która w dokumencie *Chrześcijaństwo a religie* przypomina, że „teksty nowotestamentalne nie znają Logosu Boga w oderwaniu od Jezusa”²⁷

7. Dialog jako ortopraksja

Na koniec przyjrzyjmy się jeszcze jednemu zagadnieniu, które, zdaniem teologów pluralistycznych, może przyczynić się do rozwoju dialogu międzyreligijnego. Chodzi o wypracowaną przez teologię polityczną i teologię wyzwolenia zasadę pierwszeństwa ortopraksji przed ortodoksją. Już Gustavo GUTIÉRREZ, jeden z czołowych przedstawicieli teologii wyzwolenia, zapewniał, że nie chodzi mu o negację znaczenia ortodoksji, ale o „zrównoważenie — a nawet odrzucenie — prymatu i niemal wyłączności doktryny w życiu chrześcijańskim i przede wszystkim o złagodzenie nacisku, jaki często, wręcz z obsesyjnym uporem, kładziono na zachowanie ortodoksji, która niejednokrotnie nie jest niczym więcej niż wiernością wobec przestarzałej

²⁴ J. HICK, *Jesus und die Weltreligionen*, w: TENZE (red.), *Wurde Gott Mensch? Der Mythos von fleischgewordenen Gott*, Gütersloh 1979, s. 193–194; KNITTER, dz. cyt., s. 76.

²⁵ HICK, *God and the Universe*, s. 159.

²⁶ Por. np. poglądy Felixa WILFREDA w jego art.: *Some tentative reflections on the language of Christian uniqueness: An Indian Perspective*, BSChr 29 (1994), nr 1, s. 40–57, zwł. s. 52, 56.

²⁷ *Chrześcijaństwo a religie*, nr 22.

tradycji czy dyskusyjnej interpretacji”²⁸. Teologowie pluralistyczni, utożsamiając się niejako z tak radykalną krytyką ortodoksji, opowiadają się za zdecydowanym dowartościowaniem ortopraksji. Np. w dziedzinie chrystologii zakładają, że wiedzę o tym, kim był Jezus z Nazaretu (ortodoksja), zdobywamy, żyjąc zgodnie z postawą i nauką Jezusa (ortopraksja). Praktycznie rzecz ujmując — skoro treścią orędzia i życia Jezusa było Królestwo Boże, chrześcijanin powinien przede wszystkim zmierzać do jego urzeczywistnienia (ortopraksja), natomiast wiedza o Bogu, o Kościele, o Jezusie Chrystusie (ortodoksja) będzie tylko konsekwencją praktycznych działań²⁹

Z powyższej interpretacji płyną dalsze wnioski prowadzące do relatywizacji absolutnej roli Chrystusa w dziejach zbawienia, co wywiera już bezpośredni wpływ na zmianę chrześcijańskiego rozumienia dialogu międzyreligijnego. Tok rozumowania, prowadzący do powyższego wniosku, można syntetycznie ująć tak: 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. Mamy prawo tak sądzić — uważa P.F. KNITTER — bowiem ani za życia ziemskiego Jezusa, ani później nie doszło do urzeczywistnienia Królestwa Bożego, które przecież stanowiło centrum Jezusowego orędzia. W tej sytuacji nie mamy podstaw, by twierdzić, że prawdziwe są chrześcijańskie roszczenia o absolutnym i uniwersalnym charakterze Jezusowego objawienia i Jego orędzia o Królestwie Bożym³⁰

Powyższy wniosek zmienia nie tylko chrześcijańską opcję w dziedzinie dialogu międzyreligijnego, lecz także w dziedzinie ewangelizacji misyjnej Kościoła. Relatywizując stanowisko chrześcijańskie i przyznając religiom niechrześcijańskim status równorzędnych, obok chrześcijaństwa, dróg zbawienia, zmieniamy tym samym cel misji. Nie jest nim odtąd nawrócenie, lecz zachęcanie niechrześcijan, „aby każdy, zachęcony świadectwem innych, głęboko żył swoją wiarą”³¹.

W dziedzinie natomiast dialogu z innymi religiami postuluje się radykalne jego uproszczenie i uczynienie go skutecznym na płaszczyźnie głównie praktycznej, hołdując jednej tylko zasadzie: prymatowi ortopraksji przed ortodoksją³². Źródło takiej postawy teologii pluralistycznej J. RATZINGER widzi w marksizmie oraz w religiach Indii. Marksizm, odrzucając metafizykę, postępował logicznie w myśl zasady: Skoro poznanie staje się niemożliwe, pozostaje jedynie działanie. Natomiast w dziedzinie religii, odrzucając możliwość poznania absolutu, rodzi się od razu problem: Co może mi wskazać drogę słusznego działania (ortopraksji), jeżeli nie mogę wiedzieć, co jest absolutnie słuszne? Ortopraksja jest niemożliwa bez uprzedniej

²⁸ G. GUTIÉRREZ, *Teologia wyzwolenia*, tł. J. Szewczyk, Warszawa 1976, s. 20.

²⁹ KNITTER, *dz. cyt.*, s. 139; DOLA, *art. cyt.*, s. 27.

³⁰ DOLA, *art. cyt.*, s. 27; KNITTER, *dz. cyt.*, s. 139–141.

³¹ *Chrześcijaństwo a religie*, nr 23; por. K. KAUCHA, *Zasada „Extra Ecclesiam salus nulla” w świetle dokumentu „Chrześcijaństwo a religie”*, w: LEDWOŃ, PEK (red.), *dz. cyt.*, s. 151.

³² Por. MENKE, *dz. cyt.*, s. 95.

względem niej ortodoksji. Reżimy komunistyczne właśnie dlatego upadły, ponieważ, chcąc zmieniać świat, nie wiedziały, co jest dla niego dobre, a co złe, ani w jakim kierunku trzeba świat zmieniać, aby stał się lepszy.

Drugie źródło prymatu ortopraksji nad ortodoksją tkwi w religiach Indii. Teologowie pluralistyczni prawdopodobnie niewłaściwie zinterpretowali funkcjonujące tam pojęcia ortodoksji i ortopraksji. Podobnie jak w Kościołach Wschodnich, w Indiach istnieje ścisła więź, czy wręcz przenikanie wzajemne treści ortodoksji i ortopraksji. Być ortodoksyjnym, to tyle, co znać i stosować właściwy kult Boga. Ortodoksja odnosi się więc do kultu, a ze sfery kultu promieniuje na życie, podczas gdy ortopraksja, czyli „słuszne postępowanie”, głównie dotyczy określonego kodeksu obrzędów. Odejście od takiego obrzędowego rozumienia ortopraksji prowadzi do praksji bądź to w sensie etycznym, bądź politycznym. W pierwszym przypadku ortopraksja domagałaby się wyraźnie zdefiniowanego etosu, co nie jest właściwie możliwe przy, popieranej przez teologię pluralistyczną, relatywistycznej etyce. Jeszcze trudniej o ortopraksję w sensie politycznym, ta bowiem załamała się po upadku marksizmu i tych teologii wyzwolenia, które wyraźnie nawiązywały do marksizmu³³

P.F. Knitter, mimo wskazanych wyżej trudności, broni prymatu ortopraksji przed ortodoksją, proponując nawet kryterium, które pozwoliłoby odróżniać ortopraksję od pseudopraksji. Ma nim być wolność³⁴. Tu jednak rodzą się kolejne problemy: Jak mamy rozumieć ową wolność? Czy prowadzi ona do prawdziwego wyzwolenia człowieka, skoro teologia pluralistyczna opowiada się za relatywizmem, a przeciwko tradycyjnej ortodoksji? Istnieje tu z jednej strony zagrożenie samowoli, z drugiej zaś teoriom takim mógłby ktoś przypisać absolutną wartość normatywną. Taki absolutyzm, bez ortodoksji o charakterze religijnym, jest pozbawiony podstaw. W konsekwencji zaś możliwa jest — zdaniem J. Ratzingera — następująca sytuacja: „Tam gdzie tajemnica przestaje mieć znaczenie, polityka musi się stać religią”³⁵

Już powyższe refleksje, dotyczące jedynie relacji: ortodoksja — ortopraksja, rodzą pytania i wątpliwości dotyczące dialogu międzyreligijnego. Czy chrześcijaństwo, które zmienia swoją ortodoksję, widząc w Jezusie Chrystusie jedno z wcieleń Boga w świecie, rezygnując z osobowego rozumienia Boga a kryterium prawdy znajdujące nie w Jezusie Chrystusie, tylko w ortopraksji polegającej głównie na realizowaniu sprawiedliwości społecznej, czy takie chrześcijaństwo może budzić zainteresowanie jako partner dialogu międzyreligijnego? Można tu mieć uzasadnione wątpliwości, bowiem religia, odchodząc od swych biblijnych korzeni i wielowiekowej tradycji, a więc pozbawiona swych oryginalnych treści i upodobniona do innych religii, przestaje być — jak słusznie zauważa T. DOLA — poszukiwanym partnerem dialogu³⁶

³³ Por. RATZINGER, *art. cyt.*, s. 49.

³⁴ Por. MENKE, *dz. cyt.*, s. 109.

³⁵ RATZINGER, *art. cyt.*, s. 50.

³⁶ DOLA, *art. cyt.*, s. 30.

Niesłuszne też są zarzuty teologów pluralistycznych pod adresem oficjalnej nauki Kościoła, traktującej Jezusa jako jedyne Zbawiciela i Pośrednika dla wszystkich ludzi, jakoby to oznaczało roszczenie do wyższości. Twierdzenie, iż wszystko to, co w innych religiach jest prawdziwe i godne szacunku, pochodzi od Chrystusa w Duchu Świętym, nie jest wyrazem pogardy czy dewaluowaniem innych religii, lecz najlepszym sposobem wyrażenia naszego szacunku względem religii niechrześcijańskich. Podobnie nie zgadzamy się, z postulowanym przez teologię pluralistyczną, przyznaniem tej samej ważności roszczeniu do prawdy w innych religiach. Prowadziłoby to do obojętności i niepoważnego traktowania prawdy własnej, jak i prawdy drugiego.

Z zagadnieniem prawdy w dialogu międzyreligijnym wiąże się też preferowanie tzw. ekumenicznej strategii dialogu, czyli troska o odnowioną jedność z różnymi religiami. Stosowanie pojęcia „ekumenizm”, zarezerwowanego do niedawna dla dialogu międzywyznaniowego, wydaje się też utrudniać dialog międzyreligijny. Jedności bowiem między religiami nie da się zbudować, kiedy eliminujemy aspekty własnego samorozumienia: „Chce się uzyskać jedność, odbierając znaczenie różnicom, które traktuje się jako zagrożenie”³⁷

Międzynarodowa Komisja Teologiczna, w cytowanym tu dokumencie *Chrześcijaństwo a religie*, podkreśla jeszcze jedną trudność, jaką wywołuje teocentryzm i relatywizm pluralistycznej teologii. Chodzi o kwestię wiarogodności tej teologii, kiedy ze wszystkimi jej konsekwencjami zastosujemy ją do stanowiska współ rozmówcy. Możliwe są wtedy trzy rozwiązania: po pierwsze, współ rozmówca uzna tezę o „równej godności”, pluralistycznej historycznie; po drugie, przyjmie dla własnej religii tezę o ograniczeniu lub zaprzeczeniu zdolności do wyrażenia prawdy we wszystkich twierdzeniach teologicznych; po trzecie, zmieni własną metodę teologiczną oraz treść własnych twierdzeń wiary w taki sposób, że będą one ważne jedynie w stosunku do prawd własnej religii. Właśnie ów relatywizm w podejściu do prawdy sprawia, że kiedy potwierdza się choćby jedna z powyższych możliwości, nie może być mowy o dialogu³⁸. Podważając roszczenia do prawdziwości własnej religii, jednocześnie obalamy roszczenia do prawdy drugiej strony. Ostatecznie więc, pluralistyczna teologia, która zdawała się być najodpowiedniejszą formą uprawiania teologii w dzisiejszym pluralistycznym świecie, przynajmniej w dziedzinie dialogu międzyreligijnego, zdaje się ten dialog uniemożliwiać, a przynajmniej utrudniać.

³⁷ *Chrześcijaństwo a religie*, nr 97.

³⁸ *Tamże*, nr 99; por. K. KAUCHA, *Pluralistyczno-relatywistyczna teologia religii J. Hicka i P.F. Knittera*, w: LEDWOŃ, PEK (red.), *dz. cyt.*, s. 130n.

Dialogue entre les religions d'après la théologie pluraliste

Résumé

La question relative au dialogue entre les religions constitue l'une des soucis principales de la théologie pluraliste. Sa conception du dialogue entre le christianisme et d'autres religions est fondée sur deux principes essentiels avec lesquels la majorité des théologiens catholiques n'est pas d'accord. Il s'agit du théocentrisme et du relativisme.

Le théocentrisme rejette la médiation unique et salutaire de Jésus Christ en le considérant seulement comme un modèle du médiateur du salut. Le relativisme dans la théologie, alors le refus du caractère absolu de Jésus Christ, et aussi de l'Église, de dogmes, de sacrements permet de tirer la conclusion que dans le dialogue avec d'autres religions on ne peut pas considérer les propres opinions comme plus vraies que les autres.

Le théocentrisme et le relativisme ont une signification essentielle dans la théologie en ce qui concerne la formulation des questions relatives au dialogue telles que le problème de la vérité dans les religions différentes, la question relative à la compréhension de Dieu, la question christologique et le problème relatif à la supériorité de l'orthopraxis sur l'orthodoxie.

Quant à la vérité, on renonce à la prétention à elle-même en supposant que les critères de la vérité se rapportent seulement à la religion propre.

Cependant, s'il s'agit de Dieu, la théologie pluraliste affirme qu'aucune de manifestations de Dieu qui se révèle, ne peut pas prétendre à être définitive et exclusive. On voit le relativisme pareil dans la compréhension de la question christologique. D'après cette théologie le Jésus historique n'est pas Logos plus que quelque autre forme historique du rédempteur.

Enfin dans le dialogue, d'après ce que la théologie politique et la théologie de la libération ont déjà annoncé, il faut appliquer le principe de la priorité de l'orthopraxis sur l'orthodoxie. Le chrétien doit surtout — d'après les théologiens pluralistes — viser à la réalisation du Royaume de Dieu (orthopraxis), cependant la connaissance de Dieu, de l'Église, de Jésus Christ (orthodoxie) sera seulement la conséquence des actions pratiques.