

Zbigniew Kubacki

Opcje pluralistyczne w teologii religii

Studia Theologica Varsaviensia 47/2, 111-138

2009

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

ZBIGNIEW KUBACKI SJ

OPCJE PLURALISTYCZNE W TEOLOGII RELIGII

W chrześcijańskiej teologii religii tzw. „opcja pluralistyczna” zatacza coraz to większy krąg zwolenników zarówno wśród ludzi zajmujących się teologią profesjonalnie, czyli teologów, jak i wśród zwyczajnych wierzących. Rzucają oni wyzwanie wciąż dominującej w kościołach chrześcijańskich opcji inkluzywistycznej. Podawane są przyjemniej dwa argumenty na jej korzyść. Pierwszy i zasadniczy to ten, że jedynie przyjmując opcję pluralistyczną można prowadzić dialog z wyznawcami innych religii jak równy z równym. Jedynie bowiem przyjęcie tej opcji, argumentują jej zwolennicy, gwarantuje, że w dialogu żadna ze stron nie rości sobie pretensji do posiadania całej prawdy o Bogu i Jego zbawczej woli, że żadna ze stron nie ma dostępu do pełni Bożego Objawienia. Drugi wysuwany argument to wskazanie, że opcja ta znajduje swoich zwolenników nie tylko wśród chrześcijan, ale także pośród wyznawców innych religii, np. Żydów. Oni również zachęcają chrześcijan do tego, aby odeszli od opcji inkluzywistycznej i przyjęli postawę pluralistyczną.

Tak np. znany ze swego głębokiego zaangażowania w dialog żydowsko-chrześcijański żydowski uczony Harold Kasimow stwierdza: „Jestem Żydem pluralistą i jako taki z całym oddaniem kroczę ścieżką judaizmu nie dlatego, że uważam ją za lepszą od innych, ale po prostu dlatego, że jest to moja ścieżka. Ideę narodu wybranego interpretuję następująco: Bóg wybrał Żydów i nakazał im podążać drogą Tory; jednocześnie Bóg wybrał hindusów, by żyli zgodnie z nauką Wed; buddyistów – by szli drogą Dharmy; muzułmanów – by postępowali według zasad Koranu; i wreszcie chrześcijan – by w swym życiu naśladowali

Jezusa Chrystusa. Taki punkt widzenia wydaje mi się zgodny z poglądami mojego wielkiego nauczyciela Abrahama Joshuy Heschela, który powiedział kiedyś: ‘Różnorodność religii jest wolą Bożą’¹. On i inny uczeni żydowscy, jak np. rabini Byron L. Sherwin i Irving Greenberg, reprezentują nurt pluralistyczny w żydowskiej teologii religii. W duchu wielkiego szacunku dla Jana Pawła II i dla tego wszystkiego, co uczynił dla dialogu chrześcijańsko-żydowskiego, wzywają oni niejako Papieża, aby przyłączył się do zwolenników tejże opcji. Profesor H. Kasimow pisze: „Zdaniem kardynała Francisa Arinze wielu ludziom może się wydawać, iż istnieje pewne ‘napięcie pomiędzy misyjnymi dążeniami chrześcijaństwa a wezwaniem do szacunku dla poglądów religijnych innych’. Takie napięcie zaznacza się także w postawie Jana Pawła II wobec innych religii. Mimo iż Papież prezentuje inkluzywizm, to jednak niekiedy wygłasza opinie, w których pobrzmiewają akcenty pluralistyczne. Na przykład wielokrotnie powtarzał, że dialog jest wolą Bożą. Ja sam nie widzę w owym napięciu prawdziwej sprzeczności’². Wielu chrześcijańskich teologów na skutek osobistych refleksji i głosów płynących z zewnątrz przyjęło taką właśnie pluralistyczną opcję. Czy jest ona jednak zgodną z fundamentowymi wiary chrześcijańskiej? W powyższym artykule będę pragnął uzasadnić, że opcja pluralistyczna jest niezgodna z podstawowymi prawdami wiary chrześcijańskiej. Będę również argumentował, że bycie pluralistą żydowskim i chrześcijańskim nie oznacza dokładnie tego samego. Innymi słowy, myślę, że można być pluralistą żydowskim bez podważania fundamentów teologicznych judaizmu. Natomiast coś takiego jest praktycznie niemożliwe w chrześcijaństwie. Zanim w konkluzji tego artykułu przejdę do rozwinięcia tej tezy, w dwóch pierwszych jego częściach, na przykładzie wybranych teologów, przedstawię, jakie są zasadnicze założenia i konsekwencje opcji pluralistycznej w chrześcijaństwie, a jakie w judaizmie. Teologiem chrześcijańskim jest prezbiterianin John Hick, okrzyknięty ojcem chrześcijańskiej opcji

¹ H. Kasimow, *Jan Paweł II i dialog międzyreligijny*, w: *Jan Paweł II i dialog międzyreligijny*, red. B. L. Sherwin, H. Kasimow, Kraków 2001, s. 20-21.

² J. Hick, *God Has Many Name: Britain's New Religious Pluralism*, London 1980, s. 36-37.

pluralistycznej. Natomiast po stronie żydowskiej przedstawię poglądy rabina Irvinga Greenberga.

CHRZEŚCIJAŃSKA OPCJA PLURALISTYCZNA W UJĘCIU JOHNA HICKA

John Hick uważa, że prawdziwy dialog międzyreligijny jak równy z równym możliwy jest jedynie wówczas, gdy żadna ze stron nie będzie pretendowała do posiadania pełni prawdy o Bożym Objawieniu. Dlatego w artykule z lat 70. XX wieku, *The Copernican Revolution in Theology*, jak i kolejnych tekstach i wystąpieniach wzywa on teologię chrześcijańską do przeprowadzenia swoistej „rewolucji kopernikańskiej”³. Rewolucja w teologii, jaką proponuje, to radykalna zmiana spojrzenia na inne religie i na ich relację do chrześcijaństwa – zmiana, która zasadza się na nowej, odmitologizowanej interpretacji tożsamości Jezusa Chrystusa i tajemnicy wcielenia. W ujęciu klasycznej teologii, stwierdza Hick, inne religie krążyły wokół chrześcijaństwa, jak przed Kopernikiem słońce krążyło wokół ziemi. W ujęciu teologii pluralistycznej wszystkie tradycje religijne, z chrześcijaństwem włącznie, krążą wokół Boga, który jako jedyny znajduje się w centrum. Ale to nie wszystko. Zdaniem Hicka to nie tylko chrześcijaństwo winno zejść z centrum na orbitę, ale również Jezus Chrystus. Innymi słowy, uważa on, że radykalna krytyka eklezjocentryzmu z jego aksjomatem *Extra Ecclesiam nulla salus*, nie może zatrzymać się na tezach teologii inkluzywistycznej, lecz musi iść dalej, stawiając w centrum Boga i uznając Jezusa Chrystusa za jedną z wielu manifestacji działania Boga *ad extra* oraz jednego spośród wielu pośredników zbawczej łaski Boga. W artykule *The Non-absolutnesse of Christianty* Hick pisze, że nadszedł czas, aby ostatecznie „Przekroczyć Rubikon” w teologii religii⁴. Zdaniem Hicka należy porzucić jakiegokolwiek roszczenie

³ Por. Tenże, *God and the Universe of Faiths*, London 1977, s. 120-125. Omówienie tego art. zob. w: G. Chrzanowski OP, *Zbawienie poza Kościołem*, Poznań 2005, s. 181-186.

⁴ Tenże, *Disputed Questions in Theology and the Philosophy of Religion*, New Haven 1993, s. 77-1-1.

do wyższości lub absolutności chrześcijaństwa. „Postrzegane w pluralistycznej perspektywie chrześcijaństwo jest jednym z nurtów życia religijnego, w którego ramach ludzie mogą wejść w relację soteriologiczną z Ostateczną Rzeczywistością, znaną chrześcijanom jako niebieski Ojciec. Ponieważ zbawienie możliwe jest w innych religiach, jest rzeczą arbitralną i nierealistyczną utrzymywać, że ofiara paschalna Chrystusa jest jedynym i ekskluzywnym źródłem zbawienia dla każdego człowieka”⁵. Konsekwencje proponowanej przez J. Hicka opcji pluralistycznej są dla tradycyjnej wiary Kościoła Chrystusowego ogromne i to co najmniej w trzech wymiarach: chrystologicznym, teologicznym i soteriologicznym.

Po pierwsze propozycja Hicka podważa chrystologiczną wiarę Kościoła. Cóż bowiem Hick myśli o Jezusie? W referacie wygłoszonym w Irańskim Instytucie Filozoficznym w marcu 2005 r., stwierdził, że jego rozumienie bliższe jest temu, co o Jezusie mówi Koran, aniżeli temu, co mówi o Nim Tradycja Kościoła, a mianowicie że jest On Synem Bożym i drugą Osobą Trójcy Świętej. „Moje rozumienie *Jezusa jako człowieka*, a nie jako Boga Wcielonego (lub jako drugiej osoby boskiej trójcy), różni się od koranicznego rozumienia Jezusa jedynie w dwóch punktach”⁶. Jakie to punkty? Po pierwsze Koran uznaje dziewicze poczęcie Jezusa z Maryi, które to z kolei Hick neguje. Po drugie Koran przeczy śmierci Jezusa na krzyżu, a Hick ją przyjmuje, chociaż nie wierzy w rzeczywiste zmartwychwstanie Jezusa. Jego zdaniem, zmartwychwstanie, podobnie jak i bóstwo Jezusa, należy rozumieć jako metaforę wszechmocy Bożego działania. Dla Hicka pojęcie „metafory” jest centralne w rozumieniu tożsamości Jezusa Chrystusa. Zarówno wcielenie, jak i bóstwo Jezusa należy rozumieć w sposób metaforyczny. Taki też jest tytuł najważniejszej jego książki chrystologicznej, *The Metaphor of God Incarnate [Metafora Boga Wcielonego]*⁷.

⁵ G. Chrzanowski OP, *Zbawienie poza Kościołem*, s. 187.

⁶ J. Hick, *Islam and Christianity*, <http://www.johnhick.org.uk/article12.shtml> (05.08.2005).

⁷ J. Hick, *The Metaphor of God Incarnate. Christology in a Pluralistic Age*, Westminster, Louisville, Kentucky 1993.

Metafora jest tropem, formą językową, za pomocą której mówiąc o jednej rzeczy wskazujemy na inną. Mówimy np. o „strawie duchowej”, lub o „niebieskim Ojcu”, lub o „baranku Bożym”. W swej książce Hick przytacza wypowiedź Ewy Burrows z Armii Zbawienia, która powiedziała: „Chcemy być wcieleniem Chrystusa w świecie”⁸. Jest to oczywiście metafora, która komunikuje coś istotnego, gdy chodzi o nasze rozumienie tożsamości członków Armii Zbawienia, którzy chcą być wcieleniem Chrystusa w świecie. Podobnie do tego należy rozumieć, zdaniem Hicka, rzeczywistość Bożego wcielenia w Jezusie tzn. w kategoriach metaforycznych, a nie metafizycznych⁹.

Jeśli potraktujemy wcielenie metaforycznie, to będziemy, według niego, mogli przynajmniej przedstawić trzy tezy o tym, co zostało wcielone w osobie i życiu Jezusa. Każda z nich oddaje jakiś aspekt prawdy o tym, że „Jezus był człowiekiem wyjątkowo otwartym na Bożą obecność”¹⁰. Tezy te ujmuje on w formie następujących twierdzeń: „(1) Tak dalece, jak Jezus czynił Bożą wolę, Bóg działał przez Niego na ziemi i w tym względzie był On «wcielony» w życiu Jezusa; (2) Tak dalece, jak Jezus czynił Bożą wolę, «wcielał» ideał ludzkiego życia, przeżytego w otwartości na Boga i odpowiedzi na Jego wezwanie; (3) Tak dalece, jak Jezus żył życiem miłości dającej samą siebie, czyli *agape*, «wcielał» miłość, która jest skończonym odbiciem nieskończonej Bożej miłości”¹¹. Przytoczony cytat pokazuje, że Hick przeczy dosłownemu rozumieniu wcielenia Boga. Dla niego „idea wcielenia Boga w Jezusie (...) nie jest metafizycznym roszczeniem wobec Jezusa mającego dwie natury, lecz metaforycznym stwierdzeniem o znaczeniu życia, przez które Bóg działał na ziemi”¹². W Jezusie widzi on człowieka żyjącego na szczególnie wysokim poziomie świadomości Boga i odpowiedzi na Bożą obecność. W tej perspektywie

⁸ Por. tamże, s. 104.

⁹ Por. J. Hick, *Jesus and the World Religions*, w: *The Myth of God Incarnate*, London 1977 s. 178.

¹⁰ J. Hick, *The Metaphor of God Incarnate*, s. 105.

¹¹ Tamże.

¹² Tamże, s. 106.

różnica między Jezusem a innymi ludźmi nie jest różnicą jakościową, ale najwyżej różnicą ilościową, tzn. że Jezus otworzył się i odpowiedział na Boże działanie lepiej i pełniej aniżeli inni ludzie. Innymi słowy, Jezusa różni od innych ludzi to, że Duch Boży był w Nim obecny i działający w sposób doskonalszy niż w innych mężczyznach i kobietach w tym czasie w Palestynie. Nie oznacza to bynajmniej, że Jezus był drugą Osobą Trójcy, Synem Bożym, współistotnym Ojcu. W tym miejscu wypada dodać, iż Hick podobnie w sposób metaforyczny pojmuje Ducha Świętego. Nie mówi o Nim jako o trzeciej Osobie Trójcy Świętej, która byłaby hipostatycznie różna od Ojca i Syna. Duch Boży jest synonimem Bożego działania w świecie *ad extra*. Kiedy mówi się zatem, że Jezus był napełniony Duchem Świętym, to, zdaniem Hicka, należy rozumieć, iż sam Bóg napełniał ducha Jezusa w taki sposób, że jedynie w Nim relacja ze Stwórcą, do której *nota bene* wezwany jest każdy człowiek, została w pełni zrealizowana. Dlatego różnica między Jezusem a innymi ludźmi jest różnicą ilościową, a nie jakościową. W związku z tym Hick uważa, że „Jezus nie był (...) drugą Osobą boskiej Trójcy, żyjącą życiem ludzkim i mającą ludzką i boską naturę, ale był człowiekiem, który całkowicie odpowiedział na Bożą łaskę i całkowicie wypełniał wolę Bożą”¹³. Przedstawione rozumienie tożsamości i jedności Jezusa Chrystusa w chrystologii Johna Hicka stawia pytanie o to, dlaczego odwołuje się on o pojęcia wcielenia w stosunku do osoby Jezusa¹⁴. Hick przeczy bowiem zarówno temu, że Jezus jest pełnym i ostatecznym objawieniem Boga, jak i temu, że jest On jedynym i powszechnym Zbawicielem. Jak stwierdza amerykański teolog S.T. Davis, „Jezus Hicka jawi się bardziej jako guru, niż jako zbawiciel”¹⁵. Jego rozumienie Jezusa bliższe jest nauczaniu niektórych teologów żydowskich, jak i koncepcji koranicznej czy hinduistycznemu

¹³ Tamże, s. 108. Podobnie Hick pisze w: *Jesus and the World Religions*, s. 178-179.

¹⁴ Por. S.T. Davis, *John Hick on Incarnation and Trinity*, w: *The Trinity. An Interdisciplinary Symposium on the Trinity*, red. S. T. Davis, D. Kendall, G. O'Collins, Oxford 1999, s. 267.

¹⁵ Tamże, s. 267. „Gdyby Jezus był jedynie człowiekiem, to co najwyżej – jak wszyscy inni – byłby równy wielkim religijnym nauczycielom lub duchowym przywódcom” (tamże, s. 267).

rozumieniu Jezusa, aniżeli koncepcji zawartej w Nowym Testamencie i przekazywanej w nauczaniu Kościoła. Wielu teologów żydowskich, jak rabin Irving Greenberg, także mówią o metaforycznym rozumieniu wcielenia Boga w Jezusie. Czynią to jednak z perspektywy żydowskiej i dalej posunąć się nie mogą, chcąc pozostać Żydami, a nie stać się już chrześcijanami.

Kolejna konsekwencja pluralistycznej opcji J. Hicka w teologii religii odnosi się do samej koncepcji Boga. Dla Johna Hicka Bóg nie jest Tróją boskich Osób: Ojca, Syna i Ducha Świętego. To jest też tylko metafora. Ostatecznie Hick rezygnuje z mówienia o Bogu osobowym na rzecz „Ostatecznej Rzeczywistości *en sich*”, czyli Rzeczywistości w samej w sobie niepoznawalnej. W swej filozoficzno-teologicznej koncepcji Boga Hick wychodzi od rozróżnienia Imanuela Kanta *noumenu* i *fenomenu*. Stwierdza, iż nie możemy poznać samej „Rzeczywistości w sobie” (*the Real an sich*), ale jedynie różnorodne formy jej postrzegania. „W terminach Kantowskich boski *noumenon*, Rzeczywistość *an sich* doświadczana jest przez różne ludzkie percepcje jako gama boskiego fenomenu, w którego formowaniu się istotną rolę odgrywały różne pojęcia religijne”¹⁶. W innym miejscu Hick dodaje: „Tradycja religijna, której część stanowimy my sami, wraz z jej jedyną historią i etosem, wielkimi przykładami, pismami, które karmią nasze myśli i emocje, i być może ponad wszystko z jej pobożnością oraz sakramentalną i medytacyjną praktyką, kształtuje w sposób sobie właściwy, utworzony i zabarwiony «obiektyw», przez który w sposób konkretny świadomi jesteśmy tej Rzeczywistości jako osobowego Adonaj lub jako Ojca niebieskiego, lub jako Allaha, Wiszny lub Sziwy (...) albo jako nieosobowego Brahmana lub Teo, Dharmakaya lub Nicości ...”¹⁷. Dlatego zdaniem Hicka winniśmy patrzeć na chrześcijaństwo jako na część szerokiej i długiej historii życia religijnego na świecie. Historia ta zawiera nieteistyczną wiarę buddyzmu, adwaistyczne spojrzenie hinduizmu, jak i monoteistyczne wiary judaizmu, islamu i chrześcijaństwa. Powinniśmy rozróżnić nieskończoną Rzeczywistość *an sich*,

¹⁶ J. Hick, *Jesus and the World Religions*, s. 141.

¹⁷ Tamże.

transcendującą zdolności naszego ludzkiego rozumu, i drogi, na których owa uniwersalna obecność przyjęła konkretne postacie w ludzkim doświadczeniu dzięki pośrednictwu różnych zbiorów naszych pojęć religijnych i związanych z nimi praktyk duchowych. Rozróżnienie to, zdaniem Hicka, pozwala zrozumieć, dlaczego istnieją różnice między religiami. Istnieją one, bo religia jest wypadkową podwójnego oddziaływania na człowieka: z jednej strony jest to oddziaływanie owej ostatecznej i niewypowiedzianej bożej Rzeczywistości, z drugiej natomiast jest to oddziaływanie określonej kultury, w której dany człowiek się wychowuje i przeżywa swoją relację do tejże Rzeczywistości. Ponieważ kategorie naszego poznania zostały uformowane w różnych kulturach i tradycjach religijnych, w różnych kategoriach wyrażamy doświadczenie owej ostatecznej i niewypowiedzianej Rzeczywistości *an sich*. Dlatego Hick stwierdza, że choć nie wielbimy tego samego Boga, to jednak różni bogowie, których wielbimy, są objawieniami jednej, ostatecznej i niewypowiedzianej Rzeczywistości. Jego zdaniem to, co obecnie wydaje się sprzeczne w oświadczeniach różnych religii na temat ostatecznej Rzeczywistości, w eschatologicznym wymiarze okaże się komplementarne. To, co możemy powiedzieć obecnie na temat tej Rzeczywistości, nie jest typu „albo-albo”, lecz typu „jedno i drugie”¹⁸. W końcowym rozrachunku okaże się, iż różni bogowie, których czczą wyznawcy różnych religii, są objawieniami owej jednej i tej samej niewypowiedzianej ostatecznej Rzeczywistości. Jezus zatem nie może być pełnym, ostatecznym i normatywnym objawieniem Boga w sobie samym.

Takie pojmowanie Jezusa Chrystusa i Boga pociąga za sobą odpowiednie rozumienie chrześcijaństwa jako religii, która nie może rościć sobie prawa do posiadania pełni Bożego objawienia, ani do bycia religią absolutną czy też wyjątkową oraz postrzegania Kościoła jako powszechnego sakramentu zbawienia. Jego zdaniem istniejące między religiami różnice i niezgodności teologiczne są jedynie wyrazem różnych sposobów przyjmowania przez ludzi żyjących w róż-

¹⁸ Por. Tenże, *The Autcome*, s. 152-153; cyt. w: P. Knitter, *No Other Name?*, Maryknoll, NY 1985, s. 148-149.

nych społecznościach i kulturach objawiającej się im owej ostatecznej Rzeczywistości. To, że jawi się ona w chrześcijaństwie jako Bóg Trójjedyny, a w hinduizmie jako Brahman, wcale nie oznacza, że jedna z religii się myli, a inna ma rację. Są one względem siebie komplementarne, gdyż ostatecznie Rzeczywistość *an sich* jest niepoznawalna oraz niewypowiedziana i żadna z religii nie może pretendować do posiadania pełnego Jej objawienia.

Według Hicka we wszystkich religiach najlepiej prawdę tę rozumieją mistycy. Podkreślają oni bowiem zasadnicze rozróżnienie obrazów Boga teologii i kultu religijnego oraz niewypowiedzianej i transcendentnej ostatecznej Rzeczywistości *an sich*.

Konsekwencją takiego rozumowania jest stwierdzenie, że wszystkie wielkie religie świata stanowią różne i równoprawne drogi pojmowania i wyrażania w teologii, w kulcie i w sposobie życia doświadczenia owej jednej ostatecznej i niewypowiedzianej Rzeczywistości. Innymi słowy, wielkie religie świata tworzą różne drogi pojmowania i wyrażania Boga jako ostatecznej Rzeczywistości oraz różne drogi odpowiedzi w życiu na ową odwieczną i niewypowiedzianą Rzeczywistość *an sich*. Dla Hicka różne religie są równouprawnionymi drogami zbawienia dla ich wyznawców, gdyż zbawienie nie polega na przyjęciu (na sposób *explicite* czy *implicite*) wiary w Jezusa Chrystusa jako Zbawiciela, lecz na przejściu od naturalnego egocentryzmu (*self-centeredness*) do radykalnie nowej orientacji, nakierowanej na Boską Rzeczywistość (*Reality-centeredness*). Jeśli w świetle tej definicji zbawienia spojrzymy na postępowanie chrześcijan i porównamy je z postępowaniem wyznawców innych religii, to – zauważa Hick – stwierdzić będziemy musieli, iż chrześcijanie wcale nie wykazują się większą od innych miłością Boga i bliźniego. Do podobnego stwierdzenia dojdziemy, gdy spojrzymy na wielkie religie w perspektywie historii. Wyznawcy każdej z nich realizowali dzieła heroicznej miłości, ale także okrucieństwa. Dlatego na podstawie tego kryterium – dla Hicka jedynego – nie można powiedzieć, że jedna z nich była i jest lepsza od innych. „Jakakolwiek wyższość chrześcijaństwa czy innej religii nad pozostałymi musiałaby zostać wykazana na podstawie dowodów historycznych, ukazujących skutki soteriologicznej przemiany, a nie na podstawie apriorycznych

dowodów wewnętrznych, jak na przykład na teorii zbawienia przez odkupieńczą śmierć Jezusa¹⁹. Czy zatem chrześcijaństwo jest jedyną prawdziwą religią? Tak! – odpowiada Hick. Ono jest jedyną prawdziwą religią dla chrześcijan, bo jako chrześcijanie zostaliśmy przez nią uformowani. Ale Hick dodaje: „winniśmy również pamiętać (...), że dokładnie to samo odnosi się do wyznawców każdej innej religii na świecie”²⁰. Dlatego wzywa on wszystkie religie do dialogu, którego celem byłaby z jednej strony, współpraca w humanizacji współczesnego świata, a z drugiej strony pogłębienie własnego rozumienia Ostatecznej Rzeczywistości *an sich*, ale nie na zasadzanie „albo-albo”, gdzie otwartość na drugiego nie oznacza jednocześnie zgodzenie się z jego teologią, lecz na zasadzie „i jedno – i drugie”, gdzie otwartość na drugiego oznacza przyjęcie jego teologii, choć wydaje się to dla nas sprzeczne i teologicznie błędne.

Podsumujmy: pluralistyczna opcja w ujęciu Johna Hicka prowadzi do zanegowania najbardziej tradycyjnych i fundamentalnych prawd wiary chrześcijańskiej, jak uznanie Jezusa Chrystusa za Boga Wcielonego i jedynego Zbawiciela wszystkich oraz rozumienia jedynego Boga jako Trójcę Osób Boskich: Ojca, Syna i Ducha Świętego.

ŻYDOWSKA OPCJA PLURALISTYCZNA W UJĘCIU RABINA IRVINGA GREENBERGA

Głęboko zaangażowany w dialog chrześcijańsko-żydowski rabin Irving Greenberg jest jednocześnie adwokatem opcji pluralistycznej w żydowskiej teologii religii. Jedną z głównych myśli rozwijanej w jego teologii religii jest teza o „pluralizmie przymierzy” i wpływającym z niego „pluralizmie religijnym”. Greenberg pisze o tym w bardzo wielu miejscach. Definiując, czym dla niego jest opcja pluralistyczna, odróżnia ją od opcji relatywistycznej z jednej strony i opcji fundamentalistycznej z drugiej strony. Relatywizmem nazywa postawę, gdzie wiara traci swoją moc w określaniu sensu życia i działa-

¹⁹ G. Chrzanowski OP, *Zbawienie poza Kościołem*, s. 187.

²⁰ J. Hick, *Is Christianity the Only True Religion?*, s. 11.

nia, gdzie wszystko staje się arbitralne i akcydentalne. Nie ma prawdy absolutnej. Także prawdy wiary oraz wartości etyczne stają się arbitralne i akcydentalne. Fundamentalizm zaś, będący przeciwstawieniem relatywizmu, kurczowo trzymając się starych koncepcji, które wykluczają wszelką możliwość odmienności i dialogu. Między tymi dwiema skrajnościami wpisuje się opcja pluralistyczna. „Zasadnicza różnica między pluralizmem a relatywizmem polega na tym, że pluralizm opiera się na zasadzie, że wciąż istnieje absolutna prawda. Wciąż istnieją wartości. Ciągłe możemy i musimy powiedzieć ‘nie’ wobec pewnych systemów i idei. (...) Pluralizm choć uznaje wartości absolutne, to jednocześnie rozumiał, że istnieją tego granice. Absolutne wartości nie obejmują wszystkich możliwości. Pluralizm – tłumaczy Greenberg – jest absolutyzmem, który doszedł do uznania swoich własnych ograniczeń”²¹. Specyfiką tej opcji jest to, że choć uznaje, iż prawda i wiara mają charakter absolutny, to jednocześnie przyjmuje, że mogą być one ograniczone. Obecne tu myślenie dialektyczne stara się utrzymać w twórczym napięciu absolutność i ograniczoność. Jako przykład Greenberg podaje drogę mu i centralne w teologii żydowskiej pojęcie przymierza. „Przymierze jest więzią, traktatem między Bogiem a ludźmi, które w judaizmie i w chrześcijaństwie określane jest jako partnerstwo między Bogiem i ludzkością”²². Pojęcie przymierza nie jest zarezerwowane dla samego Izraela, czy też ewentualnie dla Izraela i chrześcijaństwa. Greenberg pisze o „kontinuum znaczenia przymierza”, które rozciąga się wszędzie tam, gdzie „Boża interwencja jest częsta i widzialna przez cuda”²³, jak i o „kontinuum ludów, którym Bóg [się] objawia i które są wybrane by być sługami Boga”²⁴. Koncept kontinuum jest tu istotny. Odnosi się on do pojęcia prawdy,

²¹ I. Greenberg, *Pluralism and Partnership*, w: Tenże: *For the Sake of Heaven and Earth. The New Encounter between Judaism and Christianity*, Philadelphia 2004, s. 203.

²² Tamże, s. 203. W tym miejscu Greenberg słusznie zauważa, iż pojęcie przymierza nie istnieje w islamie, gdzie podkreśla się relację posłuszeństwa i poddania między Bogiem Stwórcą a człowiekiem jako Bożym stworzeniem.

²³ Tamże, s. 204.

²⁴ Tamże, s. 205.

przymierza, Bożego wybrania. Zdaniem Greenberga, żadna z religii nie obejmuje całości owego kontinuum. Moja prawda – pisze – może zajmować 40 lub 75 procent owego kontinuum, ale nigdy nie 100 procent. Oznacza to, że jest miejsce dla innych. „W ten sposób wszelka prawda może absolutnie przemawiać do mnie i do innych, mimo to nie jest ona przeznaczona do innych, którym może być przekazana przez inne objawienia, i którzy wybrani mogą być do innego rodzaju służby. Jeśli bierze się pod rozwagę Bożą miłość do ludzi oraz Boski szacunek dla różnorodności geografii, języka oraz różnych form ludzkiego zakorzenienia, wówczas w sposób szczególny jest się pociągnięty do pojęcia absolutności, które jest operatywne nad częścią ludzkiego kontinuum, pozostawiając miejsce dla innych doświadczeń absolutu, które są inne. Może w niektórych szczegółach są one nawet przeciwne wobec mego doświadczenia, niemniej pozostają autentyczne i wybrane”²⁵.

Powyższy cytat zawiera wiele istotnych stwierdzeń dla pluralistycznej koncepcji I. Greenberga. Najistotniejsze wydają się zdanie pierwsze i ostatnie. W zdaniu pierwszym rabin Greenberg stwierdza po pierwsze, że Boże objawienie dociera do ludzi różnymi drogami, drogami różnych przymierzy. Po wtóre zauważa, że nie wszystkich Bóg wybiera do tej samej służby. Jak to jeszcze zobaczymy, dla niego oznacza to, że np. inne jest powołanie Żydów, a inne chrześcijan, i że jedno nie wyklucza drugiego, i odwrotnie. Ostatnie zdanie przytoczonego wyżej cytatu odnosi się natomiast do kwestii odmienności doświadczeń absolutu. Co może znaczyć, że w niektórych szczegółach doświadczenia te są nawet przeciwne wobec mego doświadczenia, niemniej pozostają autentyczne i wybrane? Pisząc to, Greenberg ma przede wszystkim na myśli objawienie Boga w chrześcijaństwie. Jego zdaniem, Bóg był prawdziwie obecny i działający w Jezusie jako „mesjaszu, któremu się nie powiodło”. Wyrosłe na bazie „przymierza kalwaryjskiego” – jak on to nazywa – chrześcijaństwo jest religią chcianą przez Boga, której celem jest zanieśenie prawdy o jedynym Bogu Izraela ludom pogańskim. Doświadczenie to, choć w pewnych „szcze­gółach” – jak uznaje, że Bóg wcielił się w osobie Jezusa – przeciwne jest doświadczeniu

²⁵ Tamże, s. 205.

żydowskiemu, niemniej, zdaniem Greenberga, może być autentyczne i wybrane. Biblijną podstawę takiej teorii pluralizmu doświadczeń objawiającego się Boga jest wizja Izajasza w rozdz. 25,9, gdzie jest mowa, że wszyscy, nie tylko Izrael, ale także nawet i jego dwaj główni wrogowie, Egipt i Asyria, będą uznani jako ludy wybrane i ludy przymierza²⁶.

Swoją teorię pluralizmu religijnego Greenberg opiera na takim pojęciu absolutności, które jest operatywne nad częścią ludzkiego kontinuum, pozostawiając miejsce dla innych doświadczeń. Pluralizm jest, według niego, takim „absolutyzmem, który uznaje, że absolutna prawda/wartość nie musi być absolutnie prawdziwa, by być absolutną”. Greenberg wyjaśnia: „Mądry absolutyzm zrozumie, że to ograniczenie (niedoskonałość lub niekompletność) nie podważa jego prawdziwego autorytetu”²⁷. Zrozumienie to pozostawia wolne miejsce na to, by ważne systemy religijne oraz ich prawdy wiary mogły częściowo znajdować się w konflikcie czy nawet w częściowej sprzeczności jedne wobec drugimi. Choć brzmi to podobnie do teorii J. Hicka, który przeciwko zasadzie niesprzeczności opartej na zdaniu „albo – albo”, przeciwstawia zasadę: „i jedno, i drugie”, to jednak pluralizm I. Greenberga – jak to jeszcze zobaczymy – zdecydowanie różni się od koncepcji pluralizmu teologa z Anglii. W swojej koncepcji Greenberg pragnie przede wszystkim odrzucić koncepcję ekskluzywistyczną opartą na zasadzie: albo wszystko, albo nic. Taka była nie tylko tradycyjna chrześcijańska teologia zastępstwa w stosunku do judaizmu (judaizm został zastąpiony przez chrześcijaństwo, zatem – nie jest już potrzebny), ale również postawa judaizmu w stosunku do chrześcijaństwa. Ponieważ chrześcijaństwo wierzy we wcielenie Boga w Jezusie, zatem – uważano – jest ono religią bałwochwalczą, co w konsekwencji oznacza, że nie może być religią przymierza, religią przekazująca Bożą prawdę i Boże wartości. Dla Greenberga nie jest to takie jednoznaczne. Właśnie na przykładzie chrześcijaństwa pokazuje on, że choć koncepcja wcielenia i Trójca znajduje się w radykalnej opozycji do żydowskiego rozumie-

²⁶ Por. tamże.

²⁷ Tamże.

nia tajemnicy jedyne Boga, wcale to jeszcze nie oznacza, że pomimo tego istotnego teologicznego błędu chrześcijaństwo nie może być religią chcianą przez Boga. Prawdą bowiem jest, że chrześcijaństwo, pomimo tego błędu, uznaje biblijną koncepcję Boga jedyne jako Boga Abrahama, Izaaka i Jakuba, jak i to że prawdę o Bogu Izraela przekazało miliardom osób na całym świecie właśnie przez pośrednictwo chrześcijaństwa.

Pryncypialny pluralizm Greenberga nie porzuca absolutnych roszczeń do prawdy i błędu. Stwierdza jedynie, że muszą być one rozumiane we właściwych granicach i nie powinny mieć charakteru ekskluzywistycznego polegającego na zasadzie wyrzucenia dziecka z kąpielą. „W pryncypialnym pluralizmie wyznawcy absolutnych wiar nie porzucają ich obowiązku do krytyki, tego co jest błędem (lub co im wydaje się być błędem), lub co prowadzi do niepełnego realizowania prawdy, jakie znajdują się w innych wiarach. Krytyka jest jednak uczyniona wewnątrz szerszego paradygmatu wspólnie podzielanej prawdy i nie przeczy prawu do istnienia innej wiary”²⁸. Oczywiście istnieją pewne granice dla tak rozumianego pluralizmu. Greenberg ilustruje to na przykładzie nazizmu lub religii, która uczyłaby składania ofiar z dzieci, czy też gloryfikowałaby zabijanie, niemoralność i niesprawiedliwość. Religia taka nie tylko tkwiłaby w błędzie teologicznym, lecz po prostu nie miałaby prawa bytu, gdyż byłaby z gruntu fałszywą i nielegalną.

Jak zostało to już kilkakrotnie wspomniane, podstawą opcji pluralistycznej w teologii religii jest dla Greenberga biblijna koncepcja *stworzenia* i wynikające z niej koncepcje *przymierza* i *zbawienia*²⁹. Biblijna teologia stworzenia uczy, że świat rozwija się od chaosu ku porządkowi, od braku życia ku życiu i w końcu od mniej życia ku pełni życia, stając się – w formie ludzkiej – obrazem Boga (*imago Dei*). Pojawienie się człowieka jest punktem zwrotnym w historii stworzenia³⁰. Biblijna

²⁸ Tamże, s. 207-208.

²⁹ Por. I. Greenberg, *Covenantal Pluralism*, w: Tenże: *For the Sake of Heaven and Earth. The New Encounter between Judaism and Christianity*, s. 185.

³⁰ Por. tamże. s. 186.

teologia stworzenia człowieka uczy bowiem, że człowiek został stworzony na obraz Boga, oraz że Bożym pragnieniem jest, aby cały świat został ukształtowany zgodnie takim obrazem człowieka. Innymi słowy, celem Boga nie było stworzenie człowieka jako posłusznego sługi/niewolnika, ale – jak uczy Talmud – jako wolne stworzenie o nieskończonej *wartości, równości i jedyności*, który wejdzie w relację partnerstwa z Bogiem, swoim Stwórcą³¹. Dotyczy to każdego człowieka. Każdy człowiek został stworzony na obraz Boga, swego Stwórcy. Dlatego też „zadaniem każdej religii jest podtrzymanie świętości tego obrazu Boga oraz pielęgnowanie jego dalszego wzrostu w każdej osobie ludzkiej”³². Zgodnie bowiem z żydowską tradycją wszyscy ludzie są członkami jednej rodziny, wszyscy są dziećmi Adama i Ewy³³.

W perspektywie teologii stworzenia pojawia się u Greenberga obecna w kabalistycznej tradycji żydowskiej idea *samoograniczenia* Boga. Bóg nałożył sobie samemu ograniczenia i pozwolił ludziom na realizowanie ich wolności, nawet za cenę grzechu. Bóg szanuje ludzką wolność i pozwala ludziom grzeszyć. By ludzie, pomimo tych grzesznych tendencji i decyzji, mogli w swoich wyborach i działaniach stawać po stronie życia i wartości, Bóg wchodzi w przymierze. „Wchodząc w przymierze, Bóg akceptuje, że zatrzymanie zła i zakończenie cierpienia nie dokona się tak szybko, jak On sam by tego pragnął, ale jedynie wówczas, kiedy ludzie będą gotowi do zmiany i do wzrostu ku pełnej akceptacji prawdy i stałego dobrego zachowania. Ustępstwo to rozciąga Boże cierpienie do granic nieskończoności, niemniej Bóg tak kocha ludzi, że akceptuje to opóźnienie”³⁴. Przymierze jest Jego we-

³¹ Por. tamże, s. 187.

³² Por. I. Greenberg, *The Respective Roles of the Two Faiths in the Strategy of Redemption*, w: Tenże: *For the Sake of Heaven and Earth. The New Encounter between Judaism and Christianity*, s. 162.

³³ I. Greenberg, *Covenantal Partners in a Postmodern World*, w: Tenże: *For the Sake of Heaven and Earth. The New Encounter between Judaism and Christianity*, s. 96

³⁴ I. Greenberg, *Pluralism and Partnership*, s. 209. Na marginesie odnotujmy, że pojawia się tu *idea cierpienia Boga* jako wypadkowa idei Boga przymierza i Boga miłości.

zwaniem ludzkości do aktywnego partnerstwa. Jako jednostki i jako zbiorowość ludzie wezwani są do używania swoich zdolności płynących z bycia stworzonymi na podobieństwo Boga (*imago Dei*) celem naprawy i doskonalenia świata, zadanie określane po hebrajsku jako *tikun olam*³⁵. Istnieje bowiem konflikt między światem idealnym, czyli światem zbawionym i historią wypełnioną, a światem realnym, czyli stworzeniem i historią w stanie obecnym. Celem zniesienia tego konfliktu Bóg wchodzi z ludzkością w przymierze i „obiecuje być z ludźmi i pracować z nimi przez całą drogę, nie odrzucając ich, ani nie zniewalając – aż się wszystko wypełni”³⁶. Na pytanie: Jak Bóg może prowadzić świat ku doskonałości a jednocześnie pozwolić, by ludzie byli wolni? – Greenberg daje wspaniałą odpowiedź opartą na tradycji żydowskiej odwołującej się do przymierza noachickego, którą warto zacytować w dłuższym passusie. „Bóg może to uczynić łącząc się z ludzkością taką, jaka jest (...) w partnerstwie wspólnoty nad odkupieniem. Bóg łączy się w ten sposób z ludzkością ustanawiając przymierze noachickie – przymierze z ludzkością, które poprzedza przymierze z Izraelem. Jego celem jest napełnienie ziemi życiem, życiem na obraz Boga (Rdz 9,1-2.7)”³⁷.

Przymierze noachickie jest zatem pierwszym i najbardziej fundamentalnym Bożym przymierzem z całym stworzeniem, które – jak zauważa Greenberg – jest rewolucyjnym odkryciem religii żydowskiej. Jest ono przymierzem trwałym, nigdy nie zniesionym³⁸. Oznacza to, że mimo kolejnych partykularnych przymierzy Boga z Abrahamem, z Izraelem na Synaju i wieloma innymi – m.in. z chrześcijaństwem – przymierze noachickie ma swoją nieprzemijającą wartość. Ma ono „dawać ludziom poczucie stabilności i godności, jak także ma dać im odczuć, że Bóg jest równie głęboko zaangażowany. Jednocześnie przymierze uczy, że

³⁵ Por. I. Greenberg, *Covenants of Redemption*, w: Tenże: *For the Sake of Heaven and Earth. The New Encounter between Judaism and Christianity*, s. 213.

³⁶ Tamże, s. 213.

³⁷ Tamże, s. 214.

³⁸ Por. I. Greenberg, *Covenantal Pluralism*, s. 187.

ludzie nie powinni absolutyzować swej pozycji³⁹. Kontynuując swoje rozważania na temat przymierza noachickiego Greenberg zauważa, że przymierze to potrzebuje innych przymierzy – przymierzy partykularnych, ponieważ pojawienie się przymierza uniwersalnego niesie ze sobą ryzyko totalitaryzmu. Natomiast „partykularyzacja przymierza noachickiego i podział zadań w przymierzu pomiędzy mniejszymi (narodowymi) grupami przywraca ludzką skalę ruchu ku doskonałości stworzenia (*tikun olam*: naprawa świata). Przymierza małych grup otwierają także możliwość eksperymentalnych, zróżnicowanych dróg ku doskonałości. Lokalne sukcesy mogą być rozpowszechnione; błędy czy niebezpieczne tendencje można zatrzymać w granicach wspólnoty⁴⁰. Tak więc przymierze noachickie jest jakby podstawą, na bazie której możliwe są przymierza partykularne.

Zdaniem Greenberga, partykularne przymierza – zwłaszcza to z Abrahamem i z Izraelem, ale jak zobaczymy, również i przymierze z chrześcijaństwem – mają służyć jako przykład dla innych grup. Te partykularne przymierza mają być swego rodzaju awangardą, która poprowadzi całą ludzkość. Awangarda ma pełnić rolę przewodnika uczestnictwa całej ludzkości w przymierzu z Bogiem. Tę swoją koncepcję Greenberg opiera na nauczaniu Biblii. Stwierdza, że „w Biblii widoczna jest praca nad małą wspólnotą: rodzina Abrahama zostaje wybrana, by nadać krok ludzkości”. Zauważa następnie, że „przymierze rodzinne nie anuluje ani nie zastępuje przymierza uniwersalnego. (...) Kiedy na bazie przymierza uniwersalnego rozwija się przymierze partykularne, partnerstwo z Bogiem staje się bardziej intensywne. Człowiek jako partner w przymierzu otrzymuje większe możliwości, o czym świadczy Abrahamowa interwencja w sprawie Sodomy (Rodz 18) w odróżnieniu od biernej akceptacji przez Noego Bożej decyzji o zniszczeniu wszelkiego życia na ziemi (Rodz 6,13-22)⁴¹.

Jaka jest zatem specyfika przymierza Abrahamowego? Greenberg zaczyna od stwierdzenia, że w wyborze Abrahama i Sary wybrana zo-

³⁹ I. Greenberg, *Covenants of Redemption*, s. 214.

⁴⁰ Tamże, s. 215.

⁴¹ Tamże, s. 215.

staje rodzina. Przez to wybranie stali się oni „błogosławieństwem dla wszystkich innych rodzin na ziemi”. Wynika to z faktu, że celem wybo-ru Abrahama i Sary jest „pluralizowanie dróg zbawienia”⁴². Greenberg chce przez to powiedzieć, iż w przymierzu Abrahama zawarte są inne partykularne przymierza, które z niego wyrosły. Z tego przymierza wyrosło przymierze synajskie z Izraelem. Przymierze chrześcijańskie jako gałąź ludu Izraela również ma swoje korzenie w przymierzu z Abrahamem. Także przymierze z potomkami Izmaela. Greenberg pisze, że Izaak i Izmael są dwoma synami Abrahama, którzy założyli swoje dwie rodziny i poszli swoimi drogami. Niemniej, ponieważ czczą tego samego ojca, są braćmi i członkami tej samej rodziny⁴³. W tym sensie rabin z Nowego Yorku w przymierzu z Abrahamem widzi zawarty niejako w zarodku pluralizm innych partykularnych przymierzy. Pisząc dalej na temat przymierza z Abrahamem, Greenberg zauważa, że zawężona i w tym sensie błędna jest zarówno interpretacja św. Pawła, który podkreśla, że potomkami Abrahama jest się przez samą wiarę, a prawdziwe obrzezanie jest obrzezaniem serca, jak i błędna jest interpretacja tych Żydów, którzy w opozycji do Pawła akcentowali jedynie biologię, cielesność i prawo. Za stronicze i uproszczone uważa on interpretowanie przymierza z Abrahamem na zasadzie opozycji: albo Abraham jako ikona czystej wiary, albo Abraham jako adresat specyficznych nakazów, i który w odpowiedzi poddaje się obrzezaniu; albo Abraham jako ojciec wielu narodów, albo Abraham jako ojciec jednej odrębnej rodziny. Zdaniem Greenberga „powołanie Abrahama mieści w sobie wszystkie wymienione aspekty. Instrukcja przymierza rozciąga się w *kontinuum znaczeń*”⁴⁴. Natomiast pisząc na temat obrzezania, Greenberg podkreśla, że „obrzezanie ukazuje jasno, iż Izraelem jest się z ciała, tak jak z ducha; (...) podkreślona jest tu waga wcielenia w konkret. Ciało Izraelity przekazuje sobą wiadomość, że Bóg-jest-pośród-nas, wcielony”⁴⁵. Odnotujmy, że idea wcie-

⁴² Tamże, s. 216.

⁴³ Por. I. Greenberg, *Covenantal Partners in a Postmodern World*, s. 94-95.

⁴⁴ I. Greenberg, *Covenants of Redemption*, s. 217. Kursywa moja – Z.K.

⁴⁵ Tamże.

lenia Boga wcale nie jest obca teologii żydowskiej. Wpisuje się ona w perspektywę przymierza i wyraża jego najgłębszy sens. Oczywiście w judaizmie rozumiana jest ona inaczej niż w chrześcijaństwie, bo jedynie metaforycznie⁴⁶.

Kolejne przymierze, przymierze na Synaju, jest partykularyzacją przymierza z Abrahamem, które teraz jest odnowione, pogłębione i rozciągnięte na cały lud. „Do ludu – zauważa Greenberg – należą ludzie spoza najbliższej rodziny. Na Synaju lud Izraela, obejmujący wchłonięte i przemieszane grupy ludzkie, został wybrany, aby być ludem Boga”⁴⁷. Przymierze synajskie jest ściśle związane z wydarzeniem Wyjścia, które uważana się za akt wybrania ludu Izraela przez Boga. „Przez koncentrację na Wyjściu przymierze synajskie pogłębia przywiązywanie Izraela do doskonalenia czasu (historia), a nie tylko przestrzeni (stworzenie), czy ducha (ludzie). Potężne zbawcze czyny Boga dokonują się w historii, a nie w jakiejś sferze mistycznej”⁴⁸. Przez przymierze na Synaju lud Izraela otrzymuje Boże błogosławieństwo oraz misję bycia świadkiem. Jego sposób życia ma świadczyć o jedynym Bogu, Bogu Stwórcy tego świata. „Aby być błogosławieństwem dla narodów, Izrael musi spełniać trzy role: winien być nauczycielem, wzorem i współpracownikiem”⁴⁹. Jako nauczyciel Izrael ma uczyć i przekazywać następnym pokoleniom wartości związane z przymierzem. Jako nauczyciel ludzkości Izrael ma też być świadkiem zgodnie se słowami proroka Izajasza: „Wy jesteście moimi świadkami – wyrocznia Pana – i moimi sługami, których wybrałem, abyście mogli poznać i uwierzyć Mi, oraz zrozumieć, że tylko Ja istnieję. Boga utworzonego przede Mną nie było, ani po Mnie nie będzie” (Iz 43,10). „Jako model dla ludzkości Izrael ma być wspólnotą, w której wartości przymierza przeżywane są w maksymalnym stopniu, przynajmniej

⁴⁶ Na ten temat zob. E.R. Wolfson, *Judaism and Incarnation: The Imaginal Body of God*, w: *Christianity in Jewish Terms*, red. T. Frymer-Kensky, D. Novak, P. Ochs, D. Fox Sandmel, M.A. Signer, Boulder, CO 2000, s. 239-253.

⁴⁷ I. Greenberg, *Covenants of Redemption*, s. 218.

⁴⁸ Tamże.

⁴⁹ Tamże, s. 219.

w stopniu możliwym do zrealizowania, w świecie niedoskonałym”. Prorok Izajasz mówi, że Izrael ma być „światłością dla narodów” (Iz 42,6). „Wreszcie, Izrael ma być współpracownikiem w odkupieniu”. Chodzi nie tylko o współpracę z Bogiem, ale również o współpracę z innymi narodami. Greenberg uzasadnia to tym, że w całej Biblii „rozbrzmiewają echa prawdziwego objawienia się Boga innym ludom i widać ślad potężnych aktów odkupienia darowanych innym narodom (Rdz 14,18; Lb 22-24; Iz 19-21,23; Jer 1,4-10)”⁵⁰. Kiedy, na końcu czasów, cały świat będzie odkupiony, to będzie w tym także wkład innych narodów. Powołaniem Izraela, wypływającym z przymierza na Synaju, jest zatem bycie świętym miejscem-ludem-czasem, gdzie Boża obecność jest bardziej widoczna. Jest bycie ludem kapłanów, który na mocy przykładu będzie wyzwaniem dla innych narodów. Ale jednocześnie Izrael ma współpracować z innymi w dziele odkupienia świata, gdyż cały świat jest przepelniony Bożą obecnością, bowiem również z innymi narodami Bóg zawarł partykularne przymierza.

W swojej twórczości Greenberg szczególne miejsce przypisuje *nowemu przymierzu*, jakim jest chrześcijaństwo. Jego przekonanie jest następujące: „Osobiście uważam, że religie świata takie jak islam czy religie, dla których podstawą nie jest przymierze, takie jak buddyzm i formy hinduizmu, powinno się uważać za ruchy prawomocnie dążące do zrealizowania uniwersalnego przymierza Boga z ludzkością. Jednakże tylko chrześcijanie (choć możliwe, że również muzułmanie) mogą być uważani za członków ludu Izraela, nawet jeśli praktykują religię inną niż Żydzi”⁵¹. Stwierdzenie to wypływa z przekonania, że chrześcijaństwo jako przymierze (i być może, jak wyżej było zauważone, podobnie islam) jest partykularyzacją przymierza z Abrahamem. Dlaczego? Odpowiedź Greenberga jest następująca: „Bóg zawsze miał w planie przekazanie wizji odkupienia wraz z drogą przymierza większej części ludzkości. (...) Bóg miał swój cel, aby odrośl z pnia Abrahama została zaszczerpiona na korzeniu narodów. W ten sposób nie-Żydzi mogli sobie uświadomić, że oni także mieli swoje korze-

⁵⁰ Tamże, s. 219.

⁵¹ Tamże, s. 233.

nie w Bogu, i wówczas mogli wydać owoc odkupienia na swoim drzewie życia. Doprowadzenie o wiele więcej ludzi do relacji przymierza z Bogiem miało być ważnym (choć nie zupełnym) spełnieniem obietnicy mówiącej, że lud Abrahama będzie błogosławieństwem dla narodów na ziemi⁵². Argumentując następnie, że grupa ludzi – czyli Jezus i apostołowie – która miała zanieść to przesłanie ludom w świecie helleńskim miała wyrosnąć z pnia Izraela i z przymierza synajskiego, Greenberg oświadcza: „pojawienie się tej grupy było wyrazem Boskiego pluralizmu, ponieważ Bóg zmierza do pomnożenia dróg przymierza dla ludzkości bez zamykania żadnej z nich”⁵². Innymi słowy, pojawienie się chrześcijaństwa jako religii przymierza jest wyrazem woli Bożej. W teologii rabina z Nowego Yorku chrześcijaństwo jest religią *de iure*. „Chrześcijaństwo – pisze – musiało narodzić się w obrębie judaizmu, ale musiało przejść w swym rozwoju w istnienie autonomiczne, by zachować szczególny charakter oryginalnej drogi przymierza i umożliwić głębszą eksplorację biegunów dialektyki przymierza”⁵³.

Przedstawioną tu koncepcję można nazwać „pluralizmem inkluzywnym”. Kiedy bowiem Greenberg stwierdza, że „chrześcijanie (choć możliwe, że również muzułmanie) mogą być uważani za członków ludu Izraela, nawet jeśli praktykują religię inną niż Żydzi”, to jest to myślenie inkluzywistyczne, w którym centralne miejsce zajmuje biblijne pojęcie „ludu Izraela”. Kiedy natomiast zauważa, że pojawienie się chrześcijaństwa było „wyrazem Boskiego pluralizmu, ponieważ Bóg zmierza do pomnożenia dróg przymierza dla ludzkości bez zamykania żadnej z nich”, to jest to myślenie pluralistyczne. U Greenberga jest dialektyczna artykulacja między jednym i drugim, stąd proponowana przez ze mnie nazwa na określenie jego podejścia do innych religii jako „pluralizm inkluzywny”. Chrześcijanie zatem mogą być uważani za członków „ludu Izraela”. Niemniej, chrześcijaństwo jako religia przymierza nie jest religią dla Żydów, i to „nie z powodu [ich] duchowej głupoty, czy aroganckiej zatwardziałości serca,

⁵² Tamże, s. 221.

⁵³ Tamże.

ale ponieważ sygnał [Boży] nie był przeznaczony dla nich. Większość Żydów miała wkrótce być powołana do odnowy swego przymierza, do jego rabinicznego rozkwitu”⁵⁴.

Owym Bożym sygnałem do rozwoju nowej religii przymierza wewnątrz judaizmu i przeznaczonej dla nie-Żydów było życie i nauczanie Jezusa z Nazaretu. W punkcie tym Greenberg odchodzi od klasycznego rabinicznego spojrzenia na Jezusa jako „fałszywego mesjasza”, by zaliczyć go do kategorii tzw. „mesjaszy, którym się nie powiodło”. Uważa, że rabini, którzy uznali Jezusa za fałszywego mesjasza, po prostu pomylili się, gdyż fałszywy mesjasz kieruje się antywartościami, a Jezus nimi się nie kierował. On kierował się prawdziwymi wartościami, dlatego w oparciu o tradycję żydowską można powiedzieć o Nim, że był prawdziwym mesjaszem, choć „mesjaszem, któremu się nie powiodło”, czyli że kierował się prawdziwymi wartościami Przymierza, ale nie osiągnął ostatecznego celu. Greenberg uznaje nawet, że Bóg mógł wziąć Jezusa do siebie z ciałem (pusty grób). Niemnie pojęcie wcielenia jest dla niego jedynie biblijną metaforą, wskazującą na działanie Boga wyrażające Bożą potrzebę zbawienia rozumianą jako dążenie do zniesienia luki pomiędzy tym, co Boskie, a tym, co ludzkie⁵⁵. W „modelu Wcielenia” rabin Greenberg widzi żydowską ideę mówiącą o bliskości Boga wobec człowieka. Jest to jednak język metaforyczny, który nie przeczy biblijnemu monoteizmowi. Natomiast za teologicznie błędne uważa on chrześcijańskie dosłowne rozumienie wcielenia Boga i w konsekwencji uznanie Jezusa za Boga i mówienie o jedynym Bogu jako o Trójcy Osób Boskich. Jest to poważny błąd teologiczny. „Jednak – stwierdza Greenberg – pojedynczy błąd, nawet jeśli w podstawowej materii, nie przekreśla generalnej prawomocności drogi chrześcijańskiego przymierza”. W kolejnym zdaniu, z punktu widzenia swojej pluralistycznej perspektywy, Greenberg wyjaśnia, że takie stwierdzenie jest uzasadnione, bowiem „pluralizm uznaje implícite, że moja prawda posiada granice, które pozostawiają miejsce dla innych.

⁵⁴ Tamże.

⁵⁵ Por. I. Greenberg, *The Respective Roles of the Two Faiths in the Strategy of Redemption*, w: *For the Sake of Heaven and Earth. The New Encounter between Judaism and Christianity*, s. 178.

Do granic tych należy uznanie, że błędne doktryny nie delegalizują wiary, która jej przyjmuje⁵⁶. Dlatego w przeciwieństwie do tradycyjnego inkluzywistycznego podejścia teologii żydowskiej do możliwości zbawienia nie-Żydów, gdzie zbawienie jest możliwe dla poszczególnych jednostek na zasadzie przymierza noachickiego, Greenberg czyni krok dalej, uznając, że nie tylko chrześcijaństwo jako jednostki mogą być zbawieni na zasadzie wierności przymierzu noachickiemu, ale że chrześcijaństwo jako religia jest drogą zbawienia dla jego wyznawców, gdyż chrześcijaństwo jest z inspiracji Bożej. „Zamiarem Boga było, aby zarówno judaizm, jak i chrześcijaństwo pracowały razem nad udoskonaleniem świata (czyli królestwem Bożym). Wspólnie obie religie oddają większą sprawiedliwość napięciom dialektycznym przymierza, aniżeli którakolwiek z nich może to uczynić sama⁵⁷”.

Jako Żyd wierny swojej tradycji wiary rabin I. Greenberg nie może powiedzieć nic innego. Gdyby uznał Jezusa za Boga Wcielonego, przestałby być Żydem wyznającym judaizm, a stałby się chrześcijaninem. Jego koncepcja pluralizmu przymierzy, i oparta na niej koncepcja pluralizmu religijnego, jest bardzo otwarta na chrześcijaństwo. Jest w niej obecna idea *paralelizmu* religijnego przymierzy: przymierze chrześcijańskie przeznaczone jest dla narodów, a przymierze z Izraelem dla Żydów⁵⁸. O otwartości rabina na chrześcijaństwo świadczą chociażby jego słowa komentarza do oświadczenia *Dabru Emet*. „W takich dokumentach jak ‘Dabru Emet’ – pisze Greenberg – żydowscy teologowie potwierdzają, że wiara w Trójkę nie jest idolatrią. Jezus prowadzi ludzi do Ojca, czyli do Stworzyciela – Boga Izraela. Żydzi rozpoznają, że chrześcijaństwo nie jest niezrozumieniem judaizmu, ale niezależnym od niego wyjściem do pogan. Chrześcijaństwo przyniosło słowo Boga Izraela miliardom ludzi, do których judaizm nigdy by nie dotarł. Żydzi

⁵⁶ I. Greenberg, *Covenants of Redemption*, s. 232.

⁵⁷ Tamże, s. 225-226.

⁵⁸ Zob. Tenże, *Dialog żydowsko-chrześcijański – jak długo jeszcze w cieniu Zagłady?*, „Więź” (2001) nr 8, s. 19.

uznają, że w swoim najgłębszym nauczaniu chrześcijaństwo jest ewangelią miłości i odkupieniem dla całej ludzkości⁵⁹.

Zdaniem Greenberga przymierze synajskie i przymierze chrześcijańskie się dopełniają, prowadząc w ten sposób większą ilość ludzi do wspólnoty z jedynym Bogiem Stwórcą, Bogiem Izraela. Greenberg może coś takiego powiedzieć, bo jedynym i powszechnym Zbawicielem jest sam Bóg, bez żadnego Pośrednika, który zbawczo działa poprzez liczne przymierza, od przymierza noachckiego począwszy. Szczególna rola w zbawieniu świata przypisana jest religiom, które są partykularyzacją przymierza Abrahamowego. Tymi religiami, zdaniem Greenberga, są z pewnością judaizm i chrześcijaństwo. Możliwe, że jest nią także islam. Wielu teologów żydowskich nie przyjmuje pluralistycznej opcji rabin Greenberga. Uważają, że prowadzi to do podważenia absolutu judaizmu. „Moją odpowiedzią – stwierdza rabin – jest *Imitatio Dei*. W sercu przymierza, centralnego dla judaizmu i chrześcijaństwa, jest Nieskończony Absolut – Bóg, który ogranicza samego siebie, aby stać się dostępny ludzkości. Czy mówimy tutaj w kategoriach chrześcijańskiego wcielenia, czy też żydowskiego przymierza – model jest ten sam. Bóg absolutny, którego obecność i rola są tak powszechne, samoogranicza się, aby umożliwić obecność skończonego. Bóg ogranicza swą widzialną obecność, aby zrobić miejsce ludzkiej godności i umożliwić człowiekowi współuczestnictwo w procesie udoskonalania i zbawiania świata. Jeśli będziemy postępować tak jak Bóg, możemy zrobić miejsce dla godności innych bez poświęcania absolutnej wartości i wewnętrznej spójności naszej własnej religii⁶⁰. Oto jak rabin Greenberg rozumie pluralizm religijny wypływający z koncepcji Boga Stworzyciela troszczącego się o zbawienia świata i związanego z tym pluralizmu przymierzy. Według niego, zarówno judaizm, jak i chrześcijaństwo jako dwa modele partykularyzacji przymierza, są potrzebne i uzupełniające się. Oba przymierza są wyrazem bogactwa Bożej miłości, a zarazem bogactwa ludzkich ról w przymierzu. Greenberg potwierdza prawomocność zarówno ludu żydowskiego przymierza, jak i chrześcijańskiej wspólnoty wiary jako

⁵⁹ Tamże, s. 19-20.

⁶⁰ Tamże, s. 21.

wspólnoty przymierza kalwaryjskiego. Celem obu wspólnot przymierza jest praca i współpraca na rzecz naprawy świata i budowania królestwa Bożego.

PODSUMOWANIE

We wstępie postawiłem tezę, że jak można być pluralistą żydowskim bez istotnego podważania fundamentów teologicznych judaizmu, tak coś takiego jest praktycznie niemożliwe w chrześcijaństwie. Jako przykład przeanalizowałem poglądy chrześcijańskiego zwolennika teologii pluralizmu religijnego Johna Hicka oraz żydowskiego zwolennika podobnie brzmiącej opcji, rabina Irwinga Greenberga.

Konkluzja tych analiz jest taka, że żydowscy uczeni, zwolennicy opcji pluralistycznej w teologii religii, nie wydają się kwestionować najbardziej fundamentalnych prawd ich wiary. Przede wszystkim nie kwestionują biblijnej i judaistycznej koncepcji Boga. Tradycyjne żydowskie nauczanie o Bogu nie jest przez nich zakwestionowane w tym, co stanowi jego najważniejszą treść: jedność Boga, koncepcja Boga jako osobowego Boga Stwórcę i Boga Przymierza. Owszem, to tradycyjne nauczanie o Bogu jest pogłębiane, dyskutowane, ale nigdy nie jest poddane w wątpliwość w swoich fundamentalnych prawdach. John Hick natomiast, jako teolog chrześcijański, odrzuca zarówno dogmat o Wcieleniu, jak i trynitarnie rozumienie Boga jedyne.

Podobnie gdy chodzi o stosunek do innych religii, zwłaszcza do chrześcijaństwa i do samego Jezusa. W ujęciu teologów żydowskich opcji pluralistycznej chrześcijaństwo i sam Jezus rozumiane są w paradygmacie wiary żydowskiej i nigdy inaczej. Doskonale wyraził to B.L. Scherwin, który podobnie jak I. Greenberg uznaje Jezusa za „mesjasza, któremu się nie powiodło”. Pisze: „... teologia żydowska nie może przyznać Jezusowi statusu większego, aniżeli innym jemu współczesnym. Judaizm nie może uznać go za będącego większym niż na przykład Mojżesz lub prorocy Izraela”⁶¹.

⁶¹ R.L. Sherwin, „*What do You Say That I Am?*” (Mark 8:29). *A New Jewish View of Jesus*, w: *Jesus Through Jewish Eyes. Rabbis and Scholars Engage an Ancient Brother in a New Conversation*, red. B. Bruteau, s. 36.

Tak samo gdy chodzi o status innych religii. Przez zwolenników opcji pluralistycznej są one rozumiane jako ustanowione z woli Bożej, czyli jako istniejące *de iure*. Ponieważ w judaizmie nie ma idei jedyne go i powszechnego Pośrednika Bożego zbawienia, dlatego łatwiej jest im zaakceptować, że Bóg prowadzi do zbawienia wyznawców innych religii drogami tychże religii w duchu przymierza noachickiego, jak i przymierza kalwaryjskiego. Gdy chodzi natomiast o pluralistów chrześcijańskich, to nie wszystkich poglądy są tak radykalne jak poglądy Johna Hicka. Większość z nich przyjmuje biblijną koncepcję Boga jako Boga osobowego, Boga historii i Boga Przymierza. Wszyscy jednak kwestionują prawdę o Jezusie Chrystusie jako jedynym i powszechnym Pośredniku Bożego zbawienia. Jedni, jak J. Hick, kwestionują bóstwo Jezusa Chrystusa. Inni radykalnie oddzielają kosmicznego Chrystusa-Logosa od historycznego Jezusa. Zarówno jedna, jak i druga hipoteza przeciwna jest nauczaniu Nowego Testamentu i Tradycji Kościoła, oraz nauczaniu Magisterium Kościoła i pozycji większości współczesnych teologów.

Teologia pluralizmu I. Greenberga różni się zasadniczo od teologii pluralizmu J. Hicka. W swojej koncepcji pluralizmu religijnego J. Hick rezygnuje z podstawowej prawdy chrześcijaństwa o Jezusie jako Bogu Wcielonym. Dla niego jest to jedynie metafora. Dla niego Bóg jest ostateczną Rzeczywistością, która ma charakter osobowy i nieosobowy jednocześnie. Słowem, w swojej teologii pluralizmu religijnego J. Hick odrzuca zasadnicze prawdy tradycyjnie wyznawanej wiary chrześcijańskiej. Tak nie jest w przypadku rabina I. Greenberga. Dla niego Bóg nie jest niezdefiniowaną i zamkniętą w sobie ostateczną Rzeczywistością, lecz jest jedynym i prawdziwym Bogiem Stwórcą i Bogiem Izraela. Nie jest kimś, kto ma charakter osobowy i nieosobowy jednocześnie, lecz jest osobowym Bogiem Przymierza.

Choć rabin I. Greenberg otwarty jest na chrześcijaństwo i uznaje je jako religię Przymierza chcianą przez Boga, jako część ludu Izraela, niemniej nie godzi się na wiarę w Jezusa jako Boga wcielnego. Uważa to za błąd doktrynalny chrześcijaństwa, sprzeciwiający się biblijnemu monoteizmowi. Stwierdza jednak, że jeden błąd nawet w kwestii zasadniczej, bo odnoszącej się do koncepcji Boga, nie prze-

kreśla chrześcijaństwa jako religii przymierza, ani nie przeczy temu, że chrześcijanie prawdziwie wierzą w jedynego Boga Stwórcę, Boga Izraela. W pluralizmie J. Hicka nie ma miejsca na żadne błędy teologiczne, bo w miejsce zasady niesprzeczności „albo-albo” przyjmuje on relatywistyczną koncepcję: „i jedno – i drugie”. Jako chrześcijański pluralista nie tyle krytykuje on inne koncepcje religijne, np. ich rozumienie Boga, ile krytykuje tradycyjne rozumienie wiary chrześcijańskiej. Z punktu widzenia tradycyjnej wiary Kościoła poglądy J. Hicka podważają najważniejsze dogmaty tej wiary. Tego nie można powiedzieć o poglądach I. Greenberga. Krytykujący go inni teologowie żydowscy nie zarzucają mu tego, że odszedł on od podstawowych prawd wiary żydowskiej, zwłaszcza biblijnej i judaistycznej koncepcji Boga. Oni krytykują jego otwartość na inne religie i miejsce, jakie im czyni w Bożym planie zbawienia, zwłaszcza chrześcijaństwu.

W pewnym sensie opcja pluralistów żydowskich – rabina Irvinga Greenberga oraz innych – bliższa jest opcji inkluzywistów chrześcijańskich, zwłaszcza tych, którzy utrzymują, że religie pozachrześcijańskie nie istnieją jedynie *de facto*, ale *de iure* tzn. z woli Bożej. Cóż bowiem mają wspólnego obie pozycje? Wspólne mają to, że uznają, iż Bóg zbawczo działa w innych religiach, i że są one z Bożego ustanowienia i z Bożej woli, a z drugiej strony, ani pluraliści żydowscy nie kwestionują podstaw tradycyjnej wiary judaizmu, ani inkluzywiści chrześcijańscy nie kwestionują podstaw tradycyjnej wiary chrześcijaństwa, jak to czynią pluraliści chrześcijańscy. Pluralizm jednych nie równa się pluralizmowi drugich.

Résumé

Les options pluralistes dans la théologie des religions

Dans la théologie chrétienne des religions l'option dite « pluraliste » gagne de plus en plus d'adhérents. Ainsi elle se présente comme le plus grand défi lancé à l'option dite « inclusiviste » enseignée pas le Magistère de l'Eglise catholique et la majorité de théologies chrétiens. Les pluralistes disent que, premièrement, c'est uniquement dans le

cadre de cette option on peut réellement conduire un vrai dialogue où l'un est égal à l'autre; et que, deuxièmement, cette option trouve de plus en plus de partisans aussi dans les autres religions, par exemple dans le judaïsme contemporain. Il est vrai que certains parmi les plus engagés des théologies juifs dans le dialogue avec le christianisme se disent pluralistes. C'est le cas des rabbins comme Harold Kasimov, Byron L. Sherwin, Irving Greenberg.

L'article est divisé en trois parties. D'abord, on présente les thèses de l'option pluraliste chrétienne dans la pensée de John Hick. Ensuite, dans une sorte de parallèle, on présente les thèses de l'option pluraliste juive dans la pensée de rabbin Irving Greenberg. Enfin, dans la conclusion, l'auteur compare les deux systèmes de pensée et en tire quelques conclusions. Selon lui, il est possible d'être un pluraliste juif sans saper les fondements du judaïsme. Cela est impossible dans le cadre du christianisme. On ne peut pas, d'après lui, être pluraliste chrétien sans mettre en cause l'affirmation fondamentale de la foi chrétienne concernant l'unicité et l'universalité salvifique de Jésus Christ.

Zbigniew Kubacki SJ