

Krystian Kałuża

Teologia trynitarna jako podstawa chrześcijańskiej teologii religii?

Biblioteka Teologii Fundamentalnej 2, 277-312

2007

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.

KS. KRYSZTOF KAŁUŻA

TEOLOGIA TRYNITARNA JAKO PODSTAWA CHRZEŚCIJAŃSKIEJ TEOLOGII RELIGII?

Pojawiający się w tytule znak zapytania nie ma na celu zakwestionowania przedstawionej w nim tezy, lecz jedynie podkreślenie jej problematyczności. Możliwość uprawiania chrześcijańskiej teologii religii w perspektywie trynitarnej jest dzisiaj jedną z kwestii najczęściej dyskutowanych w ramach debaty na temat teologicznego znaczenia pluralizmu religijnego, o czym świadczy chociażby najnowsza literatura teologiczna¹. Opinie

Ks. lic. KRYSZTOF KAŁUŻA – doktorant Instytutu Teologii Fundamentalnej KUL JPII oraz Wydziału Teologii Katolickiej Otto – Friedrich – Universität w Bambergu.

¹ Ograniczam się do podania kilku najważniejszych pozycji (zob. również dalsze przypisy): R. PANIKKAR. *Trinität. Über das Zentrum menschlicher Erfahrung*. München 1993 (pierwsze wyd.: *The Trinity and World Religions. Icon – Person – Mystery*. Madras 1970); G. D’COSTA. *Christ, The Trinity and Religious Plurality*. W: *Christian Uniqueness Reconsidered. The myth of a Pluralistic Theology of Religions*. Ed. G. D’COSTA. New York 1990 s. 16-29; tenże. *The Trinity and Other Religions: Genesis 18, Judaism and Hinduism in two Works of Art*. „Gregorianum” 80/1:1999 s. 5-31; V. M. KÄRKKÄINEN. *Trinity and Religious Pluralism. The Doctrine of the Trinity in Christian Theology of Religions*. Aldershot 2003; M. IPGRAVE. *Trinity and inter-faith Dialogue. Plenitude and Plurality*. Oxford–New York 2003; *Gottesdenken in interreligiöser Perspektive. Raimon Panikkar’s Trinitätstheologie in der Diskussion*. Hg. B. NITSCHKE. Frankfurt a. M. 2005; N. SCHOLL. *Das Geheimnis der Drei. Kleine Kulturgeschichte der Trinität*. Darmstadt 2006 s. 175-194;

na temat możliwości ujęcia podstawowych tematów teologicznych związanych z zagadnieniem relacji „chrześcijaństwo a religie” w perspektywie trynitarnej są podzielone. Jedni widzą tutaj możliwość znalezienia długo poszukiwanego modelu teologicznego, który zdołałby wyjść poza ciasne ramy podziału „ekskluzywizm – inkluzywizm – pluralizm” i zapoczątkować nowy rozdział w toczącej się debacie². Inni natomiast wykazują metodologiczną niespójność przeprowadzonych dotychczas badań i zbudowanych na ich podstawie teorii. Są one – zdaniem krytyków – jeszcze jedną odmianą stanowiska inkluzywistycznego i związanego z nim roszczenia do wyższości i nadrzędności chrześcijaństwa względem innych religii³. Niniejszy artykuł stawia sobie za cel klasyfikację i omówienie głównych stanowisk teologicznych odnoszących się do zakomunikowanego w tytule tematu oraz poddanie tychże stanowisk krytycznej ocenie. Część tę poprzedzi krótka refleksja wprowadzająca o charakterze metodologicznym.

I. TEOLOGIA RELIGII A REFLEKSJA TRYNITARNA

Głównym argumentem przemawiającym na korzyść uprawiania teologii religii w ramach teologii trynitarnej jest – zdaniem wielu autorów – perspektywiczność myślenia, w tym również myślenia teologicznego. Chodzi o to, iż nie jesteśmy w stanie podejmować refleksji nad religią i religiami z neutralnego punktu widzenia. Nasze myślenie jest zawsze myśleniem ukształtowanym przez określoną tradycję kulturową i religijną, w której

H. KESSLER. *Religiöse Grunderfahrungen und der Glaube an den dreieinen Gott. Trinität in interreligiöser Perspektive*. W: tenże. *Den verborgenen Gott Suchen. Gottesglaube in einer von Naturwissenschaften und Religionskonflikten geprägten Welt*. Paderborn 2006 s. 28-51.

² Stanowisko takie prezentuje przede wszystkim R. BERNHARDT. *Ende des Dialogs? Die Begegnung der Religionen und ihre theologische Reflexion*. Bd. 2. Zürich 2005.

³ Por. M. HÜTTENHOFF. *Die Trinitätslehre als Rahmentheorie der Religionstheologie? Kritische Überlegungen*. W: *Wahrheitsansprüche der Weltreligionen. Konturen gegenwärtiger Religionstheologie*. Hg. C. DANZ, F. HERMANNI. Neukirchen-Vluy 2006 s. 67-92.

przyszło nam żyć, dlatego teologia zawsze pozostanie „teologią kontekstualną”⁴. Chrześcijańska teologia religii będzie zaś wierna owej zasadzie kontekstualności, jeśli na inne religie będzie patrzeć z perspektywy teologii trynitarnej. „Trójca Święta stanowi kontekst dla chrześcijańskiej interpretacji pluralizmu religijnego”⁵.

Można wyróżnić dwa sposoby uzasadniania potrzeby uprawiania chrześcijańskiej teologii religii w ramach refleksji trynitarnej⁶. Pierwszy sposób argumentacji wychodzi od określenia zadania teologii: jest nim interpretacja całej rzeczywistości *sub ratione Dei*⁷. Należy jednak zauważyć, iż – zgodnie z chrześcijańskim rozumieniem Boga – Bóg jest Bogiem Trójjedynym. Jeśli zatem teologia ma za zadanie interpretowanie rzeczywistości *sub ratione Dei* i jeśli Bóg jest Bogiem Trójjedynym, to wynika stąd, iż zadanie (chrześcijańskiej) teologii ostatecznie będzie polegać na interpretowaniu i opisywaniu rzeczywistości *sub ratione Trinitatis*. Dlatego też, jak powie Christoph Schwöbel, teologia trynitarzna stanowi „teorię ramową (*Rahmentheorie*) dla rozumienia rzeczywistości z perspektywy wiary chrześcijańskiej, zapraszając do tego, by wszystkie wypowiedzi dotyczące człowieka i świata odnosić do trynitarnej tożsamości oraz do trynitarne-go działania i trynitarnej istoty Boga”⁸.

Religie są częścią interpretowanej przez teologię rzeczywistości. Jeśli zatem powyższe rozumowanie jest poprawne, to również one muszą być rozpatrywane *sub ratione Trinitatis*. W tym kontekście Reinhold Bernhardt

⁴ Zob. H. WALDENFELS. *O Bogu, Jezusie Chrystusie i Kościele dzisiaj. Teologia fundamentalna w kontekście czasów obecnych*. Katowice 1993 s. 23-86; tenże. *Die Theologie in der Vielfalt ihrer Kontexte*. „Zeitschrift für katholische Theologie” 128:2006 s. 81-102.

⁵ S. M. HEIM. *The Depth of the Riches. A Trinitarian Theology of Religious Ends*. Grand Rapids. Mich.–Cambridge 2001 s. 127.

⁶ Por. M. HÜTTENHOFF. *Die Trinitätslehre als Rahmentheorie der Religionstheologie?* s. 68n.

⁷ TOMASZ Z AKWINU. *Summa theologiae* I. q. 1. a. 7c.

⁸ C. SCHWÖBEL. *Trinitätslehre als Rahmentheorie des christlichen Glaubens. Vier Thesen zur Bedeutung der Trinität in der christlichen Dogmatik*. „Marburger Jahrbuch Theologie” X: *Trinität*. Marburg 1998 s. 151. Krytyczne stanowisko wobec traktowania teologii trynitarnej jako „teorii ramowej” zajął M. Roth (*Trinitätslehre als Rahmentheorie? Überlegungen zur Einheit Gottes in der Vielfalt seines Wirkens*. „Kerygma und Dogma” 49:2003 s. 52-66).

będzie mówił o trynitologii jako *Matrix*⁹ chrześcijańskiej teologii religii, S. Mark Heim określi ją mianem *framework*¹⁰, zaś Gisbert Greshake i Jürgen Werbik będą w niej widzieć pewną *Basistheorie*¹¹. Według Ekkelharda Wollebena, trynitarne wyznanie wiary stanowi „jedyną adekwatną odpowiedź chrześcijaństwa na wyzwanie pluralizmu”¹².

Drugi sposób argumentacji można naszkicować w następujący sposób: po pierwsze, religia jest autentyczna (prawdziwa), jeśli opiera się na relacji człowieka do ostatecznej Rzeczywistości. Po drugie, ostateczna Rzeczywistość jest tylko jedna. Po trzecie, owa jedna ostateczna Rzeczywistość jest (zgodnie z rozumieniem chrześcijańskim) tożsama z Bogiem Trójjedynym. Stąd wniosek: religia jest autentyczna (prawdziwa), jeśli opiera się na relacji człowieka do Trójcy Świętej. Jak powie Jacques Dupuis: „W każdym autentycznym doświadczeniu religijnym obecny jest i działa Trójjedyny Bóg objawienia chrześcijańskiego”¹³.

Obu sposobom argumentacji wspólnie jest przeświadczenie, iż Bóg (czy też ostateczna Rzeczywistość), zgodnie z rozumieniem chrześcijańskim, jest trynitarne. W ramach ortodoksyjnej teologii chrześcijańskiej przekonanie to jest niezbywalne i poniekąd oczywiste. Warto jednak wspomnieć, iż doktryna dotycząca Trójcy Świętej spotykała się i wciąż spotyka z ostrą krytyką¹⁴. Dlatego już w tym miejscu nasuwa się pytanie, czy jeszcze przed

⁹ R. BERNHARDT. *Trinitätstheologie als Matrix einer Theologie der Religionen*. „Ökumenische Rundschau” 49:2000 s. 287-301.

¹⁰ HEIM. *The Depth of the Riches* s. 134.

¹¹ G. GRESHAKE. *Der Dreieine Gott. Eine trinitarische Theologie*. Freiburg i Br. 2001 s. 505; J. WERBICK. *Theologie der Religionen und kirchliches Selbstverständnis aus der Sicht der katholischen Theologie*. „Zeitschrift für Theologie und Kirche” 103:2006 s. 92.

¹² E. WOLLEBEN. *Die Kirchen und die Religionen. Perspektiven einer ökumenischen Religionstheologie*. Göttingen 2004 s. 337.

¹³ J. DUPUIS. *Toward a Christian Theology of Religious Pluralism*. Maryknoll–New York 2002 s. 277.

¹⁴ Religioznawca i historyk chrześcijaństwa Karl-Heinz Ohlig widzi w dogmacie trynitarne „grecką komplikację żydowskiego monoteizmu” (tak brzmi podtytuł jednego z jego artykułów zob. tenże. *Ein Gott in drei Personen. Die griechische Komplizierung des jüdischen Monotheismus*. W: *Gottes Ewiger Sohn. Die Präexistenz Christi*. Hg. R. LAUFEN. Paderborn 1997 s. 199-226).

przystąpieniem do konkretnego rozwinięcia teologii religii opierającego się na dogmacie trynitarnym nie należałoby przeprowadzić refleksji uzasadniającej prawomocność chrześcijańskiego rozumienia Boga jako jedynego w Trójcy Osób?¹⁵

Zostaną zaprezentowane cztery modele teologii religii uprawianej w kontekście doktryny trynitarnej¹⁶:

- 1) teologia religii w ramach triadycznej ontologii rzeczywistości,
- 2) teologia religii w ramach triadycznej teorii manifestacji ostatecznej Rzeczywistości i religijnej świadomości,
- 3) teologia religii w ramach trynitarnego modelu integracyjnego,
- 4) teologia religii w ramach trynitarnego modelu zapośredniczenia między tym, co uniwersalne, oraz tym, co partykularne.

Modele te nie wykluczają się, ale zachodzą na siebie i się uzupełniają¹⁷, dlatego też nazwiska autorów pojawiające się przy okazji jednego modelu pojawią się również przy omawianiu innych. Należy też pamiętać, że każda klasyfikacja bazuje na pewnych uproszczeniach i uogólnieniach, gdyż bierze pod uwagę jedynie wybrane aspekty danej koncepcji. Fakt ten trzeba mieć zawsze na uwadze, jeśli chce się uczciwie przedstawić stanowiska.

¹⁵ Tak czyni KESSLER. *Religiöse Grunderfahrungen und der Glaube an den dreieinen Gott* s. 40-47.

¹⁶ Podział taki proponuje HÜTTENHOFF. *Die Trinitätslehre als Rahmentheorie der Religionstheologie?* s. 72-91.

¹⁷ Należy rozróżnić między „modelem” a „paradygmatem”. „Modele” mają charakter opisujący. Zwracają one uwagę na aspekty pewnej rzeczywistości, bez ambicji charakteryzowania jej w sposób definitywny i ściśle określony. W rezultacie „modele” nie wykluczają się, ale są komplementarne. Ich obecność jest konieczna dla uzyskania pełnego obrazu rzeczywistości. W przypadku „paradygmatów” mamy do czynienia z czymś przeciwnym. Przedstawiają one pewne klucze interpretacyjne złożonej rzeczywistości, które zestawione ze sobą wzajemnie się wykluczają. Przykładem może być ptolemejska i kopernikańska wizja świata. Dlatego też, jeśli jakiś paradygmat uzna się za niewystarczający bądź fałszywy, trzeba go zostawić i przejść do następnego. Mamy wówczas do czynienia z tzw. zmianą paradygmatu. Por. J. DUPUIS. *Chrześcijaństwo i religie. Od konfrontacji do dialogu*. Kraków 2003 s. 118. O komplementarności modeli teologicznych pisał m.in. T. DOLA. *Problem komplementarności współczesnych modeli soteriologicznych*. Opole 1994 s. 7-9.

II. TEOLOGIA RELIGII W RAMACH TRIADYCZNEJ ONTOLOGII RZECZYWISTOŚCI

Najważniejszym przedstawicielem tego kierunku jest Raimundo Panikkar¹⁸. Spośród innych autorów można wymienić Carla Gustawa Junga¹⁹, Norberta Scholla²⁰ oraz – z pewnymi zastrzeżeniami – Paula Tillicha²¹. Klasyycznym przykładem interpretacji religii w ramach triadycznej ontologii rzeczywistości jest Hegłowska filozofia religii. Hegel interpretuje historię religii jako część procesu samourzeczywistniania się absolutnego Ducha, przyznając jednocześnie poszczególnym religiom historycznym określone miejsce wewnątrz tegoż procesu²². Niniejsze rozważania skupią się jednak na koncepcji pierwszego z wymienionych autorów – Panikkara.

Najważniejszym dziełem Panikkara, prezentującym jego koncepcję trynitologii, jest do dziś żywo dyskutowana książka *The Trinity an Word Religions* (1970). Przedstawia on w tej pracy z jednej strony swoją interpretację chrześcijańskiej nauki o Trójcy Świętej, dostrzegając w niej możliwość zintegrowania podstawowych form doświadczenia religijnego ludzkości, z drugiej zaś wychodzi poza obszar tradycyjnej teologii chrześcijańskiej, wypracowując swego rodzaju triadyczną ontologię, którą określa mianem „teandryzmu”. W późniejszych tekstach zapoczątkowana tutaj

¹⁸ Odnośnie do dyskusji wokół teologii trynitarnej R. Panikkara i uprawianej przezeń teologii religii: *Gottesdenken in interreligiöser Perspektive. Raimon Panikkar's Trinitätstheologie in der Diskussion*.

¹⁹ Por. C. G. JUNG. *Versuch einer psychologischen Deutung des Trinitätsdogmas*. W: tenże. *Gesammelte Werke*. Bd. 11. Zürich–Stuttgart 1963 s. 119-218 (zwłaszcza 162-166, 210-212).

²⁰ N. SCHOLL. *Das Geheimnis der Drei. Kleine Kulturgeschichte der Trinität*. Darmstadt 2006.

²¹ Na temat teologii trynitarnej P. Tillicha zob. R. BERNHARDT. *Protestantische Religionstheologie auf trinitätstheologischem Grund*. W: *Theologie der Religionen. Positionen und Perspektiven evangelischer Theologie*. Hg. C. DANZ, U. H. J. KÖRTNER. Neukirchen–Vluyn 2005 s. 113-117.

²² Por. G. W. F. HEGEL. *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*. W: tenże. *Werke*. Hg. E. MOLDENHAUER, K. M. MICHEL. Frankfurt a. M. 1969 (ND 1982/1980). Bd. 16 s. 9. Bd. 17 s. 203-205.

koncepcja triadycznej ontologii otrzyma miano „kosmoteandryzmu” i zajmie centralne miejsce w refleksji tegoż autora²³.

Intuicja kosmoteandryczna, której ostateczne źródło tkwi w doświadczeniu mistycznym²⁴, stanowi, zdaniem Panikkar, powszechny element ludzkiej kultury²⁵. Ujmuje ona rzeczywistość jako jedność trzech wymiarów: boskiego, ludzkiego i kosmicznego. Elementy te nie stanowią jednak oddzielonych od siebie rzeczywistości, lecz w każdym byciu są one obecne i wzajemnie powiązane²⁶. Żaden z nich nie może istnieć osobno. Wymiar boski stanowi o nieskończonej niewyczerpywalności wszelkiego bytu (*the infinite inexhaustibility of any real being*)²⁷. Wymiarem ludzkim nazywa Panikkar świadomość, gdyż wszelki byt zawiera się w wymiarze świadomości. Naturalnie nie w tym znaczeniu jakoby każdy byt był obdarzony świadomością – chodzi o prosty fakt, iż wszystko, co istnieje, może się stać treścią świadomości. Wymiar kosmiczny polega zaś na tym, iż wszelki byt włączony jest w konstytutywną relację do materii, energii, przestrzeni i czasu. Ową kosmoteandryczną triadę Panikkar odnosi nie tylko do chrześcijańskiej nauki o Trójcy Świętej, lecz również do dwóch pojęć Wedanty, a mianowicie do pojęcia *advaity* (nie-dwoistości) oraz do „hymnicznej formuły” (Michael von Brück)²⁸ *saccidânanda*, opisującej istotę Brahmana za pomocą triady: „prawdziwy byt – świadomość – rozkosz”. Kosmoteandryczną koncepcję rzeczywistości Panikkar dobrze streszcza następująca fragment *Les icones del misteri* (1998): „Istnieje radykalna relatywność

²³ Por. tenże. *The Cosmotheandric Experience. Emerging Religious Consciousness*. Maryknoll–New York 1993; tenże. *Das göttliche in Allem. Der Kern spiritueller Erfahrung*. Freiburg i. Br. 2000.

²⁴ PANIKKAR. *The Cosmotheandric Experience* s. 72.

²⁵ Tamże s. 55; tenże. *Das göttliche in Allem. Der Kern spiritueller Erfahrung* s. 74.

²⁶ Tenże. *Philosophy as Life-Style*. W: *Philosophes critiques d'eux-mêmes*. Hg. A. MERCIER, M. ŠVILAR. Bd. 4. Bern–Frankfurt a. M. – Las Vegas 1978 s. 206: „(...) there is no matter without spirit and no spirit without matter, no world without Man, no God without the Universe, etc. God, Man and World are three artificially substantivized forms of the three primordial adjectives which describe Reality”.

²⁷ PANIKKAR. *The Cosmotheandric Experience* s. 61.

²⁸ M. VON BRÜCK. *Einheit der Wirklichkeit. Gott, Gotteserfahrung und Meditation im hinduistisch-christlichen Dialog*. München 1987 s. 46n.

względnie relacjonalność, nieredukowalne wzajemne powiązanie między źródłem tego, co jest, a jego własną kipiącą dynamiką; Ojciec, Syn i Duch; Sat, Cit i Ananda – to, co boskie, ludzkie i kosmiczne; wolność, świadomość, materia – jakkolwiek opisywać ową triadę, z której składa się to, co rzeczywiste. Rzeczywistość jest trynitarna, nie dualistyczna, nie jest ani jednością, ani dwoistością (*weder eins noch zwei*). Jedynie wówczas, gdy zaneujemy dualność (*a-dvaita*), nie popadając przy tym w monizm, możemy świadomie zbliżyć się do rzeczywistości”²⁹.

Pozwala on stwierdzić, iż koncepcja *advaity* znajduje się na zgoła innej płaszczyźnie aniżeli poszczególne triady³⁰. Za jej pomocą Panikkar opisuje relację pomiędzy poszczególnymi członami triad. Przytoczone w tekście przykłady triadycznych struktur tworzą paralele, które nie harmonizują jednak ze sobą (jedyna przekonująca paralela: „to, co boskie, ludzkie i kosmiczne” – „wolność, świadomość, materia”). Ani bowiem trzy człony chrześcijańskiej doktryny trynitarniej, ani *saccidânanda* nie pozwalają się jednoznacznie przyporządkować kosmoteandrycznej triadzie „to, co boskie – to, co ludzkie – to, co kosmiczne”. Dotyczy to zwłaszcza ostatnich członów triad: „Duch”, *ânanda* (rozkosz, błogość), „materia”. Różnorodność tychże członów powoduje, iż w konsekwencji wewnątrz poszczególnych triad istnieją różne struktury i różne relacje między ich członami. Stąd interpretacja Trójcy Świętej i *saccidânanda* jako przejawów tej samej triadycznej struktury rzeczywistości nie jest przekonująca³¹.

²⁹ PANIKKAR. *Les icones del misteri. L'experiència de Déu*. Barcelona 1998. Cytuję według wydania niemieckiego: tenże. *Das göttliche in Allem. Der Kern spiritueller Erfahrung* s. 74. Dlatego też, powie Panikkar: „(...) die Trinität ist kein Monotheismus (das wäre Dokerismus) und ihr Gott ist keine Substanz (das wäre Tritheismus), auch kein universales Konzept (das wäre Atheismus)”. W: *Christophanie. Erfahrungen des Heiligen als Erscheinung Christi*. Freiburg i. Br. 2006 s. 33.

³⁰ HÜTTENHOFF. *Die Trinitätslehre als Rahmentheorie der Religionstheologie?* s. 74.

³¹ R. von Sinner zarzuca Panikkarowi, iż nie uwzględnia on w wystarczający sposób Trójcy ekonomicznej (R. VON SINNER. *Reden von dreieinigem Gott in Brasilien und Indien. Grundzügen einer ökumenischen Hermeneutik im Dialog mit Leonardo Boff und Raimon Panikkar*. Tübingen 2003 s. 296). „Damit wird die Trinität (...) für den Dialog mit den Religionen verwendbar, entfernt sich aber von dem, was Schrift und Tradition von Gott Vater, Gott dem Sohn und Gott dem Heiligen Geist

Francis X. D'Sa, jezuita, rozróżnia trzy etapy rozwoju rozumienia Trójcy Świętej przez Panikkara. Etap trzeci, najbardziej dojrzały, ujawnił się – jego zdaniem – w książce *The Fullness of Man* (2004)³², w której dochodzi do syntezy czy też „stopienia” chrześcijańskiej teologii trynitarniej z kosmoteandryczną wizją rzeczywistości. Jednak również tutaj, jak pokazuje X. D'Sa, wzajemne przyporządkowanie dogmatu trynitarnego do kosmoteandrycznej *trias* nie przekonuje. Osiągnięciem zaprezentowanego tutaj ujęcia jest niewątpliwie pokazanie, w jaki sposób dane jest człowiekowi uczestniczenie w trynitarnym życiu Boga. Koncepcja ta opiera się jednak (mimo swego międzyreligijnego rozmachu) bardziej na chrześcijańskiej teologii Trójcy Świętej i chrystologii aniżeli na kosmoteandrycznej strukturze rzeczywistości.

Wydaje się, iż mamy tu do czynienia z typowymi trudnościami, z którymi borykają się różnego rodzaju triadyczne ontologie usiłujące przyporządkować wszelkie triadyczne struktury, odkrywane w otaczającej nas rzeczywistości, jednej triadycznej prastrukturze, której miałyby być przejawem. Przykładem może być lista, którą Scholl umieszcza na końcu swej książki *Das Geheimnis der Drei*. Ma ona na celu wskazanie na „(...) niektóre skojarzenia, które w jakiś sposób odpowiadają Tajemnicy Trzech oraz dogmatowi Trójcy Świętej”³³. Scholl wymienia m.in. następujące triady: „matka – córka – miłość”, „góra – dół – pomiędzy”, „(...) sprawiedliwość – pokój – utrzymywanie stworzenia w istnieniu” oraz „morze – odpływ – przypływ”³⁴. Trudno nie dostrzec aprioryczności i wzajemnej nieodpowiedniości tych zestawień.

gesagt haben, indem eine – in Schrift und Tradition durchaus vorhandene – mystische Traditionslinie im Dialog mit anderen Religionen radikalisiert wird” (tamże s. 324n).

³² F. X. D'SA. *Der trinitarische Ansatz von Raimon Panikkar*. W: *Gottesdenken in interreligiöser Perspektive. Raimon Panikkars Trinitätstheologie in der Diskussion*. Hg. B. NITSCHKE s. 230n. X. D'Sa powołuje się na: R. PANIKKAR. *The Fullness of Man*. Maryknoll 1994 (*Faith Meets Faith Series*). Oryginał: *La pienezza dall'uomo. Una cristofania*. Mailand 1994.

³³ SCHOLL. *Das Geheimnis der Drei. Kleine Kulturgeschichte der Trinität* s. 199.

³⁴ Tamże.

Podsumowując: teza o triadycznej prastrukturze rzeczywistości mogłaby być przekonująca jedynie wówczas, gdy poszczególne triady, mające być jej przejawami, dałyby się rzeczywiście sparalelizować. Aby mogło to jednak nastąpić, muszą one wykazać się pewnymi, wykraczającymi poza formalną wspólnotę cyfry „trzy”, analogiami – i to nie tylko w odniesieniu do poszczególnych członów triad, lecz również ze względu na wzajemne relacje między tymi członami. W przeciwnym razie triadyczna ontologia rzeczywistości będzie jedynie dowolną „grą fantazji”³⁵, która w żadnym wypadku nie nadaje się do tego, by stanowić „teorię ramową” dla chrześcijańskiej teologii religii.

III. TEOLOGIA RELIGII W RAMACH TRIADYCZNEJ TEORII MANIFESTACJI OSTATECZNEJ RZECZYWISTOŚCI I RELIGIJNEJ ŚWIADOMOŚCI

By uzasadnić konieczność wiary trynitarnej, teologia chrześcijańska często odwołuje się do kategorii objawienia. Objawienie jest możliwe, jeśli Bóg jest wspólnotą Osób. Jedynie wówczas, jeśli wewnętrzne życie Boga polega na wzajemnej komunikacji, możliwe jest także Jego komunikowanie się na zewnątrz. Inaczej mówiąc: Trójca immanentna uzasadnia i czyni dopiero możliwą Trójcę ekonomiczną. Klasycznym przykładem takiej argumentacji jest teologia trynitarza Karla Bartha. W pierwszej części *Kirchliche Dogmatik*³⁶ interpretuje on objawienie Boże za pomocą pojęcia samo-objawienia. Objawienie jako samo-objawienie się Boga swojemu stworzeniu jest możliwe i rzeczywiste jedynie wówczas, jeśli:

- 1) Boga Ojca będzie się rozumieć jako źródło Objawienia (Objawiciel),
- 2) Boga Syna jako obiektywną rzeczywistość i możliwość Objawienia (objawienie w ścisłym sensie),
- 3) oraz Boga Ducha jako subiektywną rzeczywistość i możliwość objawienia (bycie objawionym).

³⁵ HÜTTENHOFF. *Die Trinitätslehre als Rahmentheorie der Religionstheologie?* s. 76.

³⁶ K. BARTH. *Kirchliche Dogmatik*. Zürich 1964. Bd. I/1 s. 311-404; por. tenże. *Kirchliche Dogmatik*. Zürich 1960. Bd. I/2 s. 1-49, 222-304.

Dopiero dzięki Duchowi Świętemu obiektywne objawienie w Jezusie Chrystusie staje się dla człowieka rozpoznawalne jako objawienie Boże.

Gäde, Barth oraz Bernhardt przenoszą trynitarną strukturę objawienia chrześcijańskiego na każdy sposób manifestowania się Boga (Absolutu) w historii oraz na świadomość religijną człowieka w ogólności³⁷.

Gäde uważa, że wszystkie religie, a zwłaszcza tzw. religie objawione (judaizm, chrześcijaństwo i islam), odwołują się do tak czy inaczej rozumianego objawienia. Pragną one być świadectwem pozytywnej odpowiedzi człowieka na usłyszane słowo Boże. Roszczenie to domaga się jednak uzasadnienia³⁸. Pojęcie „objawienie” (podobnie jak pojęcie „słowo Boże”) zakłada bowiem, iż możliwe jest realne odniesienie Boga (Absolutu, ostatecznej Rzeczywistości) do świata. Jednak podczas gdy relacja świata do Boga jest mniej lub bardziej oczywista, relacja odwrotna, czyli Boga do świata, jest problematyczna. Nie wiadomo bowiem, w jaki sposób Bóg mógłby odnosić się do świata, nie tracąc przy tym nic ze swojej transcendencji, tzn. nie stając się częścią świata, jego przedłużeniem³⁹. Na tym właśnie polega główny problem religii: nie są one w stanie uczynić zrozumiałym, w jaki

³⁷ G. GÄDE. *Viele Religionen – ein Wort Gottes. Einspruch gegen John Hicks pluralistische Religionstheologie*. Gütersloh 1998; tenże. *Christus in den Religionen. Der christliche Glaube und die Wahrheit der Religionen*. Paderborn 2003; H.-M. BARTH. *Dogmatik. Evangelischer Glaube im Kontext der Weltreligionen. Ein Lehrbuch*. Gütersloh 2001 s. 335-339; BERNHARDT. *Trinitätstheologie als Matrix einer Theologie der Religionen*; tenże. *Protestantische Religionstheologie auf trinitätstheologischem Grund*; tenże. *Ende des Dialogs? Die Begegnung der Religionen und ihre theologische Reflexion* s. 219-225.

³⁸ G. GÄDE. *Offenbarung in den Religionen? Anselmianische Überlegungen zum Dialog mit den Religionen*. W: MThZ 45:1994 s. 11-24.

³⁹ Tenże. *Christus in den Religionen* s. 103: „Denn wie soll man dem Anspruch einer Religion, eine göttliche Offenbarung zu besitzen, Glaube schenken können? Und wie kann man gegen mehreren Offenbarungsansprüchen unterscheiden, welcher von ihnen Glauben verdient und welcher nicht? Das Problem liegt im Offenbarungsbegriff selbst. Offenbarung meint, dass Gott der Welt etwas mitteilt. Aber wie soll man sich eine solche Mitteilung Gottes vorstellen, ohne Gott dabei als Verlängerung der Gesamtwirklichkeit und damit als Teil des Weltganzen misszuverstehen? Und wie soll man sich überhaupt ein Sprechen Gottes zum Menschen vorstellen?” „Ein Bezogensein Gottes auf die Welt würde Gott von der Welt abhängig sein lassen. Gott und Welt wären dann zusammen mehr als Gott allein” (tamże s. 107).

sposób zakładane przez nie pojęcie Boga da się pogodzić z pojęciem objawienia, na które się powołują⁴⁰.

Aby rozwiązać ów problem, Gäde odwołuje się do teologii trynitarnej. Twierdzenie o odniesieniu Boga do świata może być utrzymane bez popadania w sprzeczność jedynie wówczas, jeśli odniesienie to istniało już uprzednio, „przed założeniem świata” (por. Ef 1, 4), jako relacja Boga do Boga. „Bez trynitarnego rozumienia Boga mowa o Słowie Bożym pozostaje niezrozumiała i w najwyższym stopniu problematyczna”⁴¹. W tej perspektywie należy też postrzegać relację chrześcijaństwa do innych religii. Specyfikę chrześcijaństwa stanowi to, że inaczej – zdaniem Gäde, w sposób bardziej przekonujący – podchodzi ono do powyższego problemu. Nie oznacza to jednak, że inne religie pozostają bez znaczenia. Ich prawomocność tkwi w samej prawdzie chrześcijańskiego Objawienia. Jeśli bowiem w religii mamy do czynienia z relacją Boga do człowieka (i odwrotnie), to chrześcijaństwo przedstawia swego rodzaju paradygmat, w ramach którego dopiero staje się jasne, w jaki sposób relacja ta jest w ogóle możliwa i jak realizuje się ona w historii. Chrześcijaństwo więc nie tylko nie sprzeciwia się religiom, lecz stanowi ich apologię; ukazuje, w jaki sposób zawarte w nich roszczenie może (choć wcale nie musi!) być prawdziwe, a przez to również zbawczoskuteczne⁴².

Według Bartha, myślenie trynitarne pozwala uświadomić sobie, że dla relacji pomiędzy Absolutem a tym, co relatywne, konstytutywne są trzy momenty: 1) sam Absolut, 2) Absolut w postaci tego, co rela-

⁴⁰ Tamże s. 105.

⁴¹ Tamże s. 109.

⁴² Tamże s. 173: *„Die Religionen können nicht verständlich machen, wie denn die göttliche Wirklichkeit bezogen auf die Welt gedacht werden kann, ohne ihre Göttlichkeit damit wieder zu leugnen. (...) Im Unterschied dazu vermag die christliche Botschaft tatsächlich verständlich zu machen, wie Gemeinschaft des Menschen mit Gott, also das Heil, von dem alle Religionen sprächen, verstehbar wird und nicht in selbst widersprüchlich wird. (...) Damit aber erfüllt sie einen Dienst an allen Religionen. Sie macht deren Heilsverheißungen als einlösbar verständlich und universal verkündbar. Sie bringt auf diese Weise deren Wahrheit ans Licht. Dadurch – und das muss unbedingt beachtet werden – macht sie sie nicht erst wahr, sondern sie offenbart, das deren schon immer bestehender Wahrheitsanspruch zu Recht besteht und man sich ihnen anvertrauen kann”*.

tywne, 3) inspiracja; Absolut w postaci tego, co relatywne, jako Absolut, który domaga się rozpoznania⁴³. W odniesieniu do chrześcijańskiego wyznania wiary znaczy to: Bóg, Absolut, „Ojciec”, pozwala poznać się pod osłoną tego, co relatywne, jako „Syn”. Poznanie to może zaś dojść do skutku jedynie dzięki działaniu, które umożliwia taką identyfikację Absolutu z relatywnością – dzięki „Duchowi”. Mówiąc językiem klasycznej teologii: Bóg Ojciec może zostać poznany jedynie przez Syna w Duchu Świętym⁴⁴. Ta podstawowa struktura poznania Boga (Absolutu) rozpoznawalna jest, zdaniem Bartha, we wszystkich religiach. Judaizm np. czyni rozróżnienie między Bogiem, Szechina a Duchem; islam między Allachem, Koranem a Mahometem. W religiach hinduistycznych obecne jest rozróżnienie między *brahmanem* a jego manifestacjami w postaci awatarów, zaś w buddyzmie mahajany rozróżnia się między nirwaną a bodhisattwami. Z punktu widzenia chrześcijańskiej dogmatyki trynitarnie wyznane wiary przedstawia się jako wewnętrznie zróżnicowany model strukturalny, pozwalający określić relację między tym, co absolutne, a tym, co relatywne, gdziekolwiek tylko taka relacja występuje. Model ten nie jest oczywiście oparty na jakiejś fenomenologicznej obserwacji ani na metafizycznej spekulacji, ale ma swoje źródło w rozpoznaniu Jezusa jako Chrystusa i uznaniu w Nim prawdziwego Syna Bożego⁴⁵.

Koncepcja ta, jakkolwiek bardziej przekonująca od koncepcji Panikara, nie jest wolna od trudności. Jeśli bowiem przyjąć – jak zauważa Michael Hüttenhoff⁴⁶ – poprawność tezy, iż struktura ludzkiej świadomości ma

⁴³ BARTH. *Dogmatik. Evangelischer Glaube im Kontext der Weltreligionen. Ein Lehrbuch* s. 337.

⁴⁴ Tamże s. 337n.

⁴⁵ Tamże s. 338. Podobnie uważa Bernhardt: „*Dieser aus christlicher Perspektive entworfene Strukturschema stellt keine traditionsübergreifende Metatheorie dar, die sich VertreterInnen anderer Religionen zu eigen machen sollten, sondern ein aus spezifisch christlichen Überlieferungen geformtes Konzept, das vom Fokus der Gotteoffenbarung in Jesus Christus aus die universale Vergegenwärtigung des göttlichen Seinsgrundes in der ganzen Schöpfung erfasst und diese Allgegenwart noch einmal vom Seinsgrund selbst zu unterscheiden vermag*” (*Protestantische Religionstheologie auf trinitätstheologischem Grund* s. 119).

⁴⁶ POR. HÜTTENHOFF. *Die Trinitätslehre als Rahmentheorie der Religionstheologie?* s. 77.

charakter triadyczny, to czy można stąd wnioskować, że ostateczna Rzeczywistość (Absolut) musi zawierać w sobie trzy sposoby istnienia, względnie trzy boskie „osoby”? Pierwszy z nich byłby źródłem manifestacji Absolutu, dzięki drugiemu miałby ów Absolut być obecny w tym, co relatywne, tak że możliwe byłoby jego rozpoznanie, zaś trzeci sposób miałby spełniać ową możliwość poznawczą. Czy jednak wnioskowanie takie ma charakter koniecznościowy? Z całą pewnością można powiedzieć, iż objawienie się Absolutu jest złożonym procesem, w którym Absolut odnosi się do tego, co relatywne, na co najmniej trzy sposoby. Dalej można stwierdzić, że skoro tak się dzieje, to Absolut musi posiadać ontologiczną możliwość takiego właśnie działania. Nie można jednak stąd wnioskować, czym jest Absolut sam w sobie, określając jego wewnętrzną strukturę. Sposób działania Absolutu nie pozwala określić Jego istoty, lecz jedynie wskazuje na ontyczne możliwości Jego działania. Tylko jeśli uprzednio założy się trynitarną koncepcję Boga, można interpretować trzy wspomniane sposoby odnoszenia się Absolutu do tego, co relatywne, z perspektywy trzech sposobów boskiego istnienia czy też trzech Bożych Osób ⁴⁷.

IV. TEOLOGIA RELIGII W RAMACH TRYNITARNEGO MODELU INTEGRACYJNEGO

Teologia chrześcijańska dostrzega pewien związek pomiędzy różnymi sposobami działania Boga w świecie a rozróżnieniami w samym Bogu. Owo przyporządkowanie zostało, co prawda, zrelatywizowane poprzez zasadę *Opera trinitatis ad extra indivisa sunt* (działania Trójcy na zewnątrz

⁴⁷ Por. tamże. W ten sposób Hüttenhoff kwestionuje jednak jedną z podstawowych zasad klasycznej metafizyki, która głosi, iż każdy byt działa zgodnie ze swoją naturą. Zakwestionowanie możliwości poznania natury Boga ze sposobu Jego działania to przedłużenie tradycji nominalistycznej, która ma swoje źródło w radykalnym oddzieleniu Boga od świata, Stwórcy od stworzenia. Jeśli jednak między Stwórcą a stworzeniem nie ma żadnego powiązania, jeśli istota Boga jest całkowicie niepoznawalna, to nie można również powiedzieć, że Bóg jest dobry, że kocha swoje stworzenie i pragnie jego szczęścia. Jeśli zaś Bóg nam się takim objawia, to jest to jedynie „ontyczna możliwość Jego działania”, bynajmniej nie jedyna.

są niepodzielne)⁴⁸, jednak nie zostało zniesione, gdyż zasadę tę uzupełnia dopowiedzenie: *servato discrimine et ordine personarum* (przy zachowaniu różnicy i porządku Osób)⁴⁹. W tym kontekście ważne są dwa pojęcia, które należy rozgraniczyć: pojęcie *propriacji* oraz *appropriacji*⁵⁰.

Dzięki właściwym sobie *propriacjom*, właściwościom (*ιδιώματα ύποστατικά; proprietates personales*) Osoby Trójcy odróżniają się od siebie⁵¹. Takimi *propriacjami* są: ojcostwo, synostwo oraz bycie tchnionym. Różnica pomiędzy wschodnią a zachodnią teologią Trójcy Świętej uwidacznia się w roli, jaką przypisuje się *propriacji* bezpoczątkowości (*ἀγεννησία; innascibilitas*) Ojca⁵², ponieważ Wschód widzi w Ojcu niemające początku praźródło trynitarnego bytu Bożego i wszelkich stworzeń, uznaje ową pozabawioną wszelkiego początku źródłowość za decydującą *proprietatem* Ojca. Natomiast łacińska tradycja Zachodu uznaje, iż bezpoczątkowość wprawdzie stanowi *propriację* Ojca, ale nie w sensie *proprietatis personalis* (*propriacja* stanowiąca o osobie, tworząca osobę – ojcostwo Ojca, synostwo Syna, bycie tchnionym Ducha), lecz jako *proprietatem personarum* (*propriacja* wskazująca na różnicę osób – niezrodzoność Ojca, zrodzoność Syna, aktywne pochodzenie Ducha od Ojca i Syna). Różnica ta wypływa stąd, iż na Zachodzie osobę wiązano zwykle z relacją, która tę osobę konstytuuje i jednocześnie odróżnia od innych osób. Tymczasem bezpoczątkowość czy też źródłowość zakłada negację wszelkiej relacjonalności i dlatego nie może stanowić tworzącej osobę *propriacji*. W przeciwieństwie do tego Wschód widzi w bezpoczątkowości Ojca podstawę całej teologii trynitarniej, pragnąc

⁴⁸ Zdaniem K. Bartha (*Kirchliche Dogmatik*. Bd. I/1 s. 395), zasada ta – wprawdzie nie dosłownie, ale co do treści – po raz pierwszy została wyraźnie sformułowana przez św. Augustyna. Por. św. AUGUSTYN. *De trinitate* I. 4. 7. W: *Corpus Christianorum. Series Latina*. T. 50 s. 36.

⁴⁹ O. WEBER. *Grundlagen der Dogmatik*. Bd. 1. Neukirchen 1959 s. 435.

⁵⁰ Por. G. L. MÜLLER. *Katholische Dogmatik. Für Studium und Praxis der Theologie*. Freiburg i. Br. 1995 s. 456n; W. KASPER. *Der Gott Jesu Christi*. Mainz 1995 s. 343n.

⁵¹ J. VON DAMASCUS. *De fide orthodoxa* I. 8. *Die Schriften des Johannes von Damaskus*. Hg. B. KOTTER. Bd. 2. Berlin 1973 s. 18-31; TOMASZ Z AKWINU. *Summa theologiae* I. q. 40. a. 1-4; q. 41 a. 1-6.

⁵² Por. KASPER. *Der Gott Jesu Christi* s. 344.

w ten sposób podkreślić, iż Bóg w niezgłębionej tajemnicy swojej miłości jest czystym początkiem, prazródłem, które od niczego i od nikogo nic nie przyjmuje, a które samo jest czystym darem i dawananiem.

Odropriacji należy odróżnić *appropriacje*, czyli własności i działania, jakie przysługują wszystkim Osobom Trójcy na podstawie ich wspólnej natury, które jednak – jako że wykazują one pewne pokrewieństwo z poszczególnymi *propriacjami* – w sposób szczególny przypisywane są jednej Osobie⁵³. Zwykle przypisuje się Ojcu stworzenie, Synowi odkupienie, Duchowi uświęcanie⁵⁴. Celem *appropriacji* jest unaocznienie *propriacji* oraz różnic osobowych w samym Bogu. Warto również zauważyć, iż bez nauki o *appropriacjach* wspomniany aksjomat *Opera trinitatis ad extra indivisa sunt* wykluczałby możliwość orzekania o Trójcy immanentnej na podstawie Trójcy ekonomicznej.

Posłużenie się teologią trynitarną jako modelem integracyjnym dla teologii religii opiera się na założeniu, iż da się wykazać pewne podobieństwa między właściwościami poszczególnych Osób Trójcy a różnymi wyobrażeniami i koncepcjami ostatecznej Rzeczywistości, jak i między działaniami właściwymi poszczególnym Osobom a różnymi sposobami ujęć relacji tego, co absolutne, do tego, co relatywne, jakie spotykamy w różnych religiach. Podobieństwa te mają umożliwić sprowadzenie różnych sposobów doświadczania i opisywania ostatecznej Rzeczywistości do poszczególnych aspektów Trójjedynego bytu Boga, a tym samym doprowadzić do zintegrowania religijnych różnic przy jednoczesnym zachowaniu odmienności i tożsamości poszczególnych religii.

Warto zauważyć, iż model ten mógłby znaleźć zastosowanie także w ramach pluralistycznej teologii religii. Trzeba by jednak przyjąć, że istnieje przynajmniej jeszcze jedna religia, oprócz chrześcijaństwa, która również dysponowałaby modelem trynitarnym – wraz z przysługującą mu równowartościową funkcją integracyjną⁵⁵ – albo też uznać, iż ram integracyjnych

⁵³ TOMASZ Z AKWINU. *De veritate* q. 7. a. 3; tenże. *Summa theologiae* I. q. 39. a. 7.

⁵⁴ Wcielenie natomiast można przypisać jedynie Synowi, co nie wyklucza współdziałania innych Osób Boskich w inkarnacyjnym dziele Syna (por. Łk 1, 35; J 8, 29; Ga 4, 4).

⁵⁵ Por. P. SCHMIDT-LEUKEL. *Gott ohne Grenzen. Eine christliche und pluralistische Theologie der Religionen*. Gütersloh 2005 s. 301.

różnorodnych doświadczeń religijnych nie stanowi taka czy inna koncepcja trynitarna, ale pewna ogólna, uprzednia względem tychże koncepcji, triadyczna ontologia. Trudności związane z wypracowaniem takiej ontologii już zostały przedstawione w referacie.

Przedstawicielem trynitarnego modelu integracyjnego w ramach pluralistycznej teologii religii jest przede wszystkim R. Panikkar⁵⁶. John Hick wskazuje na różnego rodzaju triadyczne modele, które mogłyby służyć jako pomoc dla wyjaśnienia religijnego pluralizmu. Jako przykład podaje modalistyczną koncepcję Trójcy w chrześcijaństwie oraz naukę o trzech ciałach Buddy (*trikâya*) w buddyzmie mahajany⁵⁷. Według Perry'ego Schmidta-Leukela, doktrynę trynitarną można interpretować jako symboliczny wyraz trzech różnych, ale przynależnych do siebie sposobów doświadczania Transcendencji oraz jako wskazówkę odsyłającą do triadycznej struktury zbawczego poznania ostatecznej Rzeczywistości⁵⁸. Jednak zarówno u Hicka, jak i u Schmidta-Leukela teologia trynitarna nie odgrywa większej roli w zaprezentowanych przez nich koncepcjach teologii religii.

Teologia trynitarna znajduje zastosowanie przede wszystkim w ramach ujęć inkluzywistycznych. Gdy chodzi o omawiany model integracyjny, jest on reprezentowany zwłaszcza przez takich teologów, jak: Greshake⁵⁹, Barth⁶⁰, Heim⁶¹ oraz Kessler⁶². Ze względu na ograniczone ramy niniej-

⁵⁶ PANIKKAR. *The Trinity and Word Religions. Icon – Person – Mystery*.

⁵⁷ J. HICK. *An Interpretation of Religion. Human Responses to the Transcendent*. Houndmills 1991 s. 270-275.

⁵⁸ SCHMIDT-LEUKEL. *Gott ohne Grenzen. Eine christliche und pluralistische Theologie der Religionen* s. 296-301.

⁵⁹ GRESHAKE. *Der Dreieine Gott. Eine trinitarische Theologie* s. 499-522; tenże. *An den drei-einen Gott glauben. Ein Schlüssel zum Verstehen*. Freiburg i. Br. 1996 s. 103-115 (wyd. pol.: tenże. *Wierzę w Boga trójjedynego. Klucz do zrozumienia Trójcy Świętej*. Kraków 2001 s. 89-99).

⁶⁰ BARTH. *Dogmatik. Evangelischer Glaube im Kontext der Weltreligionen. Ein Lehrbuch* s. 155-157.

⁶¹ HEIM. *The Depth of the Riches. A Trinitarian Theology of Religious Ends*.

⁶² H. KESSLER. *Religiöse Grunderfahrungen und der Glaube an den dreieinen Gott. Trinität in interreligiöser Perspektive*. Wersja oryg.: tenże. *Trinität in interreligiöser Perspektive. Zu möglichen Veränderungen einer christlichen Grundfigur. W: Gottesdenken in interreligiöser Perspektive. Raimon Panikkars Trinitätstheologie in der Diskussion*. Hg. B. NITSCHKE s. 274-300.

szezo opracowania przedstawione zostanie jedynie stanowisko pierwszego z nich.

Greshake uważa, że wzajemne relacje między religiami mogą znaleźć w chrześcijańskiej teologii trynitarniej pewną „teorię bazową” (*Basistheorie*)⁶³, służącą wzajemnemu zrozumieniu się i dialogicznemu zbliżeniu. Nie oznacza to jednak, iż we wszystkich religiach istnieje „prafenomen” struktur trynitarnych, na podstawie którego wielość religii mogłaby znaleźć jakąś jedność. Chodzi jedynie o to, że „(...) wychodząc od wiary w Trójcę, rozmaite doświadczenia religijne i podstawowe koncepcje Boga mogą się stać bardziej wiarygodne i otrzymać trynitarną interpretację. A konkretnie odrębność Ojca, Syna i Ducha Świętego w trynitarnym życiu Boga – tak jak je rozumie wiara chrześcijańska – ma zaskakujące odpowiedniki w podstawowych typach obrazu Boga w wielkich religiach świata”⁶⁴.

Pierwszy „typ podstawowy” (*Grundtyp*) przedstawia Boga jako absolutną tajemnicę, która wymyka się ludzkiemu poznaniu oraz wszelkim próbom pojęciowej konceptualizacji. Bóg jest kimś „całkowicie innym”, nieskończonym, „bezimiennym”. Można wręcz powiedzieć: Bóg nie jest, nie ma żadnego „Ja”, nie posiada żadnej *ex-sistenstia*, nawet bytu. Skoro bowiem jest On źródłem wszelkiego bytu, On sam nie może nim być. W tym sensie jest On „Nicością”, „Ponad-bytem” – rzeczywistością, której nie można określić żadnymi pojęciowymi przybliżeniami lub analogiami, ponieważ nie poddaje się ona żadnym obiektywizacjom, wyobrażeniom i twierdzeniom. Dlatego też najbardziej odpowiednią postawą człowieka wobec Boga jest milczenie⁶⁵. Tego typu postawę religijną można spotkać we wszystkich tzw. religiach apofatycznych, według których Bóg znajduje się w tak absolutnej transcendencji, że można mówić o Nim jedynie w formie negatywnej.

⁶³ GRESHAKE. *Der Dreieine Gott. Eine trinitarische Theologie* s. 405.

⁶⁴ Tenże. *Wierzę w Boga trójjedynego. Klucz do zrozumienia Trójcy Świętej* s. 90. Greshake w swej koncepcji nawiązuje bezpośrednio do teologii trynitarniej R. Panikkara, jaką ten przedstawił w przywołanej już książce *The Trinity and Word Religions. Icon – Person – Mystery* (wyd. niem.: R. PANIKKAR. *Trinität. Über das Zentrum menschlicher Erfahrung*. München 1993). Liczne przypisy i odwołania do tego dzieła pozwalają w sposób jednoznaczny widzieć w nim główną inspirację poglądów niemieckiego teologa.

⁶⁵ Por. GRESHAKE. *Der Dreieine Gott. Eine trinitarische Theologie* s. 507.

W tym kontekście można wymienić buddyjskie doświadczenie *nirvāna* i *śūnyatā* (pustka) oraz spotykane niemal we wszystkich religiach specyficzne doświadczenie mistyczne, zgodnie z którym ostatnim słowem o Bogu jest konieczność milczenia na Jego temat⁶⁶. Chrześcijańska nauka o Trójcy Świętej tematyzuje tutaj tajemnicę Ojca. Ojciec jest nieskończenie odległym od nas praźródłem nie tylko wszystkich stworzeń, ale także trynitarnego Bytu Bożego. Jest On „niepojętą, przepastną tajemnicą dawania siebie”⁶⁷. W tym też znaczeniu jest On „milczeniem”⁶⁸.

Drugi „typ podstawowy” ujmuje Boga jako wychodzącego z otchłani swojego Boskiego milczenia i przemawiającego do człowieka. Jest On kimś, „(...) z kim można mówić, rozpocząć dialog, nawiązać łączność (...); jest Boskim «Ty», które jest w relacji, albo lepiej: jest relacją do człowieka i jednym z biegunów całej jego egzystencji”⁶⁹. Ten typ obrazu Boga związany jest z teizmem, a jego różniące się między sobą realizacje można znaleźć np. w judaizmie, chrześcijaństwie i islamie. Podstawową intencją tego typu jest nawiązanie „osobistych relacji” z Bogiem i zdążanie do wyznaczonego przez Niego celu. Chrześcijańska teologia Trójcy tematyzuje tutaj Osobę Syna⁷⁰.

Trzeci „typ podstawowy” widzi w Bogu „wnętrze całego bytu”⁷¹. Przez „wnętrze” nie należy jednak rozumieć zwykłej „immanencji” (jako drugiego bieguna „transcendencji”), ale ową najgłębszą całość, w której Bóg i kosmos,

⁶⁶ Por. tamże.

⁶⁷ GRESHAKE. *Wierzę w Boga trójjedynego. Klucz do zrozumienia Trójcy Świętej* s. 35.

⁶⁸ Jak zauważa Greshake, w rozwoju chrześcijańskiej doktryny trynitarniej termin „milczenie” nie odgrywał, co prawda, roli decydującej, zwłaszcza że posługiwali się nim często starożytni gnostycy. Niemniej św. Ignacy z Antiochii powiada, iż Syn, Słowo Boga, „wyszedł z milczenia” (*List do Magnezjan* 8, 2). Nie można również pominąć faktu, że wielka teologia chrześcijańska zawsze określała się mianem *theologia negativa*, której zasadą był milczący dystans, a ostatnim słowem milczenie (tenże. *Wierzę w Boga trójjedynego. Klucz do zrozumienia Trójcy Świętej* s. 91; por. tenże. *Der Dreieine Gott. Eine trinitarische Theologie* s. 507).

⁶⁹ PANIKKAR. *Trinität. Über das Zentrum menschlicher Erfahrung* s. 81.

⁷⁰ GRESHAKE. *Wierzę w Boga trójjedynego. Klucz do zrozumienia Trójcy Świętej* s. 92n.

⁷¹ Tamże s. 93.

a więc wszystko, stanowią jedno (tzw. doświadczenie *advaity* w hinduizmie). „Bóg jest głębokim, wewnętrznym sercem wszelkiego bytu, owym «punktem», w którym przewyciężone i zapoznane zostają wszystkie partykularyzmy, różnice i «samoistności»⁷². Taki obraz Boga właściwy jest przede wszystkim religiom azjatyckim, a zwłaszcza niektórym formom hinduizmu (*Upaniszady*). Ponadto ślady takiego rozumienia Boga można znaleźć w niektórych formach mistyki (Mistrz Eckhart), zwłaszcza tam, gdzie decydującą rolę odgrywa nie dialog z Bogiem, lecz „świadomość” zanurzenia się w niezmierzonej głębi Absolutu, przebywania w Nim, a nawet zatracenia się⁷³. Z chrześcijańskiego punktu widzenia można dopatrzeć się tutaj pewnej analogii do tajemnicy Ducha Świętego. Jest On tym, który stwarza więź między Ojcem i Synem oraz Bogiem i stworzeniem; jest On jednością wszelkich różnic. Jeśli Ojciec jest Źródłem, a Syn wypływającym z niego Strumieniem, „(...) to Duch jest, by tak rzec, ostatecznym kresem, bezmiernym oceanem, w którym rzeka życia Bożego osiąga swoją kompletną doskonałość, wycisza się i dopełnia (*plenitudo et pelagus totius divinitatis*) (...). Do Ducha nie można mieć żadnej «osobowej relacji» (...). Do Ducha nie można się modlić, tak jakby stanowił On jakiś zewnętrzny względem naszej modlitwy przedmiot. Z Duchem możliwe jest tylko jakieś bezrelacyjne zjednoczenie. Modlić się można jedynie w Duchu, kiedy za pośrednictwem Syna zwracamy się do Ojca. Jest On raczej tym Duchem, który się w nas modli. Kiedy wchodzimy na drogę Ducha, możemy dotrzeć jedynie do poza-ontycznego podłoża wszystkich rzeczy. Ale podłożu bytu nie jest bytem. Kontemplacja w Duchu pozbawiona jest wszelkich intelektualnych treści⁷⁴.

Omówione trzy podstawowe typy doświadczenia religijnego i religijności są ściśle związane ze specyficznymi właściwościami trzech Osób Trójcy Świętej i dlatego znajdują one swoje uzasadnienie w ramach chrześ-

⁷² Tamże. Heinrichs powie w tym kontekście: „Ostateczną rzeczywistością jest nie wspólnota z innymi ludźmi czy osobowym Bogiem, lecz świadomość tożsamości jednostki z całością bytu, *âtma z brahma*” (*Christliche Offenbarung und religiöse Erfahrung im Dialog*. Paderborn 1984 s. 52).

⁷³ GRESHAKE. *Wierzę w Boga trójjedynego. Klucz do zrozumienia Trójcy Świętej* s. 94.

⁷⁴ PANIKKAR. *Trinität. Über das Zentrum menschlicher Erfahrung* s. 92n.

cijańskiego wyznania wiary. Jeśli każdy z tych typów będzie rozumiany w znaczeniu wyłącznym i absolutnym, tzn. jeśli wyłączy się go z kontekstu trynitarnego, wówczas ukazują się jego jednostronności, zacieśnienia i zagrożenia⁷⁵. W tym właśnie momencie przychodzi z pomocą teologia trynitarna, zapraszając do dokonania syntezy⁷⁶. Kluczem do takiej syntezy może być, zdaniem Panikkara (którego cytuje Greshake), trynitarna formuła zawarta w Liście do Efezjan: „Jeden jest Bóg, który [jest i działa] ponad wszystkimi, przez wszystkich i we wszystkich” (4, 6). Panikkar widzi to w następujący sposób: „*Epi pantôn*: ponad wszystkimi, *super omnes*, Pierwsze Źródło bytu, które nie jest bytem, ponieważ w przeciwnym razie zakładałoby się, że to Źródło jest bytem, a nie jego źródłem – to najwyższe Ja.

Dia pantôn: przez wszystkich, *per omnia* – Syn, Byt i Chrystus, przez którego i dla którego wszystko zostało stworzone, przy czym wszystko, co istnieje, ma udział w Jego bycie – to Ty, które jest ciągle jeszcze rozproszone w wielości ty wszechświata.

En pâsin: we wszystkich, *in omnibus*, Duch, immanencja Boża i – w dynamice czystego Aktu – cel ostateczny (miejsce powrotu) bytów. Z tej racji byt i wszystkie konkretne rzeczy istnieją tylko w takiej mierze, w jakiej wychodzą ze Źródła i kontynuują istnienie w Duchu – to My, ponieważ łączy nas wszystkich w zespolonej wspólnotcie tej doskonałej rzeczywistości”⁷⁷.

Greshake uważa, że taka trynitarna synteza nie musi oznaczać synkretyzmu polegającego na dowolnym zestawieniu różnych obrazów Boga czy dróg prowadzących do Niego. Należy raczej widzieć w niej zaproszenie do spojrzenia na Absolut z trojakiej perspektywy i do otworzenia się na religijne doświadczenia ludzkości w trzech odmiennych wymiarach, tym bar-

⁷⁵ Na temat zagrożeń związanych z poszczególnymi typami doświadczeń religijnych i charakterystycznych dla nich obrazów Boga zob. GRESHAKE. *Wierzę w Boga trójjedynego. Klucz do zrozumienia Trójcy Świętej* s. 92-95; tenże. *Der Dreieine Gott. Eine trinitarische Theologie* s. 507-511.

⁷⁶ Tenże. *Wierzę w Boga trójjedynego. Klucz do zrozumienia Trójcy Świętej* s. 94: „Nie należy wykluczać żadnej z tych dróg prowadzących do Boga, żadnego z tych religijnych doświadczeń; w każdym z nich można dostrzec odniesienie do pozostałych”.

⁷⁷ PANIKKAR. *Trinität. Über das Zentrum menschlicher Erfahrung* s. 98; por. GRESHAKE. *Der Dreieine Gott. Eine trinitarische Theologie* s. 511.

dziej że zgodnie z wiarą chrześcijańską sam Bóg żyje na takie trzy „sposoby realizacji”, jako taki się objawił i pozwala się doświadczyć⁷⁸.

Trynitarne model integracyjny ma niewątpliwie swoje zalety. Przede wszystkim pozwala on mówić o prawdziwym poznaniu Boga w religiach pozachrześcijańskich, daje również możliwość pozytywnej oceny tychże religii na tle jednej, choć wewnętrznie zróżnicowanej, ekonomii zbawczej. Różnice między religiami nie są jedynie wyrazem różnic kulturowych oraz efektem mniej lub bardziej dowolnej interpretacji zawsze już uwarunkowanego doświadczenia religijnego, którego przedmiot (Bóg, Absolut, Rzeczywistość) sam w sobie jest niepoznawalny (Hick). Podstawa tych różnic tkwi bowiem w samym Bogu, który „wielokrotnie i na różne sposoby” (Hbr 1, 1) przemawiał do człowieka, objawiając mu siebie oraz swoje zbawcze zamiary. Ujęcie takie wprawdzie nie jest wolne od pokusy synkretyzmu i relatywizmu, stanowi jednak dobry fundament dla wypracowania otwartej, a jednocześnie ortodoksyjnej formy teologii pluralizmu religijnego. W tym kontekście warto zwrócić uwagę na koncepcję Hansa Kesslera, który w ramach trynitarne modelu integracyjnego podkreśla rolę chrystologii, widząc w niej podstawę dla wypracowania odpowiedniej *kryteriologii religii*. Chrystus jest Tym, który prowadzi trzy przedstawione wyżej typy doświadczenia religijnego do większej jasności i jednoznaczności. Dopiero w Nim – w obliczu Jego historii, będącej historią pełnego samoobjawienia się Boga jako *agápe* – zyskują one swój prawdziwy kształt, doznają oczyszczenia, transformacji i udoskonalenia⁷⁹.

⁷⁸ GRESHAKE. *Wierzę w Boga trójjedynego. Klucz do zrozumienia Trójcy Świętej* s. 96.

⁷⁹ Por. KESSLER. *Religiöse Grunderfahrungen und der Glaube an den dreieinen Gott. Trinität in interreligiöser Perspektive* s. 32-40. Wypowiadając się na temat oryginalności chrześcijańskiego doświadczenia Boga, Kessler uczynił następującą uwagę: „Von Jesus her vermag die christliche Tradition, jedenfalls wenn und so weit sie sich an ihrem Ursprung und Kern orientiert, die drei ambivalenten und religiösen Grunderfahrungen in inhaltlich bestimmter und formal entgrenzter Weise auszulegen. Sie kann dabei ausgehen von der alle Zweideutigkeit überwindenden «personal-christologischen Erfahrung Gottes» als unbedingt für alle entschiedene Güte und Agape und von dieser christologischen Mitte (des Credo) her die kosmische Urgrunderfahrung und die mystische Immanenzerfahrung (also das erste und das dritte Glied des Credo) in inhaltlich bestimmter, eindeutiger Weise verstehen” (tamże s. 34).

Nie sposób jednak przemilczeć pewnych trudności, które wiążą się z tym modelem. Przede wszystkim zaskakuje fakt, iż nie zadaje się pytania o autentyczność poszczególnych rodzajów doświadczeń religijnych, lecz z góry zakłada „pryncypialną prawomocność religii niechrześcijańskich”⁸⁰. Na jakiej podstawie? Poza tym refleksję nad konkretnymi rodzajami doświadczeń religijnych musi poprzedzać ogólna refleksja nad tym, w jaki sposób doświadczenia religijne są w ogóle możliwe i według jakich kryteriów należy badać ich autentyczność⁸¹. Nasuwa się także pytanie, czy nie lepiej byłoby wyjść od razu od różnych form i sposobów objawiania się Boga człowiekowi (np. objawienie przez stworzenie, objawienie przez słowa i czyny, teofanie, doświadczenie mistyczne), a następnie badać, w jaki sposób formy te są obecne także w innych religiach, poza tradycją judeochrześcijańską.

V. TEOLOGIA RELIGII W RAMACH TRYNITARNEGO MODELU ZAPOŚREDNICZENIA MIĘDZY TYM, CO UNIWERSALNE, A TYM, CO PARTYKULARNE

Czwarty model ucieka się do teologii trynitarnej w celu rozwiązania trudnego problemu relacji między partykularnością a uniwersalnością zbawczego działania Boga w świecie. Pojęcie *partykularności* odnosi się tutaj po pierwsze do człowieczeństwa Jezusa i Jego historii, po drugie ma ono na uwadze fakt, iż wszelka wiedza na temat Jezusa i Jego życia, jak również możliwość egzystencjalnego zawierzenia Mu i zdania się na Jego historię są możliwe jedynie dzięki partykularnemu pośrednictwu historycznych świadectw (Pismo Święte, Tradycja). Pośrednictwo to ma zaś swoje miejsce w partykularnych wspólnotach tworzących Kościoł. Natomiast pojęcie *uniwersalności* odnosi się głównie do faktu, iż zbawcze działanie Boga nie ogranicza się jedynie do partykularnej historii i osoby Jezusa, jak również nie zamyka się w ramach widzialnych struktur Kościoła, lecz

⁸⁰ GRESHAKE. *Der Dreieine Gott. Eine trinitarische Theologie* s. 511.

⁸¹ POR. R. SCHAEFFLER. *Philosophische Einübung in die Theologie*. Bd. 2. *Philosophische Einübung in die Gotteslehre*. München 2004 s. 14.

rozciąga się na całą ludzkość, i to zarówno pod względem historycznym, jak i geograficznym (uniwersalna wola zbawcza Boga). Poza tym teologia chrześcijańska nigdy nie ograniczała osoby Jezusa i Jego historii do tego, co partykularne, ale widziała w Nim Zbawcę uniwersalnego – i to w sensie konstytutywnym. Główny problem zatem, z jakim musi się zmierzyć każda chrześcijańska koncepcja teologii religii, polega na pogodzeniu tych dwóch biegunów: partykularności wydarzenia Jezusa Chrystusa oraz powszechnej woli zbawczej Boga (por. 1 Tym 2, 3-5).

Argumentów do rozwiązania wspomnianego problemu dostarcza m.in. teologia trynitarna, wskazująca przede wszystkim na powszechne działanie Logosu lub Ducha Świętego, które nadaje wydarzeniu Jezusa Chrystusa uniwersalny charakter. W tym kontekście mówi się zwykle o tzw. chrystologii Logosu bądź też chrystologii Ducha, niejednokrotnie podkreślając potrzebę wyjścia poza tradycyjny model chrystocentryczny w kierunku modelu logo- czy też pneumato-centricznego. W modelach tych Logos i Pnema bywają niejednokrotnie oddzielone od wydarzenia Chrystusa i widziane jako autonomiczne i niezależne działania Boże, przekraczające granice tego, co historyczne, szczegółowe i stanowiące zarazem dwa różne zamysły zbawienia, alternatywne w stosunku do zamysłu zbawienia w Chrystusie⁸². Warto również zasygnalizować, iż różnie ocenia się religie pozachrześcijańskie pod względem ich wartości zbawczej. Jedni widzą w nich prawdziwe, aczkolwiek podporządkowane wydarzeniu Jezusa Chrystusa drogi zbawienia, inni natomiast, co prawda, uznają w nich obecność elementów dobra, prawdy i świętości, jednak im samym nie przyznają zbawczej funkcji⁸³.

⁸² Por. DUPUIS. *Chrześcijaństwo i religie. Od konfrontacji do dialogu* s. 126n.

⁸³ Człowiek zbawiałby się zatem w religiach, ale nie *dzięki* religiom. Rozróżnienie to jest ważne i warto poświęcić mu osobny artykuł. Po uporaniu się z pluralistyczną koncepcją teologii religii to właśnie ono, jak się wydaje, będzie stanowić punkt ciężkości toczącej się debaty, zwłaszcza w ramach chrześcijańskiej ortodoksji. Jak się bowiem okazuje, paradygmat inkluzywistyczny nie jest stanowiskiem jednorodnym, lecz posiada wiele odmian i form, czasem bardzo od siebie różnych. Z tego też powodu nie można chyba już mówić po prostu o inkluzywizmie jako o *jednym*, w sobie konsystentnym sposobie interpretacji zjawiska pluralizmu religijnego (obok ekskluzywizmu i pluralizmu), ale raczej o wielu *modelach* inkluzywizmu, uprawianych w ramach *jednego* inkluzywistycznego para-

W ramach omawianego modelu trynitarnego warto przyjrzeć się bliżej dwom koncepcjom: koncepcji chrystologii trynitarniej Dupuis'a oraz teologii religii, jaką ostatnio przedstawił Gavin D'Costa, biorąc za podstawę swoich rozważań chrześcijańską teologię Trójcy Świętej.

Podstawową intencją Dupuis'a jest podjęcie próby przezwyciężenia dyalektu między chrystocentrycznym inkluzywizmem a teocentrycznym pluralizmem i stworzenie chrześcijańskiej teologii pluralizmu, którą określa on mianem „pluralizmu inkluzywnego” bądź „inkluzywizmu pluralistycznego”⁸⁴. Bazą teoretyczną postulowanego tu uniwersalnego modelu teologii religii będzie chrystologia trynitarna⁸⁵, która ma pozwolić na jednoznaczne ukazanie relacji międzyosobowych panujących między Jezusem a Bogiem, którego nazywa On Ojcem (*Abba*), oraz Jezusem a Duchem, którego On pośle. Takie podkreślenie międzyosobowego wymiaru chrystologii pozwoli – zdaniem Dupuis'a – z jednej strony uniknąć błędnego przekształcenia chrystocentryzmu w paradygmat zamknięty, zawężony, niemożliwy do pogodzenia z biblijną ideą teocentryzmu, z drugiej zaś umożliwi pozy-

dygmatu. Patrząc z perspektywy tego rozróżnienia, samo pojęcie „inkluzywizm” – jako określenie pewnej teorii teologicznej – przestaje być jasne i domaga się uściślenia. Trzeba bowiem zauważyć, iż klasyczny podział „ekskluzywizm – inkluzywizm – pluralizm” nie tyle odnosi się do możliwości osiągnięcia zbawienia poza chrześcijaństwem, ile do pytania o rolę, jaką *same religie* pozachrześcijańskie odgrywają w procesie zbawczym. Aby stwierdzić możliwość zbawienia w religiach, ale nie *dzięki* nim, nie potrzeba do tego żadnej teologii religii (historia teologii zna wiele rozwiązań tego problemu). Warto także wspomnieć, iż również sam podział „ekskluzywizm – inkluzywizm – pluralizm” nie jest wolny od trudności. Wystarczy zwrócić uwagę na fakt, iż jego zadanie polega na klasyfikacji różnych stanowisk *teologicznych* w ramach jednej dyscypliny zwanej „teologią religii”, gdy tymczasem paradygmat pluralistyczny nie jest stanowiskiem teologicznym, lecz *filozoficznym*. J. Hick używa tutaj określenia *a (global) philosophy of religion* (*Straightening the Record. Some Responses to Critics*. „Modern Theology” 6:1990 s. 190). W niemieckiej literaturze przedmiotu podjęto debatę na ten temat. Wielu autorów krytycznie odnosi się do wspomnianego trójpodziału, proponując inne modele klasyfikacyjne (więcej na ten temat pisze C. DANZ. *Einführung in die Theologie der Religionen*. Wien 2005 s. 79-117).

⁸⁴ Por. DUPUIS. *Chrześcijaństwo i religie. Od konfrontacji do dialogu* s. 138n.

⁸⁵ Tamże s. 140.

tywną ocenę religijnego pluralizmu, uznając w nim rzeczywistość chcianą i zamierzoną przez Boga, od początku wpisana w Jego zbawczy plan.

Jakie będą zatem konsekwencje tak rozumianej chrystologii trynitarnej dla teologii religii? Od strony wymiaru Bożego należy pamiętać, że Jezus nigdy nie zajmuje miejsca Ojca ani też nie zastępuje Go. W istocie Jezus nigdy nie nazywał siebie samego Bogiem. W Jego języku termin „Bóg” odnosił się wyłącznie do Ojca, z którym łączyła Go głęboka zażyłość, widoczna w zwrocie *Abba*. Ludzka świadomość Jezusa jest więc zasadniczo synowska. Dlatego też chrystocentryzm nie tylko nie kłóci się z teocentryzmem, ale wręcz go zakłada⁸⁶. Ewangelia św. Jana nazywa Jezusa „drogą i prawdą, i życiem” (14, 6). Droga nie jest jednak ani meta, ani celem. Na drodze zmierza się do celu, a jest nim nieprzenikniona tajemnica Boga, którego nikt nigdy nie widział, a który został nam „objawiony” w Słowie Wcielonym (por. J 1, 18). Refleksja teologiczna, a wraz z nią interpretacja wiary w Chrystusa, musi więc zmierzać od Chrystusa Boga do Boga Jezusa, od *chrysto*-logii do *teo*-logii⁸⁷. Jedyne powinowactwo istniejące między Bogiem a Jezusem na mocy tajemnicy Wcielenia Syna nigdy nie powinno być kwestionowane. Nie można jednak zapominać, podkreśla Dupuis, o wrodzonym dystansie, jaki pozostaje między Ojcem i Jezusem w Jego ludzkim życiu. „Bóg i tylko Bóg jest tajemnicą «absolutną», i właśnie jako taki staje u źródła, w sercu i w centrum całej rzeczywistości; natomiast rzeczywistość ludzka Jezusa jest stworzona i jako taka skończona i przejściowa”⁸⁸. Ów skończony wymiar rzeczywistości ludzkiej Jezusa, jej historyczna partykularność, nie są pozbawione konsekwencji dla „otwartej” teologii religii. Trzeba bowiem zauważyć, że „(...) chociaż Wydarzenie Chrystusa jest powszechnym sakramentem Bożej woli zbawienia rodzaju ludzkiego, to jednak nie jest konieczne, żeby było ono jedynym możliwym tego wyrażeniem. Zbawcza moc Boga nie jest związana wyłącznie z powszechnym znakiem, który On przewidział dla swojego zbawczego działania. Oznacza to, że zbawcze działanie Boga przez Słowo jako takie, o którym Prolog Janowy stwierdza, iż było światłością prawdziwą, «która oświeca każdego człowieka, gdy na świat przychodzi» (J 1, 9), ma miejsce

⁸⁶ Tenże. *Wprowadzenie do chrystologii*. Kraków 1999 s. 11.

⁸⁷ Tamże.

⁸⁸ Tenże. *Chrześcijaństwo i religie. Od konfrontacji do dialogu* s. 141.

także po Wcieleniu Słowa (1 J 1, 14), tak jak zbawcze działanie Boga przez uniwersalną obecność Ducha dokonuje się tak przed, jak i po historycznym wydarzeniu Jezusa Chrystusa. Tajemnica Wcielenia jest jedyna; tylko indywidualne ludzkie istnienie Jezusa jest przyjęte przez Syna Bożego. Jeśli tylko On w ten sposób został ustanowiony «obrazem Boga», także inne «zbawcze figury» (...) mogą być «oświecone» przez Słowo czy «natchnione» przez Ducha, by stać się wskaźnikami zbawienia dla swych naśladowców, zgodnie z całościowym planem zbawienia Boga wobec ludzkości⁸⁹. Przemyslenia te skłaniają belgijskiego teologa do mówienia o „jednym pośredniku” zbawienia, którym jest Jezus Chrystus, oraz o wielu „pośrednictwach uczestniczących”, do których zalicza on – obok wybitnych postaci religijnych – również same tradycje religii pozachrześcijańskich. Pośrednictwa te należy postrzegać jako istotowo złączone z jedynym pośrednictwem Jezusa Chrystusa i z niego czerpiące swoją moc⁹⁰.

Analogiczne uwagi czyni Dupuis pod adresem pneumatologicznego aspektu tajemnicy Jezusa Chrystusa: „Podobnie jak partykularność wydarzenia Chrystusa pozostawia miejsce dla działania Słowa jako takiego, tak też, analogicznie, pomaga dostrzec, że Duch Boży jest wszędzie obecny i działa przed i po tym wydarzeniu”⁹¹. Wydarzenie Chrystusa jest zarówno celem, jak i początkiem działania Ducha w świecie. Pomiędzy nimi istnieje „relacja wzajemnego uwarunkowania”, na mocy której Duch słusznie może być nazywany w ciągu całej historii zbawienia „Duchem Chrystusa”. Zbawcza ekonomia, której punktem kulminacyjnym jest Jezus Chrystus, jest jedna, lecz Bóg, który zbawia, jest „w trzech Osobach”, a każda z Osób odróżnia się osobowo od pozostałych i pozostaje aktywna w inny sposób⁹². Takie ujęcie pozwala, zdaniem Dupuis’a, zachować zarówno powszechny i konstytutywny charakter wydarzenia Chrystusa w porządku zbawienia, jak i przyznać wartość zbawczą religiom pozachrześcijańskim, które – pozostając w ścisłej relacji do Chrystusa – tworzą różne elementy

⁸⁹ Tenże. *Jedność i pluralizm: chrześcijaństwo a religie*. W: *Chrześcijaństwo jutra. Materiały II Międzynarodowego Kongresu Teologii Fundamentalnej*. Red. M. RUSCKI, K. KAUCHA, Z. KRZYSZOWSKI, I. S. LEDWOŃ, J. MASTEJ. Lublin 2001 s. 731.

⁹⁰ Tenże. *Chrześcijaństwo i religie. Od konfrontacji do dialogu* s. 225-264.

⁹¹ Tenże. *Jedność i pluralizm: chrześcijaństwo a religie* s. 733.

⁹² Tamże.

jednej ekonomii zbawienia, świadcząc tym samym o niezmierzonej hojności, z jaką Bóg ujawnił siebie ludzkości.

Zarysowana koncepcja chrystologii trynitarnej pozwala wyjść poza ramy tradycyjnego inkluzywizmu, który, co prawda, uznaje istnienie pozytywnych elementów w religiach pozachrześcijańskich (dobro, prawda, świętość), im samym jednak nie przyznaje żadnej wartości zbawczej. W rozumieniu Dupuis'a religie stanowią prawdziwe drogi, na których nie tylko człowiek szuka Boga, ale sam Bóg szuka człowieka, objawia mu się i zaprasza do zawarcia zbawczej wspólnoty. Nie sposób jednak pominąć problematyczności, a nawet sprzeczności niektórych sformułowań, jakimi posługuje się belgijski teolog. Na uwagę zasługuje zwłaszcza fakt przyjęcia zbawczej ekonomii Słowa niewcielonego⁹³ (*logos asarkos*), aktywnego w świecie od samego stworzenia, jako „sakramentu” węższej ekonomii Słowa Wcielonego. Dupuis zaznacza wprawdzie, iż nie można oddzielać Słowa Bożego od ludzkiego istnienia Jezusa, uważa jednak, że „ciągle istnieje oddzielne działanie Słowa jako takiego”⁹⁴. Co oznacza tutaj termin, „oddzielne”? Autor stara się ustalić jego znaczenie, wyjaśniając zaraz w następnym zdaniu: „Nie, rzecz jasna, na sposób ekonomii zbawienia oddzielonej, paralelnej do zrealizowanej w ciele Chrystusa, lecz jako wyraz przeobfitej łaskawości i absolutnej wolności Boga”⁹⁵. Uwaga ta w gruncie rzeczy niczego jednak nie wyjaśnia. Zastrzeżenia budzi również słowo „ciągle”. Sugeruje ono, że Wcielenie i Zmartwychwstanie nie mają żadnego *istotnego* znaczenia, gdy idzie o strukturę ekonomii zbawczej i jej realizację w postaci historii objawienia i zbawienia. Dzieje ludzkości wciąż bieżą w przestrzeni tego samego *kairosu*, którego „pełnia” (Ga 4, 4) jeszcze nie nadeszła, i dlate-

⁹³ Podobną koncepcję Słowa niewcielonego można odnaleźć w teologii J. Kalwina. Zdaniem Kalwina, Boski Logos – jako *logos asarkos* – (a wraz z nim Duch Święty) jest obecny i działa w całym kosmosie, również poza historią Wcielonego Słowa (*Inst. chr. rel.*, 1559, II, 13, 4). Działanie to stwarza możliwość rozpoznania Boga, obecnego w doświadczeniu religijnym, jako Tego samego Boga, który objawił się w Słowie Wcielonym (*Inst. chr. rel.*, 1559, I, 10, 2). Por. R. BERNHARDT. *Christologie im Kontext einer „Theologie der Religionen”*. „Materialdienst des Konfessionskundlichen Instituts Bensheim” 5:1998 s. 85.

⁹⁴ Tamże s. 731 (podkreślenia – K. K.).

⁹⁵ Tamże.

go wciąż konieczne jest „oddzielne” (tzn. niezależne od wydarzenia Chrystusa) działanie Słowa jako takiego.

Jednym z najwybitniejszych reprezentantów paradygmatu inkluzywistycznego w ramach chrześcijańskiej teologii religii jest bez wątpienia Gavin D’Costa, pierwotnie uczeń Hicka, dziś jeden z najbardziej zdecydowanych i konstruktywnych krytyków pluralistycznej teologii religii. Stanowisko teologiczne, które szeroko przedstawił w swojej znanej książce *Theology and Religious Pluralism*⁹⁶, jest próbą powiązania właściwych intencji zawartych w stanowiskach skrajnych, a więc w teologicznym ekskluzywizmie i pluralizmie.

Fundamentem koncepcji D’Costy jest teologia trynitarna⁹⁷. Całość przedstawił w pięciu tezach.

Teza pierwsza brzmi: „Chrystologia trynitarna chroni przed ekskluzywizmem i pluralizmem, wskazując na dialektyczną relację między tym, co uniwersalne, oraz tym, co partykularne”⁹⁸.

D’Costa przeciwstawia teologię trynitarną „ekskluzywnej identyfikacji Boga z Jezusem”⁹⁹. Tego rodzaju chrystomonizm kłóci się, jego zdaniem, z atanazjańskim rozumieniem nauki o współistotności, zgodnie z którą wszystkie własności Ojca są również własnościami Syna, lecz mimo to Ojciec i Syn nie utożsamiają się ze sobą, lecz pozostają różnymi Osobami¹⁰⁰. Z innej strony teologia trynitarna sprzeciwia się takiemu rozumieniu relacji Ojca i Syna, zgodnie z którą Ojciec może zostać poznany bez objawienia Syna. Ujęcie takie właściwe jest dla stanowiska pluralistycznego. Trynitarnie wyznanie wiary pozwala uniknąć obydwu skrajności: pluralistycznego relatywizmu, który zbyt mocno akcentuje uniwersalność Bożego objawienia, oraz ekskluzywizmu, który zbyt jednostronnie eksponuje partykularny charakter Objawienia.

⁹⁶ D’COSTA. *Theology and Religious Pluralism. The Challenge of Other Religions*. Oxford–New York 1986.

⁹⁷ Tenże. *Christ, the Trinity and Religious Plurality* s. 16-29; tenże. *The Trinity and Other Religions* s. 5-31; tenże. *The Meeting of Religions and the Trinity*. Maryknoll 2000.

⁹⁸ Tenże. *Christ, the Trinity and Religious Plurality* s. 16.

⁹⁹ Tamże.

¹⁰⁰ Tamże.

Objawienie Boga w Chrystusie jest „normatywne, a nie ekskluzywne lub absolutne”¹⁰¹. Tym, który prowadzi do coraz to głębszego poznania Boga, jest Duch Święty: na tej drodze teologia trynitarna zakotwicza Boże samoobjawienie w tym, co historyczne i partykularne. Owo samoobjawienie wprawdzie znajduje swoją normę w Chrystusie, jednak dzięki uniwersalności działania Ducha Bożego nie ogranicza się wyłącznie do ukonkretnionego w przestrzeni i czasie wydarzenia Chrystusa.

Teza druga: „Pneumatologia pozwala odnieść partykularność Chrystusa do uniwersalnego działania Boga w historii ludzkości”¹⁰².

Dla D’Costy wydarzenie Chrystusa jest wprawdzie wydarzeniem „normatywnym”, ale zarazem „historycznie ograniczonym”¹⁰³. Jednak dzięki aktywności Ducha Świętego objawienie Boże ma charakter uniwersalny, tzn. może ono wydarzyć się w każdym miejscu i w każdym czasie. Stąd w teologii chrześcijańskiej musi istnieć miejsce dla pewnego rodzaju „narratywnej przestrzeni”¹⁰⁴ (*narrative space*), w której – właśnie z uwagi na możliwość wystąpienia w niej objawienia Bożego – będą zawarte także inne religie. Do myśli tej nawiąże teza piąta.

Teza trzecia i czwarta zwracają uwagę na pewne aspekty teologii trynitarniej, dające możliwość wypracowania kryteriów rozpoznawalności i autentyczności objawienia Bożego w religiach pozachrześcijańskich.

Teza trzecia brzmi: „Chrystocentryczny trynitaryzm pozwala zrozumieć relację miłości jako właściwy sposób bytowania. Stąd miłość bliźniego (...) stanowi imperatyw dla wszystkich chrześcijan”¹⁰⁵.

Samoobjawienie się Boga w Chrystusie ukazało komuniję miłości jako właściwy sposób istnienia wszystkich bytów zdolnych do miłości. Obrazem owej komunii jest relacja Ojca do Syna oraz relacje pomiędzy poszczególnymi Osobami Trójcy w ogóle. Miłość ta domaga się naśladowania – i to zarówno w odniesieniu do Boga, jak i do bliźniego.

Teza czwarta: „Normatywność Chrystusa obejmuje normatywność ukrzyżowanej, samo-udzielającej się miłości. Praktyka i dialog”¹⁰⁶.

¹⁰¹ Tamże s. 18.

¹⁰² Tamże s. 19.

¹⁰³ Tamże.

¹⁰⁴ Tamże.

¹⁰⁵ Tamże.

¹⁰⁶ Tamże.

Krzyż Chrystusa jest wyrazem cierpiącej i samoofiarykującej się miłości. Właśnie w świetle tej miłości należy postrzegać normatywność Chrystusa względem innych religii. Będąc „definitywnym kryterium prawdy”¹⁰⁷, Chrystus nie kwestionuje prawdy innych tradycji religijnych, ale ją dopiero wydobywa. Należy także zauważyć, iż Duch Święty, który tchnie, kędy chce, tę samą miłość, która przepelniała Chrystusa, może wzniecić także wśród wyznawców innych religii, a przez to uczynić ich prawdziwą szkołą miłości dla samego chrześcijaństwa¹⁰⁸. Myśl tę kontynuuje ostatnia teza – piąta: „Kościół podlega sądowi Ducha Świętego. Jeśli Duch Święty działa w religiach świata, to mają one życiowe znaczenie dla wiary chrześcijańskiej”¹⁰⁹.

Działanie Ducha Świętego, treściowo związane z objawieniem się Boga w Chrystusie, polega na „permanentnym prowadzeniu do pełni objawienia”¹¹⁰. Jak już wspomniano, pneumatologia stwarza pewną „narratywną przestrzeń”, dającą możliwość rozpoznania zarówno „narracji ucisku”, obecnych także w chrześcijaństwie, jak i „narracji świętości”, których nie brak w tradycjach pozachrześcijańskich. W tym kontekście staje się oczywiste, że chrześcijaństwo nie może być rozumiane jednostronnie – jako ostateczne wypełnienie religii niechrześcijańskich, gdyż ono samo osiąga dopiero swoją pełnię w dialogu z innymi¹¹¹. Obecne spotkanie religii stanowi miejsce, w którym Duch Święty prowadzi Kościół do pełni prawdy¹¹².

¹⁰⁷ D’COSTA. *Theology and Religious Pluralism* s. 132.

¹⁰⁸ Por. tenże. *Christ, the Trinity and Religious Plurality* s. 21.

¹⁰⁹ Tamże s. 22.

¹¹⁰ Tamże s. 23.

¹¹¹ Por. tenże. *Theology and Religious Pluralism* s. 131.

¹¹² Por. tamże s. 136. Pojawia się tu jednak pytanie, czy słowo „wypełnienie”, które D’Costa raz odnosi do religii niechrześcijańskich, wskazując na ich wypełnienie w chrześcijaństwie, a raz do chrześcijaństwa, które osiąga swoją pełnię w dialogu z innymi religiami, oznacza w obydwu przypadkach to samo. Trudno na to pytanie jednoznacznie odpowiedzieć. Z jednej strony, aby uniknąć krytyki ze strony pluralistów, D’Costa podkreśla często pozytywno-krytyczną rolę religii względem chrześcijaństwa. Mogą one nawet pełnić funkcję wezwania do nawrócenia. Z drugiej strony autor *Theology and Religious Pluralism* często odwołuje się do poglądów K. Rahnera, którego stanowisko w tym względzie jest raczej jasne: chrześcijaństwo jako formalno-universalna struktura transcendentna „zawsze już” inkluduje wszystko, co dobre i święte w innych religiach. Jednak

Koncepcja, jaką przedstawił D'Costa, ma niewątpliwie swoje mocne strony. Przede wszystkim wysunięcie na pierwszy plan pneumatologii pozwoliło mu ukazać powszechny charakter wydarzenia Chrystusa. Duch Święty jest Tym, który na przestrzeni całej historii zbawienia czyni uniwersalnym to, co Chrystus zapoczątkował w konkretnym czasie i przestrzeni. Takie przyporządkowanie uniwersalności Duchowi Świętemu oraz partykularności Chrystusowi ma swoje racje, czasem jednak wydaje się zbyt szablonowe. Nie sposób bowiem pominąć faktu, że również ograniczone w przestrzeni i czasie wydarzenie Chrystusa posiada uniwersalny charakter. Tradycja teologiczna posługuje się w tym kontekście określeniem *universale concretum*, odnosząc je nie do powszechnej działalności Ducha Świętego, ale do samego Chrystusa i Jego zbawczego dzieła¹¹³. Także człowieczeństwo Chrystusa nie jest pozbawione wymiaru powszechności, o czym zdaje się czasami zapominać Dupuis. Właśnie jako człowiek Jezus jest drogą, na której Słowo Boga przyszło do człowieka oraz po której człowiek zmierza ku Bogu¹¹⁴. Również Duch Święty – jako Duch Chrystusa – jest włączony w partykularną historię Jezusa z Nazaretu. Jest On nie tylko Tym, który nadaje uniwersalny charakter temu, co historyczne i partykularne, lecz sprawia również, że to, co uniwersalne, a więc Bóg i Jego po-

na płaszczyźnie historycznej dopiero zmierza ono do swojej pełni. Chrześcijaństwo jest „wypełnieniem” religii w tym znaczeniu, że zostają one w nim zniesione (w sensie heglowskim). Jako pewne historyczne struktury religie te stanowią „materiał”, na którego bazie chrześcijaństwo może realizować swoją istotę, i w tym sensie pomagają mu one osiągnąć „pełnię”. O równorzędnych partnerach dialogu nie może być jednak mowy. Religie tak naprawdę nic nowego do chrześcijaństwa nie wnoszą. Wszelka „pełnia” „zawsze już” jest pełnią chrześcijańską. W tym też sensie chrześcijaństwo jest „religią absolutną” (K. RAHNER. *Das Christentum und die nichtchristlichen Religionen*. W: tenże. *Schriften zur Theologie*. Bd. 5. Einsiedeln–Zürich–Köln 1962 s. 139); jest ono najbardziej adekwatnym wyrazem tego, co każdy człowiek religijny realizuje jako swoją *religio*.

¹¹³ Por. W. LÖSER. „*Universale concretum*” als Grundgesetz der oeconomia revelationis. W: *Handbuch der Fundamentaltheologie*. Hg. W. KERN, H. J. POTTMEYER, M. SECKLER. Bd. 2. Tübingen 2000 s. 83-93; T. DOLA. *Teologia misteriów życia Jezusa*. Opole 2002 s. 40-43.

¹¹⁴ Więcej na ten temat: K. RAHNER. *Die ewige Bedeutung der Menschheit Jesu für unser Gottesverhältnis*. W: tenże. *Schriften zur Theologie*. Bd. 3. Einsiedeln–Zürich–Köln 1956 s. 47-72.

wszeczną wolą zbawczą, może się wyrazić w tym, co historyczno-konkretne. Dzięki temu nie tylko sama osoba Jezusa, ale również każdy Jego czyn i gest mają znaczenie powszechne, wieczne i zbawcze.

Przyjęcie teologii trynitarniej za podstawę teologii religii dało również możliwość uznania w religiach prawdziwego objawienia Bożego. D'Costa uzasadnia tę myśl, wskazując na różnice Osób w Trójcy: ponieważ Ojciec nie jest po prostu Synem, możliwe są również objawienia Ojca przez Ducha, dla których normą jest oczywiście jedyne w swoim rodzaju objawienie Ojca przez Syna. Przypomnijmy: objawienie Boże w Chrystusie jest „normatywne”, ale nie „ekskluzywne lub absolutne”. Nie jest jednak do końca jasne, czy D'Costa przyjmuje możliwość kwalitatywnie *innych* objawień trójjedynego Boga, paralelnych do objawienia w Chrystusie, czy raczej chodzi mu o rozpoznanie tego, co własne (chrześcijańskie) w innych tradycjach religijnych¹¹⁵.

D'Costa przejmuje od K. Rahnera pogląd, iż podstawą zbawienia jest *wewnętrzna* łaska Chrystusa, którą Duch Święty wszczepia w serce człowieka. Jednak potrzebuje ona historii (a wraz z nią konkretnych obiektów i wydarzeń), aby móc osiągnąć zamierzony skutek. Teoria „egzystencjału nadprzyrodzonego” stanowiłaby zatem teorię bazową dla chrześcijańskiej teologii religii. Zgodnie z nią nie religie jako systemy zapośredniczają zbawczą łaskę, ale dany w każdym akcie religijno-moralnym (tzw. religia subiektywna) „nadprzyrodzony obiekt formalny”¹¹⁶. W tym sensie religie stanowiłyby jedynie konieczne w obecnej sytuacji historycznej *okazje* zbawienia (obok wielu innych *okazji* takich, jak: sztuka, nauka, filozofia itd.), ale nie *środki zbawcze* w ścisłym tego słowa znaczeniu. Człowiek osiągałby

¹¹⁵ Por. D. ZIEBRITZKI. „*Legitime Heilswege*”. *Relecture der Religionstheologie Karl Rahners*. Innsbruck 2002 s. 124.

¹¹⁶ Według Rahnera, każdy prawdziwie moralny akt jest *faktycznie* aktem religijnym: „Każdy moralnie dobry akt człowieka jest w ramach faktycznego porządku zbawczego faktycznie również nadprzyrodzonym aktem zbawczym” (K. RAHNER. *Natur und Gnade*. W: tenże. *Schriften zur Theologie*. Bd. 4. Einsiedeln–Zürich–Köln 1960 s. 227). Kiedy Rahner mówi o „nadprzyrodzonych momentach” w religiach pozachrześcijańskich, ma na myśli właśnie akty moralno-religijne, w ramach których człowiek realizuje swoją określoną przez „egzystencjał nadprzyrodzony” istotę i otwiera się na zbawienie. Por. ZIEBRITZKI. „*Legitime Heilswege*”. *Relecture der Religionstheologie Karl Rahners* s. 44.

zatem zbawienie wprawdzie *dzięki* religiom, ale nie *poprzez* nie¹¹⁷. Teorię tę nazwał Rahner „anonimowym chrześcijaństwem”¹¹⁸. W jej ramach można wprawdzie mówić o religiach jako „uprawnionych (dozwolonych) drogach zbawczych” (*legitime Heilswege*)¹¹⁹, ale nie – jak czyni to H. R. Schlette – jako o „zwyyczajnych (powszechnych) drogach zbawienia” (*ordentliche Heilswege*)¹²⁰.

Koncepcja Rahnera wydaje się jednak zatrzymywać w pół drogi. Zdaniem D’Costy, istnieje bowiem realne, choć tylko „częściowe” (*in part*)¹²¹, zapośredniczenie zbawczej łaski przez same religie. Dokonuje się ono w sposób konieczny w *historii* danej religii i odnosi się do także *historycznie*

¹¹⁷ Dlatego też trudno mówić o inkluzywizmie Rahnera jako o „inkluzywizmie otwartym”. Jeśli jest on otwarty na inne religie, to otwartość ta nie dotyczy tego, co dla tych religii jest własne i oryginalne, co stanowi o ich tożsamości, ale dotyczy tego, co w nich chrześcijańskie.

¹¹⁸ Warto w tym miejscu zacytować następujący fragment wypowiedzi Rahnera, zamieszczonej w: *Karl Rahner im Gespräch*. Hg. P. IMHOF, H. BIALLOWONS. Bd. 2 (1978-1982). München 1983 s. 75: „Jednakże, powiedzmy, jeśli jakiś buddyjski mnich, czy też ktokolwiek inny, o kim mogę powiedzieć, że zmierza ku zbawieniu i żyje w łasce, ponieważ postępuje zgodnie z własnym sumieniem, to muszę przyjąć, że jest on anonimowym chrześcijaninem, ponieważ gdybym tego nie uczynił, to w gruncie rzeczy założyłbym, że istnieje pewna prawdziwa, prowadząca do celu droga zbawcza, która jednak przechodzi obok Chrystusa. Tego jednak uczynić nie mogę”.

¹¹⁹ RAHNER. *Das Christentum und die nichtchristlichen Religionen* s. 143.

¹²⁰ H. R. SCHLETTE. *Die Religionen als Thema der Theologie. Überlegungen zu einer „Theologie der Religionen“*. Freiburg i. Br. 1963 s. 85. Schlette nazywa religie „zwyyczajnymi drogami zbawienia”, natomiast chrześcijaństwo określa mianem „nadzwyczajnej drogi zbawienia” (*außerordentlicher Heilsweg*). Problematyczność tej koncepcji oraz związanej z nią terminologii polega m.in. na tym, iż Chrystus oraz Jego Kościół jawią się tu jedynie jako pewien „dodatek” do „ogólnej historii zbawienia”, która zasadniczo wystarcza, by ludzkość mogła osiągnąć zbawienie. Zastrzeżenia budzi także leżący u podstaw koncepcji Schlettego podział historii zbawienia na „ogólną” i „szczególną”. Nie wydaje się, by mógł on stanowić dobry fundament dla teologii religii, gdyż rozbija podstawową *jedność* historii zbawienia, a tym samym stwarza możliwość mówienia o wielu różnych ekonomiach zbawczych.

¹²¹ G. D’COSTA. *Karl Rahner’s Anonymous Christian – a Reappraisal*. „Modern Theology” 1/2:1985 s. 134; „(...) during a certain period and in a fragmentary nature these religions may offer the means of mediating salvific grace” (tamże s. 139).

uwarunkowanego zapośredniczenia łaski przez Chrystusa¹²². Należałoby zatem rozróżnić dwa rodzaje pośrednictwa zbawczego: przez religie oraz przez Chrystusa. W jaki sposób odnoszą się one do siebie? Jaki rodzaj historycznego pośrednictwa łaski wolno przypisać innym religiom, by można było *jednocześnie* uznać historyczne pośrednictwo zbawcze Chrystusa? Na czym właściwie polega „częściowe” tylko pośrednictwo religii? Te pytania muszą pozostać otwarte.

* * *

Emocje, jakie wywołała pluralistyczna teologia religii, w znacznym stopniu już opadły, a do zapowiadanego „przewrotu kopernikańskiego” nie doszło. W konsekwencji dzisiejsza debata wokół problemu „chrześcijaństwo a religie” przybiera inny kierunek. Wysiłki teologów nie koncentrują się już na apologii chrześcijańskiego wyznania wiary w Jezusa jako Chrystusa, ale na znalezieniu nowej formy dialogu chrześcijaństwa z innymi religiami. Nadszedł więc czas, by zacząć myśleć pozytywnie i konstruktywnie. Przede wszystkim trzeba zacząć od wypracowania nowego *teoretycznego* modelu interpretacji religijnego pluralizmu, który nie tylko nie będzie ekskluzywistyczny, ale pozwoli również przekroczyć sztywne ramy klasycznego inkluzywizmu. Nie oznacza to wcale, iż stanowisko inkluzywistyczne musi zostać porzucone. Chodzi o znalezienie takiej formy inkluzywizmu, który z jednej strony pozostanie wierny chrześcijańskiej tożsamości, a z drugiej pozwoli uznać w innych religiach prawdziwe „drogi”, na których Bóg szuka człowieka, objawia mu się i zaprasza do zbawczej wspólnoty. Przykładów tego typu starań jest dzisiaj wiele. Wystarczy wspomnieć Dupuis’a pluralizm inkluzywny (inkluzywizm pluralistyczny), Bernhardta program mutualnego inkluzywizmu¹²³, Hüttenhoffa koncepcję reflektowanego pozycjonalizmu¹²⁴, Gäde koncepcję interioryzmu¹²⁵

¹²² Tamże.

¹²³ BERNHARDT. *Ende des Dialogs? Die Begegnung der Religionen und ihre theologische Reflexion* s. 206-275.

¹²⁴ M. HÜTTENHOFF. *Der religiöse Pluralismus als Orientierungsproblem. Religionstheologische Studien*. Leipzig 2001.

¹²⁵ GÄDE. *Christus in den Religionen. Der christliche Glaube und die Wahrheit der Religionen*.

czy uprawianą przez polskie środowisko naukowe teologię religii opierającą się na teorii objawieniowej genezy religii Mariana Ruseckiego. Pośród nowych ujęć inkluzywistycznych szczególną pozycję (choćby z uwagi na liczbę opracowań i wielość modeli) zajmuje teologia religii uprawiana na bazie chrześcijańskiej teologii trynitarnej. Przedstawione w artykule cztery zasadnicze modele tego typu teologii religii świadczą o ogromnych możliwościach, jakich teologia trynitarzna może dostarczyć teologicznej refleksji nad religiami. Widoczne są jednak również niedostatki i ograniczenia dotąd przeprowadzonych badań i zrealizowanych pomysłów. Wracając do postawionego na początku pytania: czy warto zatem budować teologię religii na fundamencie teologii trynitarnej? Czy projekt taki jest w ogóle możliwy? Myślę, że tak. Świadczą o tym chociażby dwa ostatnie z zaprezentowanych modeli. Zadowolająca realizacja takiego projektu pozostaje jednak sprawą przyszłości.